



IL MEDITERRANEO INTERIORE. UN NUOVO PARADIGMA TRASCULTURALE

Giacomo Arnaboldi

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi doctoral i la seva utilització ha de respectar els drets de la persona autora. Pot ser utilitzada per a consulta o estudi personal, així com en activitats o materials d'investigació i docència en els termes establerts a l'art. 32 del Text Refós de la Llei de Propietat Intel·lectual (RDL 1/1996). Per altres utilitzacions es requereix l'autorització prèvia i expressa de la persona autora. En qualsevol cas, en la utilització dels seus continguts caldrà indicar de forma clara el nom i cognoms de la persona autora i el títol de la tesi doctoral. No s'autoritza la seva reproducció o altres formes d'explotació efectuades amb finalitats de lucre ni la seva comunicació pública des d'un lloc aliè al servei TDX. Tampoc s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant als continguts de la tesi com als seus resums i índexs.

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis doctoral y su utilización debe respetar los derechos de la persona autora. Puede ser utilizada para consulta o estudio personal, así como en actividades o materiales de investigación y docencia en los términos establecidos en el art. 32 del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual (RDL 1/1996). Para otros usos se requiere la autorización previa y expresa de la persona autora. En cualquier caso, en la utilización de sus contenidos se deberá indicar de forma clara el nombre y apellidos de la persona autora y el título de la tesis doctoral. No se autoriza su reproducción u otras formas de explotación efectuadas con fines lucrativos ni su comunicación pública desde un sitio ajeno al servicio TDR. Tampoco se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al contenido de la tesis como a sus resúmenes e índices.

WARNING. Access to the contents of this doctoral thesis and its use must respect the rights of the author. It can be used for reference or private study, as well as research and learning activities or materials in the terms established by the 32nd article of the Spanish Consolidated Copyright Act (RDL 1/1996). Express and previous authorization of the author is required for any other uses. In any case, when using its content, full name of the author and title of the thesis must be clearly indicated. Reproduction or other forms of for profit use or public communication from outside TDX service is not allowed. Presentation of its content in a window or frame external to TDX (framing) is not authorized either. These rights affect both the content of the thesis and its abstracts and indexes.

Giacomo Arnaboldi

**IL MEDITERRANEO INTERIORE.
UN NUOVO PARADIGMA TRANSCULTURALE**

TESI DOCTORAL

dirigida per Dr. Enric Olivé Serret
codirigida per Dra. Maria Donzelli (Università degli Studi di Napoli L'Orientale)

Departament
d'Història i Història de l'Art



UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

Tarragona
2014

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

IL MEDITERRANEO INTERIORE. UN NUOVO PARADIGMA TRANSCULTURALE

Giacomo Arnaboldi

UNESCO Chair of Intercultural Dialogue in the Mediterranean

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

IL MEDITERRANEO INTERIORE. UN NUOVO PARADIGMA TRANSCULTURALE

Giacomo Arnaboldi

Agraïments

Vull agrair la col·laboració de totes aquelles persones que han fet possible la realització d'aquesta tesi. En primer lloc als directors de la tesi. Al Dr. Enric Olivé Serret per creure en aquest projecte ambiciós i pel seu preciós suport al llarg de la realització de la tesi. A la Dra. Maria Donzelli per ajudar-me a posar ordre a les idees i per la seva disponibilitat a discutir-les. En segon lloc a tots els familiars i els amics. Als meus pares per confiar en mi i haver estat sempre al meu costat. A la meva dona per tenir paciència al llarg d'aquests quatre anys i per ajudar-me en la correcció de les parts en català. A Tomeu Quetgles Pons per els suggeriments, l'assessorament terminològic i l'ajuda en l'organització quotidiana del temps amb els meus fills. A Pere Godall per ajudar-me en la possibilitat d'aconseguir textos quan em trobava a Barcelona i per la solució tècnica donada a l'hora de poder seguir escrivint la tesi. A Pep Quetgles Pons per les precioses explicacions i suggeriments assagístics pel que fa temes i conceptes que sense ell probablement no hauria pogut conèixer i l'ajuda informàtica. A tots els amics de Bunyola que van estar disposats a escoltar-me i a discutir apassionadament els continguts més extravagants d'aquest treball.

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

IL MEDITERRANEO INTERIORE. UN NUOVO PARADIGMA TRANSCULTURALE

Giacomo Arnaboldi

INDICE

Introduzione	ix
---------------------	----

Parte I

IL MEDITERRANEO INTERIORE

1. L'IDENTITÀ EUROPEA ALLA PROVA DELL'ALTRO E DEL CONTRADDITTORIO	1
1.1. LA CONTRADDIZIONE INCONSAPEVOLE	2
1.2. LA RIVOLUZIONE LOGICA	5
1.3. LA PROBLEMATIZZAZIONE CONTRADDITTORIA	8
1.4. L'ALTRO AD-VENIRE	13
1.5. L'ISLAM ALLA PROVA EUROPEA	17
1.6. LA SFIDA ALL'UNIFICAZIONE	24
1.7. IL MEDITERRANEO INTERIORE D'EUROPA	28

Parte II

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

1. ATTUALITÀ DELL'OPERA DI STÉPHANE LUPASCO	39
1.1. L'ANTAGONISMO LOGICO-ENERGETICO E LA LOGICA DINAMICA DEL CONTRADDITTORIO	42
1.2. IL DISPOSITIVO COGNITIVO E LA TEORIA DELLA CONOSCENZA	60
1.2.1. LA TECNICA COGNITIVA CLASSICA E LA RAZIONALITÀ D'ESTENSIONE	63
1.2.2. LA DIVERSIFICAZIONE STRUTTURANTE E LA COGNIZIONE D'INTENSIONE	69
1.3. LO STATO T, LA COGNIZIONE DELLA COGNIZIONE E L'ESPERIENZA CONTRADDITTORIALE	77
1.4. L'ETICA DEL TERZO INCLUSO E L'ANIMA SOCIOLOGICA	110
2. METAMORFOSI OLTREMODERNA DELLA RAGIONE TRA COMPLESSITÀ, TRANSDISCIPLINARITÀ E REINCANTO	127
2.1. IL NUOVO PARADIGMA SCIENTIFICO E LE SFIDE DELLA COMPLESSITÀ	132
2.2. RAGIONE CONTRO RAGIONE	137

2.3. IL TERZO INCLUSO DELLA RAGIONE E LA METODOLOGIA CONTRADDITTORIALE	146
2.4. DAL TERZO INCLUSO AL SACRO	157
2.5. IL RICENTRAMENTO D'INTENSIONE E L'APERTURA GNOSEOLOGICA DELLE SCIENZE DELLO SPIRITO	171

Parte III

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

1. LA LOGOMITICA MUSICALE E L'ESPERIENZA DELL'ESSERE	183
1.1. L'INDIVIDUALITÀ CONTRADDITTORIALE	198
1.2. TIMBRICITÀ FONDATIVA E SEPARAZIONE PRINCIPIALE ESSERE-ESISTENZA	205
1.3. ESSERE-TIMBRO, POTENZIALITÀ T ED ESISTENZIAZIONE	215
1.4. L'ESPERIENZA TIMBRICA DEL SACRO	227
1.5. CONCRESCENZA RITMICO-TONALE E VISSUTO SIMBOLICO DEL MONDO	246
1.6. LA CONCRESCENZA CONTRADDITTORIALE	262
1.7. OSCILLAZIONE ONTOLOGICA ED ESPERIENZA RITMICA DELL'ESSERE	271
1.8. ACCORDALITÀ EURITMICA ED IPOTESI COSMOLOGICA	293
1.9. L'ESPERIENZA RITMICA DEL SACRO. MITOFANIA E RITOFANIA	303
1.10. SUPERFICIE TONALE DEL MONDO E CONSEGUENZE DI TONALIZZAZIONE	337
1.11. DALL'ORIGINE DELLA NOTAZIONE ALLA NOTAZIONE SCRITTA	343
1.12. NOTAZIONE MITOPOIETICA DELL'ESPERIENZA DEL SACRO	349
1.13. DALLA SEPARAZIONE TONALE ALLA MELODIA DEL SACRO	353
1.14. LA MATRICE SIMBOLICA DEL VIVENTE	356
1.15. GENERALITÀ LOGOMITICA DELL'ESPERIENZA MELODICA DEL SACRO	386
2. STORIA SINFONICA DEI MONOTEISMI: LA COMUNITÀ TRANSCULTURALE DEI GIUSTI	423
2.1. L'EBRAISMO E IL SACERDOZIO ETERNO DEL ŞADDIQ	427
2.2. IL CRISTIANESIMO E LA GERENZA ETICA D'ESISTENZIAZIONE	445
2.3. L'ISLAM E LA RESPONSABILITÀ ERMENEUTICA TRANSCULTURALE	496
2.4. EPILOGO SINFONICO	548

Resum i Consideracions finals (català)	553
Glossario	593
Indice delle Tavole	599
Bibliografia	601

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

IL MEDITERRANEO INTERIORE. UN NUOVO PARADIGMA TRANSCULTURALE

Giacomo Arnaboldi

Sistema di trascrizione dei caratteri arabi

أ إ A(U) I	ض ḍ
ب b	ط ṭ
ت t	ظ ḏ
ث th	ع ʿ
ج j	غ gh
ح ḥ	ف f
خ kh	ق q
د d	ك k
ذ dh	ل l
ر r	م m
ز z	ن n
س s	ه h
ش sh	و w
ص ṣ	ي y

La *ḥ* è trascritta con “t” solo nel caso costruito. La *hamza* non si trascrive. Articolo = “al” (anche davanti lettere solari) e “l” preceduto da parola terminante in vocale. Vocali = “a, i, u, â, î, û”. Dittonghi = “ay, aw”.

Sistema di trascrizione dei caratteri ebraici

א ' a	מ m
ב b v	נ n
ג g	ס s
ד d	ע ' e
ה h	פּ p ph
ו w	צ s
ז z	ק q
ח h	ר r
ט t	ש s
י y - î	שׁ sh
כּ k kh	ת t
ל l	

INTRODUZIONE

In questi ultimi decenni siamo stati testimoni di un discorso mediatico e letterario riduzionista (es. *Lo scontro delle civiltà* di Huntington), una prospettiva del confronto tra Occidente e Islam capace di forgiare negativamente le forme collettive di rappresentazione: la ragione contro il dogma, la democrazia contro il dispotismo, la modernità contro la tradizione, ecc. Sebbene questo approccio sia stato denunciato e combattuto, reclamando una visione *complessa* della realtà ed appoggiando iniziative tese ad una “alleanza delle civiltà”, siamo lontani dal risolverne le vere cause soggiacenti. Il presente lavoro non sviluppa però una critica di tale scontro ideologico, e nemmeno indaga le supposte responsabilità storiche e/o politiche dell'Occidente. In queste pagine abbozzeremo la teoria di un nuovo patto cui paradigma di riferimento nasca dall'incontro tra una rinnovata lettura delle tradizioni religiose e le necessità nate dal post-disincanto della modernità occidentale.

Nella *parte I* di questo scritto infuocheremo la problematica e ci approssimeremo gradualmente al nucleo concettuale che la sostiene. La *parte I* è stata concepita come una vera e propria introduzione: presentazione dei temi principali e degli obiettivi della ricerca oltre che percorso di approssimazione alla specifica metodologia che verrà individuata ed approfondita nella *parte II*. A motivo di ciò, e per evitare ripetizioni, utilizzeremo le presenti pagine d'introduzione per illustrare la struttura della tesi, lo sviluppo tematico nelle sue linee più generali, le scelte tecniche e i criteri stilistici.

La *parte I* prenderà le mosse da una questione guida: *quale identità per l'Europa a venire?* Presenteremo il cambio di paradigma epistemologico inaugurato dalla rivoluzione quantistica, la crisi dell'idea culturocentrica d'universalità, le contraddizioni politiche e d'integrazione culturale di un'Europa occupata con la definizione di una nuova identità, il ruolo e la responsabilità della coscienza musulmana europea confrontata a tale sfida comune. Emergeranno alcuni assi di ricerca e di riflessione portanti: la necessità di una prospettiva olistica e d'interrelazione transdisciplinare tra i differenti livelli d'interpretazione del reale, l'importanza di una razionalità aperta all'a-logico, l'urgenza di un approccio identitario che miri contemporaneamente alla permeabilizzazione con l'*altro* e al radicamento endogeno produttore di una rifondazione del senso, l'esigenza di una nuova logica interpretativa rispetto al mondo sociologico capace di valorizzare le contraddizioni come occasione d'assunzione della complessità per l'emersione creativa di nuove soluzioni. Il *Mediterraneo* assumerà, in questo quadro, la funzione di un luogo metodologico (gnoseologico e prasseologico) dell'attraversamento, della trasversalità tra discipline, culture e paradigmi; esso

IL MEDITERRANEO INTERIORE

diverrà il simbolo della possibilità di una riconquistata coscienza del Sacro, il cuore di un possibile rinascimento transculturale.

La *parte II* è suddivisa in due capitoli principali: il primo capitolo sarà dedicato allo studio dell'opera di Stéphane Lupasco e all'approfondimento della sua logica d'antagonismo contraddittorio quale strumento metodologico chiave per uscire dal gioco delle confrontazioni escludenti ed inaugurare un nuovo approccio gnoseologico basato sul principio di *Terzo incluso*, il secondo capitolo approfondirà invece il contesto più generale di tale confronto, gli strumenti concettuali procedenti dal nuovo paradigma scientifico e alcune proposte di teorizzazione post-moderna che verranno confrontate con l'impianto interpretativo di Lupasco. Questa parte II nel suo complesso ci permetterà di definire più specificatamente la metodologia da seguire per elaborare un paradigma gnoseologico aperto all'integrazione del Sacro, oltre che di individuare alcune nozioni filosofiche da svilupparsi in dialogica con tale metodologia.

La *parte III* si lancia “di petto” nel tentativo d'elaborazione di questo nuovo paradigma. Si tratterà di cercare un modello transdisciplinare e transculturale che apra nuove frontiere di riflessione negli ambiti di ricerca delle “scienze esatte” (fisica delle particelle, cosmologia e biologia) e nello studio dei miti e delle tradizioni religiose. Definiremo una cornice originale d'interpretazione che porrà in fecondazione mutua questi due ambiti tradizionalmente separati e contrapposti. Attraverso la logica d'antagonismo contraddittorio – della quale scopriremo nuove potenzialità interpretative non direttamente sviluppate dal suo autore (quale la nozione di *potenzialità T*) – la considerazione del pensiero esperienziale e processuale di A. N. Whitehead e l'approccio di R. Panikkar rispetto al simbolo e il mito, accetteremo la sfida lanciata da L. Duch: abbozzare la possibilità di “un nuovo illuminismo di carattere logomitico, vale a dire, massimamente critico e massimamente artistico” (*Mite i Interpretació*, 1996). La risposta a questa sfida sarà una *logomitica musicale*: un modello filosofico arricchito dalla formalizzazione logica della logica d'antagonismo (come suo strumento critico-metodologico) nel quale troverà significativamente spazio la nozione di *esperienza dell'Essere / del Sacro*; un approccio gnoseologico che seguirà una particolare *epistemologia musicale* capace d'accogliere le dimensioni a-logiche della realtà e di articolare con quelle positiviste e deterministe. Questo abbozzo paradigmatico (necessariamente perfettibile per la sua portata multidisciplinare non controllabile specialisticamente da un singolo) permetterà quantunque di definire tre tipi differenti d'esperienza d'Essere (l'esperienza *timbrica*, l'esperienza *ritmica* e l'esperienza *melodica*) di cui indagheremo le funzioni specifiche negli ambiti “esatti” suddetti (utilizzando anche strumenti concettuali “complessi” quali quello di auto-organizzazione) e nel campo delle tradizioni religiose, dando così modo non solo d'elaborare un nuovo approccio di studio nei confronti delle religioni e delle spiritualità, ma anche di prospettare l'aggiornamento di queste tre esperienze nella cornice di una nuova *secolarità sacra*. Il secondo capitolo della parte III svilupperà un'ermeneutica transculturale specificatamente adeguata ai monoteismi; essa permetterà di chiarire i ruoli e le responsabilità specifiche d'ogni tradizione abramica, ciascuna in continuità ed implicazione *sinfonica* con le altre. In questo modo porteremo alla luce la possibilità di una vocazione transculturale che non si oppone alle identità particolari, ma

che le vivifica in modo endogeno e le proietta in una “comunità di destino”: una comunità di *giusti* chiamata a costruire, a partire dall'interiorità, uno spazio mediterraneo di sviluppo societario comune.

Seguono un riassunto in lingua catalana – integrato da alcune considerazioni aggiuntive e da delle riflessioni finali –, un piccolo glossario con alcuni termini-chiave, un indice delle tavole (la maggior parte delle quali sono formalizzazioni logiche di stati e divenire dialettici d'implicazione) e la bibliografia (sviluppata per capitoli).

Le citazioni introdotte senza soluzione di continuità nel testo saranno sempre tra virgolette (“”) e nella lingua principale d'utilizzo (l'italiano) – nella parte II.1 in particolare se ne troverà, in nota, l'originale (spesso integrato da citazioni aggiuntive che approfondiscono il tema della citazione) –, mentre quelle introdotte in discontinuità col testo (citazioni che si presenteranno in *italico* e secondo margini ristretti) saranno nella lingua originale del testo oppure nella lingua della particolare versione consultata. Anche le citazioni delle scritture sacre saranno inserite in discontinuità di margini e carattere rispetto al testo principale, in questo caso, però, sempre saranno in italiano (dando tra parentesi l'originale di alcuni termini specifici). Le parole straniere utilizzate nel corso del testo saranno in *italico* (se ne offrirà spesso la traduzione in parentesi tra virgolette, nonché l'indicazione abbreviata dell'idioma), così come in *italico* saranno quei termini che si vorrà far risaltare nell'economia della frase.

Quando riferiremo il nome di una tradizione religiosa sceglieremo d'utilizzare il minuscolo (ad eccezione fatta per l'utilizzo “ideologico” del termine; es. “Occidente e Islam”). In aggiunta faremo invece un uso particolare del *maiuscolo* a inizio di parola per sottolineare ed enfatizzare la stretta relazione identificativa di un sostantivo con l'ordine dell'Essere (usiamo, per esempio, “sacro” in minuscolo per indicare in generale l'ambito riferito al sacro, mentre “Sacro” in maiuscolo come sinonimo di Essere, Dio, ecc.; lo stesso vale per altri termini quali mito e Mito, ecc.); ciò non toglie, però, che alcuni termini verranno dati in maiuscolo per adeguamento all'uso abitudinario.

Un'ultima considerazione per quanto riguarda gli strumenti di ricerca informatici utilizzati. Nell'indagine ermeneutica dei testi monoteistici (cap. III.1.14; III.1.15 e III.2) abbiamo utilizzato alcuni siti di pubblico dominio che permettono la ricerca intratestuale e per radici nella lingua originale delle Scritture (*The Quranic Arabic Corpus*, *Bible Hub* e *Peshitta New Testament*). Si tratta di strumenti esegetici particolarmente preziosi e fondamentali per il tipo di ermeneutica sviluppato, gli indirizzi dei quali riporteremo alla fine della bibliografia.

IL MEDITERRANEO INTERIORE

Parte I

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

IL MEDITERRANEO INTERIORE. UN NUOVO PARADIGMA TRANSCULTURALE

Giacomo Arnaboldi

I.1. L'IDENTITÀ EUROPEA ALLA PROVA DELL'ALTRO E DEL CONTRADDITTORIO

*Forger l'Europe nouvelle, c'est forger une nouvelle conception
de l'identité, pour elle, pour chacun des pays qui la composent,
et un peu aussi pour le reste du monde*
(Amin Maalouf, 1998)

Per troppo tempo si è pensato poter concepire l'identità per differenza e discrepanza, o al contrario, per conformità e convergenza, benché se ne cercassero sfumature e gradazioni, fatte di misti e compromessi, il prezzo finale sembrava – per così dire – incluso nelle premesse: difformità finali escludenti, uniformità ultime inglobanti. La parola “definitorio” poneva così fine all'incontro. Eppure non c'è identità che non cambi, che non sia *in processo di farsi* o in procinto di *farsi altra*; e l'identità d'Europa – identità complessa e multiforme quanto gli europei cui dovrebbe per logica appartenere – non è certo da meno.

E' vero, l'identità – e ancor più quella di un popolo o di un insieme di popoli – si costruisce sulla memoria; ma la memoria è pur sempre plurale, soggettiva, mediata e ricostruita, e a volte anche ingannevole e bugiarda. Cosa ne sarebbe dell'Europa senza i classici greci, senza la grandezza della Roma imperiale o della cristianità redentrice? Oppure senza l'universalità dell'umanesimo e il progresso tecnico-economico della modernità? E' certo; ma al prezzo di quale altra storia spesso taciuta o rimossa? Una storia nella quale, in nome dei primi, si sono perpetrate barbarie e genocidi, crociate ed occupazioni “civilizzatrici”, imposizioni ideologiche e sfruttamenti indiscriminati.

In effetti, l'identità europea si alimenta di contraddizioni che le sono consustanziali. Fagocitando sistematicamente i suoi spettri, forma nobili ideali da perseguire e modelli universali da difendere, a volte promossi pacificamente e altruisticamente, altre volte applicati nell'ignoranza o a scapito della differenza dell'altro. Se solo sapesse rendersi cosciente della contraddizione! Potrebbe assumerla, permettendosi così di *pensarsi* tra universalità e relatività, di riconoscersi culturalmente tra universalismo e relativismo!

Concepirsi nella *contraddizione*. Sarà forse questo il destino esemplare d'Europa?

A suo tempo Edgar Morin sembrava avervi riconosciuto il principio “che la organizza e che produce la sua originalità”¹. Ai suoi occhi, la difficoltà di pensare l'Europa proveniva dalla difficoltà stessa di pensare la contraddizione, di concepire l'unità nella molteplicità, “l'identità nella non-identità”.

*Si es busca l'essència d'Europa, només es troba un «esperit europeu» esvaït i asèptic.
Quan creiem que desvelem el seu atribut autèntic, ocultem un atribut contrari, no menys
europeu. Així, per exemple, Europa és el dret, però també és la força; és la democràcia, i
també és l'opressió; és l'esperitualitat, i també és el materialisme; és la mesura, però*

¹ *Pensar Europa*, Edicions 62, Barcelona, 1989, p. 29 (la traduzione è mia).

IL MEDITERRANEO INTERIORE

també és l'ubris, la desmesura; és la raó, però també és el mite, inclòs en la idea mateixa de raó²

Il nucleo dell'identità europea risiederebbe dunque, secondo Morin, in un principio *dialogico*.

El principi dialògic estableix que dues o més «lògiques» poden estar associades en una unitat, d'una manera complexa (complementària, dual i antagònica), sense que la seva diversitat es perdi en la unitat. Així, el que fa la unitat de la cultura europea no és pas la síntesi judeo-cristiana-greco-romana, és el joc no solament complementari, sinó també dual i antagònic entre aquests components, cadascun dels quals té la seva pròpia lògica: la seva dialògica³

La storia europea è aspersa o costellata da dinamiche / eventi dialogici che ne hanno forgiato l'identità culturale, politica, economica e sociale⁴. Le tendenze antagoniste che stanno alla base di tali dinamiche hanno permesso l'instaurarsi di “mulinelli storici”, processi trasformativi che segnarono il destino d'Europa.

² *Ivi*, p. 27.

³ *Ivi*, pp. 23-24.

⁴ “L'originalità della cultura europea (...) consiste nell'esser stata continuamente produttrice / prodotto di un vortice fatto di interazioni ed interferenze tra molteplici dialogiche, che hanno relazionato ed opposto: religione / ragione; fede / dubbio; pensiero mitico / pensiero critico; empirismo / razionalismo; esistenza / idea; particolare / universale; problematizzazione / rifondazione; filosofia / scienza; cultura umanista / cultura scientifica; antico / nuovo; tradizione / evoluzione; reazione / rivoluzione; individuo / collettività; immanenza / trascendenza; hamletismo/ prometeismo; chisciottismo / sanciopanzismo; ecc.” (*Ivi*, p. 99).

1.1. LA CONTRADDIZIONE INCONSAPEVOLE

L'antagonismo, forse, tra i più fondamentali e cruciali della storia europea, è quello che coinvolse e contrappose la religione alla ragione, e che diede luogo alla secolarizzazione. Si trattò di una trasformazione complessa che con l'umanesimo rivoluzionò i paradigmi fondanti, aprendo il cammino verso la modernità; una rivoluzione che però non fu fatta unicamente di "luci". I suoi *lumi* – illuminando – produssero anche ombre, nelle quali si nascose una storia contraddittoria.

E' di tale storia in parte dissidente che parleremo nelle pagine che seguono.

La separazione tra la sfera religiosa e quella politica fu frutto di secoli di gestazione antagonista tra Papi e Imperatori, raggiungendo il suo apogeo nel XVI-XVII secolo. Con l'umanesimo rinascimentale, l'uomo diviene la misura di tutte le cose, il riferimento, la ragione dell'universo. Di fronte alla decadenza morale del clero, la fonte di legittimazione dell'ordine mondano viene definitivamente sottratta alla religione e posta al di fuori d'essa. Tale processo non poteva avvenire attraverso una mera eliminazione dei valori cristiani, giacché l'orizzonte morale della cristianità rappresentava il riferimento culturale condiviso dalla società tutta, la comune visione del mondo. Avvenne quindi un processo graduale e complesso di secolarizzazione dell'etica cristiana, trasformazione che ne determinò un'impercettibile ma cruciale metamorfosi. La sua *razionalizzazione* coincise, infatti, con una polarizzazione dei valori che la caratterizzavano attorno alla *centralità* della nozione d'*individuo* (i suoi diritti e le sue libertà), in detrimento della dimensione sociale e collettiva (e delle responsabilità corrispettive) che caratterizzava di pari diritto la visione cristiana.

Ma la cosa forse più significativa, è che *non si verificò* (come invece si credette) il decantato abbandono del riferimento ad una realtà assoluta. Il fondamento divino e l'orientamento trascendente della vita sociale vennero in realtà sostituiti: era la Ragione il nuovo assoluto, la nuova trascendenza. Se tale Ragione trovava il suo fondamento nella coerenza logica ritenuta sufficiente per spiegare integralmente la realtà, la natura lo trovava nelle leggi meccaniche e deterministiche che su quella si costituivano, allo stesso modo in cui la scienza – emancipandosi dalla filosofia ed associandosi alla tecnica – si fondava sulla verifica sperimentale e la prevedibilità razionale.

Si verificò un fenomeno che ospitò in sé un'*inconsapevole contraddizione*, quella che si instaura tra un principio manifesto, razionale e laico, ed un principio occulto, mitologico e religioso. Il nuovo mito: quello del Progresso senza fine. La nuova religione: quella della Salvezza terrestre⁵. Così, in nome del nuovo dio, si conquistarono terre e si soggiogarono popoli.

Un'ulteriore proiezione inconsapevole del Sacro sembrò prodursi con la formazione degli Stati-nazione: la madre-patria divenne il nuovo fondamento dell'identità, l'identificazione che trascende l'individualità, principio di fedeltà che sostituì la cristianità o con cui si alleò ideologicamente⁶.

⁵ Cfr. *Ivi*, p. 72.

⁶ "Com ja havia remarcat Arnold Toynbee (1964), la Nació esdevingué Religió perquè va fer recaure sobre ella la fidelitat submissa a la Cristiandat i, afegirem, perquè va ampliar d'una manera mitològica la vinculació afectiva a la família, de manera que la religió nacional es va convertir en la religió dominant de l'Europa occidental, abans d'escampar-se per tot el món" (*Ivi*, p. 43).

IL MEDITERRANEO INTERIORE

Tale fenomeno portò alla definizione di una Ragion di stato che sembrava raccogliere in sé le spinte nazionali di una logica individualistica legittimata “razionalmente”. La rivendicazione nazionalista – pur permettendo la positiva auto-determinazione dei popoli – nell'atto di allearsi con la forma istituzionale dello stato-nazione, disegnava necessariamente una contrapposizione all'alterità esterna, omogeneizzando al contempo le differenze politiche e culturali interne attorno ad una visione dominante ed egemonica⁷.

Era questa una cristallizzazione dell'identità che – associandosi con l'idea della superiorità biologica (di una civiltà o di una razza) – era destinata a produrre i peggior crimini della storia europea (tra cui il colonialismo ed il nazismo)⁸.

La rivoluzione paradigmatica e contraddittoria della Ragione produsse infine la sua ultima estensione esemplare: la modernità capitalista. Il sistema economico-finanziario venne infatti a costituirsi su di una nuova giustizia ed una nuova equità, quest'ultime non più misurate attraverso un'ottica etica trascendente capace di fornire un senso evolutivo alla storia dell'umanità, ma su di una logica la cui razionalità, basata sull'interesse, la massimizzazione e la profittabilità, era puramente utilitaristica ed individualistica.

La modernità occidentale mostra così essere l'incarnazione della contraddizione europea. I suoi stessi principi fondanti, nella loro altezza ed universalità, albergano inconsapevolmente il principio della contraddizione: cosa significano infatti i diritti e le libertà dell'uomo senza definirne gli argini etici e le responsabilità? Non divengono forse il diritto e la libertà egemonica del più potente o della maggioranza (ossia la negazione del diritto e della libertà di sottrarvisi)? La democrazia maggioritaria, non è essa stessa una contraddizione in termini? Questo principio di funzionamento non ha forse condotto alla subordinazione della *res publica* agli interessi politici ed economici di pochi? E l'uguaglianza di fronte alla legge, non si trasforma forse in una disuguaglianza di trattamento quando si trova alle prese con i privilegi politici o culturali?

Ciò nonostante – ne siamo convinti – il destino condiviso dall'Europa è quello di generare una nuova esemplarità, un nuovo Rinascimento, una neo-modernità, e questo attraverso la capacità “a venire” di assumere *consapevolmente* la contraddizione, e perciò stesso d'*assumere l'alterità nella sua identità*; la propria alterità, l'alterità dell'altro e l'alterità assoluta.

Ma facciamo un passo alla volta.

⁷ Si tratta di un certo tipo di identificazione ideologico-identitaria che raggiunge l'apogeo della perversione associandosi con l'etnicità. Il sionismo è un esempio di tal tipo di nazionalismo etnico.

⁸ La stessa trasplantazione dello stato-nazione nell'ex-impero ottomano portò con sé un modello che favoriva le opposizioni etnico-religiose e una concezione omogenea dell'identità, questo facilitò la concentrazione egemonica del potere politico in “gruppi di solidarietà” (*açabiyya*), aprendo così la strada alla formazione dei “moderni” regimi autoritari.

1.2. LA RIVOLUZIONE LOGICA

Il XX secolo ha visto l'avvento silenzioso di un nuovo cambiamento di paradigmi, una rivoluzione epistemologica destinata a sconvolgere le certezze acquisite e ad aprire orizzonti in precedenza impensabili⁹. Nel 1901 Max Planck dovette riconoscere – non senza un'iniziale perplessità – che la *discontinuità* era la caratteristica fondamentale dell'energia e della realtà microfisica. Secondo la sua scoperta, l'energia possiede una struttura discreta e discontinua: il *quantum* (da cui il nome della meccanica quantistica e della fisica omonima).

L'*inconcepibile* entrava nel dominio della scienza: tra due punti non v'è nulla, un vuoto impensabile, inammissibile per la razionalità comune, ma previsto matematicamente e dimostrato sperimentalmente. Sebbene non si colse completamente la portata rivoluzionaria di tale scoperta, una sua prima conseguenza fu quella di mettere in discussione l'idea di “continuità” e così anche, implicitamente, la nozione ad essa contigua di “progresso continuo o indefinito”.

Con il principio d'esclusione di Pauli (1925), la fisica quantistica riconosce l'*individualità*, la *singularità* e la *differenza* come i principi base della vita e dell'organizzazione biologica. Il principio d'*indeterminazione* di Heisenberg (1927) scardina la validità assoluta del determinismo così come il carattere assoluto di qualsiasi nozione d'*oggettività*: il soggetto “conoscitore” condiziona le proprietà dell'oggetto che studia; l'incertezza e l'indeterminazione s'installano quindi alla base stessa della complessità del reale. Inoltre, grazie ai teoremi di Gödel, lo *sconosciuto* e l'imprevedibile entrano definitivamente a far parte della scienza.

Quarant'anni dopo, il teorema di Bell obbliga l'abbandono della restrizione classica alla sola causalità “locale”. Un nuovo concetto fa irruzione nella fisica, quello della *non-separabilità*: due entità quantistiche che hanno precedentemente interagito, continuano ad interagire indifferentemente dalla loro separazione e dalla distanza che le divide. Tale concetto (confermato sperimentalmente da Alain Aspect nel 1982) presuppone l'esistenza di un sistema di correlazione e d'unità ad una scala differente, ad un “livello di realtà differente” (B. Nicolescu); esso apre a delle conseguenze epistemologico-ontologiche oggigiorno ancora poco esplorate.

Se il pensiero filosofico-antropologico moderno è in parte riuscito a raccogliere la sfida rivoluzionaria lanciata da tali nozioni (mettendo in questione per esempio la logica deterministica, elaborando nuove strategie etnografiche, formulando l'idea di relativismo culturale o quella di “pluralismo della verità”, ecc.), le loro implicazioni più profonde, che rivoluzionano la stessa struttura logica del pensiero classico abituale, sono ancora in gran parte misconosciute o poco comprese.

Stéphane Lupasco è tra i primi a rendere esplicite le conseguenze logiche ed ontologiche della fisica quantistica. L'acquisizione teorico-sperimentale fondamentale, secondo la quale il *quantum* si presenta come una congiunzione di valori contraddittori (onda e corpuscolo, continuo e discontinuo, omogeneo ed eterogeneo) implicava l'esigenza di un'*altra logica*, una logica che superasse le limitazioni della logica classica. Secondo quest'ultima infatti, una cosa non può essere

⁹ Si presenteranno qui, in maniera sintetica, alcune nozioni che verranno approfondite nella parte II.

IL MEDITERRANEO INTERIORE

contemporaneamente caratterizzata da un aspetto (A) e dall'aspetto contraddittorio (non-A); tale possibilità trasgredisce l'assioma aristotelico del terzo escluso (“non esiste un terzo termine T che sia contemporaneamente A e non-A”).

Lupasco allarga il dominio della logica classica e del principio di non-contraddizione, prendendo al contempo le distanze dalla dialettica hegeliana. Secondo la *logica del contraddittorio* che egli sviluppa, la logica classica non è altro che “un caso particolare ed ideale, polare ed impossibile della logica dinamica del contraddittorio”¹⁰, giacché secondo la sua logica estesa una non-contraddizione è sempre relativa (alberga sempre un minimo di contraddizione). Ma non solo: esiste un Terzo termine che è contemporaneamente A e non-A, non però come la sintesi di tesi ed antitesi, non come la conciliazione dei contrari, ma al contrario come una loro unione dinamica più profonda e di tipo sistemico. Non una nuova identità omogenea, ma una contraddizione inclusiva.

Secondo Basarab Nicolescu, la logica del *terzo incluso* si chiarifica completamente una volta introdotta la nozione di “livelli di realtà”: “il Terzo dinamismo, quello dello stato T, si esercita ad un'altro livello di Realtà, laddove ciò che appare come separato (onda o corpuscolo) è in effetti unito (quantum), e ciò che appare come contraddittorio è percepito come non contraddittorio”¹¹.

Lupasco elabora una vera e propria logica formale il cui sviluppo *ortodialettico aperto* è capace di rendere conto della logica complessa della realtà e di un principio teleologico inscritta in essa¹².

Egli individua nel tessuto del reale due tendenze contraddittorie fondamentali: una tendenza *omogeneizzante* (che rende conto della materia macrofisica) ed una tendenza *eterogeneizzante* (che sembra spiegare invece i sistemi biologici) (Cfr. parte II). La loro interrelazione dinamica e dialettica è alla base di ogni fenomeno reale. Per spiegare tale dinamica, elabora due nozioni – conseguenze dirette del principio d'indeterminazione di Heisenberg –, il concetto d'*attualizzazione* e quello di *potenzializzazione*. In ogni processo, l'attualizzazione avviene contemporaneamente alla potenzializzazione della tendenza o energia contraddittoria, e viceversa; tuttavia un'attualizzazione (o una potenzializzazione) assoluta è impossibile, essa è sempre relativa, essa alberga sempre necessariamente in se stessa un residuo contraddittorio. Lupasco elabora quindi il *principio d'antagonismo* sul quale fonda una “onto-logica” del contraddittorio, nozione che sembra inficiare il principio stesso d'identità.

Une énergie, un dynamisme, un événement quelconque implique toujours une énergie, un dynamisme, un événement antagonistes, et tels que l'actualisation, essentiellement relative de l'un, potentialise relativement l'autre. Une contradiction

¹⁰ Stéphane Lupasco, *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie*, Hermann et Compagnie, Paris, 1951, p. 18 [la traduzione è mia] (Cfr. Jacques Chatau, *Épistémologie et Transculturalité. Le paradigme de Lupasco*, Tome 1, L'Harmanattan, Paris, 2009, p. 70).

¹¹ *La transdisciplinarité. Manifeste*, Éditions du Rocher, Monaco, 1996, p. 44. “La discontinuité qui s'est manifestée dans le monde quantique se manifeste aussi dans la structure des niveaux de Réalité” (*Ivi*, p. 35). Il passaggio da un livello di Realtà a un altro determina una “rottura delle leggi e dei concetti fondamentali”, il che pregiudica per esempio qualsiasi tentativo d'elaborare una teoria unificata dei campi.

¹² Cfr. J. Chatau, *Épistémologie et Transculturalité...*, *op. cit.*, p. 75.

L'IDENTITÀ EUROPEA ALLA PROVA DELL'ALTRO E DEL CONTRADDITTORIO

*dynamique immanente demeure ainsi irréductible, quelle qu'en soit la ténuité, et comme gardienne de leur existence*¹³

Esiste però un terzo stato T che tende verso una compensazione antagonista, “verso una sistematizzazione energetica ad equilibrio simmetrico”¹⁴, uno stato “né potenziale, né attuale”¹⁵ che unifica a un livello differente la contraddizione, senza però ridurla o eliminarla. Si tratta di un terzo incluso logico (o sopra-logico) che rende conto della realtà quantistica, e che permette d'avanzare una relazione *isomorfa* tra quest'ultima ed il *sistema psichico*. In effetti, la logica del *terzo incluso* è una “logica dell'esperienza” che non solo include il soggetto nello studio della realtà, ma che riammette l'*esperienzialità* (o, come dice Lupasco, l'*affettività*) nella scienza. Una logica che è capace di prevedere la *consapevolezza* umana, capace di riammettere a pieno titolo l'*etica* nello studio scientifico, capace di avanzare una visione *ri-unificata* del mondo, nella quale il Sacro, l'affettività e la creatività sono nuovamente ri-inclusi (cfr. parte II).

E' su tale terza via che è possibile sviluppare una visione scientifica che attraversa le discipline (*transdisciplinarietà*) e che riammette consapevolmente il Sacro come “ciò che non si sottomette ad alcuna [semplice] razionalizzazione”¹⁶; come l'equivalente, nello spazio interiore, di ciò che è il vuoto quantico nello spazio esteriore¹⁷. Lo statuto contraddittorio del Sacro viene quindi riammesso come *realtà significativa*, come un termine non più eludibile da un'ottica complessa del reale. Il concetto di razionalità è quindi allargato ed aperto all'incontro del *Tutt'Altro*.

La *logica del Terzo incluso* permette di superare i dualismi esclusivi e nocivi, è particolarmente proficua per esempio in ambito sociale, politico e culturale. Non più il principio d'esclusione: tradizione o modernità, universalismo o relativismo, unione o separazione, destra o sinistra, occidentalizzazione o islamizzazione, noi o gli altri. Ma un'altra possibilità, una Terza possibilità: né l'una, né l'altra, eppur entrambe.

E' secondo questa logica e secondo tale *altra* possibilità che riteniamo possibile e necessario pensare l'Europa dal punto di vista della sua duplice vocazione politica e culturale.

¹³ Stéphane Lupasco, *Les trois matières*, Julliard, Paris, 1960, p. 180.

¹⁴ *Ivi*, p. 99.

¹⁵ S. Lupasco, *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie*, Le Rocher, Paris (1951) 1987, p. 10.

¹⁶ Basarab Nicolescu, *Le sacré aujourd'hui*, Le Rocher, Monaco, 2003, p. 95.

¹⁷ *Ivi*, p. 96.

IL MEDITERRANEO INTERIORE

1.3. LA PROBLEMATIZZAZIONE CONTRADDITTORIA

L'Europa oggi si trova di fronte ad una duplice sfida identitaria: politica e culturale. La definizione dell'una è strettamente collegata a quella dell'altra, e viceversa. La posta in gioco non è solo il futuro e la fisionomia di un assetto istituzionale, ma anche l'elaborazione di politiche sociali e culturali comuni che sappiano rispondere alle sfide multiculturali interne ed internazionali.

Il mutato panorama sociale e culturale delle società europee, così come il carattere transnazionale che ha assunto l'emigrazione e la connettività internazionale determinata dalla globalizzazione, esigono nuove risposte che sappiano commisurarsi alla complessità delle situazioni e che sappiano cogliere l'Europa all'interno di progetti di civiltà più vasti.

D'altra parte, le politiche estere d'Europa (e quelle mediterranee in particolare) sono strettamente legate allo sviluppo delle sue politiche interne. Quale *chance* ha infatti l'Europa di incidere sulle relazioni euro-mediterranee e sulla risoluzione dei conflitti nella regione, senza un'unità di consenso comunitario? Che prospettive e soluzioni internazionali può essere capace d'offrire, quando ancora non ha saputo risolvere l'incapacità nel gestire e rispondere intelligentemente alla sua stessa frammentazione interna politica e culturale?

Eppure, se c'è un'attitudine che *non giova* all'Europa, *non* è di certo la sua tendenza all'autocritica e alla problematizzazione, quanto invece l'atteggiamento opposto, la convinzione illusoria e più generalmente "occidentale" di possedere soluzioni predefinite ed esportabili. In realtà, è proprio la *razionalità problematizzatrice* d'Europa ciò che l'ha salvata a più riprese dall'inconsapevolezza delle sue contraddizioni, che le ha permesso di sviluppare una coscienza autocritica produttrice d'originalità e una fisionomia identitaria in continua formazione.

Orbene, così come la *problematizzazione* si costruisce dia-logicamente su delle logiche antagoniste, così l'identità europea ed il suo divenire trasformativo – che su quella si sostentano¹⁸ – emergono esattamente attraverso il gioco antagonista di tendenze reciprocamente contraddittorie.

Da una parte ritroviamo un dinamismo eterogeneizzante, che tende alla frammentazione, alla relativizzazione, alla rivendicazione dell'alterità e della pluralità. Tale dinamismo si manifesta a livello politico-istituzionale, per esempio, nella rivendicazione *nazionalista*, a livello della gestione della diversità culturale invece nella tendenza *multiculturalista*.

Dall'altra un dinamismo omogeneizzante, che tende all'uniformità, all'indifferenziazione, all'universalismo riduttore e all'appiattimento dell'alterità. Tale secondo dinamismo si mostra a livello politico-istituzionale nella tendenza *centralista*, e a livello della gestione della diversità culturale nel modello *assimilazionista*.

Dal momento in cui un dinamismo in quanto tale alberga sempre in sé un dinamismo contraddittorio irriducibile (cfr. *supra*), potremmo dire che il nazionalismo – mentre predica l'eterogeneità rispetto all'esterno – alimenta un dinamismo identitario omogeneizzante al suo interno. Per esempio, a livello statale, lo *stato-nazionalismo* esalta l'omogeneità dell'identità nazionale patriottica (e quindi anche una politica istituzionale centralista) di contro all'eterogeneità

¹⁸ Cfr. E. Morin, *Pensar Europa, op.cit.*, pp. 99-101.

L'IDENTITÀ EUROPEA ALLA PROVA DELL'ALTRO E DEL CONTRADDITTORIO

delle nazioni che invero la costituiscono; così facendo potenzializza la tendenza eterogeneizzante interna (regionale-nazionalista) che quindi si “radicalizza” come *coscienza nazionalista*. Ovviamente, si devono distinguere gradi differenti e fisionomie variabili in queste ultime spinte d'eterogeneizzazione (indipendentista, federalista, autonoma, ecc.); ogni dinamismo è infatti animato da dinamismi interni differenzianti.

Questo tipo di dinamica sistemica genera un'*ortodialettica aperta* della *complessità* che attraversa più livelli (dal livello locale, passando per il provinciale, regionale, nazionale, statale, macroregionale fino a livello europeo). Lo stesso processo di definizione istituzionale dell'Europa è caratterizzato infatti dall'antagonismo delle due tendenze: una che spinge verso l'idea di un intergovernamentalismo che conduce ad una federazione di stati politicamente frammentata, l'altra verso quella di un super-stato federale centralizzato e politicamente “uniformizzante”¹⁹.

Cosa significherà allora applicare la logica del terzo incluso al progetto di definizione politico-istituzionale d'Europa? In che modo possiamo pensare una soluzione che unisca le due tendenze garantendo al contempo “la giustezza” d'ambidue le vocazioni contraddittorie?

Già Jacques Derrida (*L'autre cap*, 1991) aveva affermato che l'Europa non doveva “dispersersi in un polverone di province”, però neppure accettare “un'autorità centralizzatrice” che controllasse e uniformasse i discorsi e le pratiche con un filtro unico d'intelligibilità, riducendoli ad un insieme prestabilito di norme. “Né il monopolio, né la dispersione”, era – a suo avviso – la sfida europea²⁰.

Lo stesso Edgar Morin aveva in effetti individuato la *gestazione europea* “non di una Supernazione, ma di una Metanazione”²¹; ossia d'un assetto istituzionale unificante che superasse – ma al contempo garantisse – l'eterogeneità delle nazioni.

Tuttavia, un'autorità che si definisce “oltre” (*meta*) le nazioni – ma che al contempo sia garante dell'espressione della loro specificità – non può essere solamente metanazionale, deve essere anche *transnazionale*. Il suffisso *trans*, infatti, assicura al contempo il superamento – la “*trascendenza*” – rispetto al termine a cui è applicato, così come l'attraversamento delle sue declinazioni eterogenee, vale a dire una *trasversalità* disegnata tra di esse.

Il *trans*-nazionalismo rappresenta quindi la terza via che permette il superamento di un “stato-nazionalismo” applicato ora a livello statale (intergovernamentalismo), ora a livello europeo (modello di super-stato centralizzato); ne permette il superamento nel momento in cui li garantisce entrambi attraversandoli. E' necessario infatti pensare una forma istituzionale in cui le due tendenze non siano percepite come contrarie ed escludenti; al contrario, essa dovrà assumere, rinforzare ed intensificare la loro coesistenza contraddittoria: un'Europa che promuova le autonomie e l'eterogeneità nazionali, ma al contempo più forte nell'esigere la loro convergenza verso un progetto comune; un sistema complesso in cui le autonomie siano più marcate tanto quanto più condivise siano le politiche europee di sviluppo e gestione comune. Solo insistendo su una tendenza si può

¹⁹ Cfr. Ulrich Beck, *European cosmopolitanism, cosmopolitan Europe*, in Kevin Robins (curatore), *The challenge of transcultural diversities*, Council of Europe Publishing, 2006.

²⁰ *El otro cabo. La democracia, para otro día*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1992, pp. 37-38.

²¹ E. Morin, *Pensar Europa*, op. cit., p. 143.

IL MEDITERRANEO INTERIORE

pensare di insistere parimenti sull'altra (e viceversa), solo proseguendo quindi sulle due vie contemporaneamente si potrà avere qualche *chance* di dar vita ad un'Europa unita nella diversità.

Per far questo sarebbe particolarmente fecondo oggi in Europa, passare da un paradigma *stato-nazionale* ad un paradigma *trans-nazionale*. Il transnazionalismo aiuterebbe a fluidificare le separazioni tra stato e stato attraverso il riconoscimento delle nazioni, migliorando inoltre i progetti di sviluppo trans-statali. Si tratterà allora di aprirsi anche ad una costruzione “dal basso”, appoggiando un duplice movimento già in atto: l'approfondimento delle identità locali e del radicamento territoriale da una parte, la proliferazione dei legami transnazionali tra individui e collettività che condividono progetti comuni dall'altra (si pensi per esempio al crescente ruolo della società civile e delle ONG). Il sistema istituzionale dell'Europa a venire dovrà quindi essere capace di assumere l'eterogeneità di tale realtà, e al contempo far assumere ad ogni stato come ad ogni nazione la sua *responsabilità* nei confronti degli altri e rispetto al progetto comune che è l'Europa.

E' necessaria allora la venuta di un *nuovo pensiero politico*, che integri le iniziative dall'alto con le spinte dal basso attraverso una rinnovata coscienza etica della pluralità, che sappia anche pensare al di là dei dualismi binari e delle contrapposizioni escludenti, al di là dell'apparente contraddizione tra forze disgregatrici e forze centralizzatrici; che faccia questo – però – non elaborando false mediazioni o compromessi insipidi, ma prendendosi carico delle esigenze espresse intimamente dalle parti contrarie. Un pensiero politico capace di questo è un pensiero *trans-politico*, un pensiero che attraversa le ideologie politiche e che le supera, un pensiero capace di integrare l'*etica* nella sua visione e nella sua pratica politica.

Non è forse un'attitudine politica *etica*, quella che riconosce la diversità dell'altro e degli altri, e che al contempo ne sollecita la solidarietà?

Un pensiero politico etico è in effetti quello capace di appropriarsi al contempo della vocazione universalista e delle rivendicazioni relativiste.

Non bisogna inoltre dimenticare che il concetto stesso di *nazione* possiede, oltre a un chiaro significato politico, anche un significato *culturale* tendenzialmente omogeneizzante. Per questo è necessario sviluppare e promuovere una coscienza collettiva dell'*eterogeneità culturale* e fomentare il suo conseguente riconoscimento politico. Solo a partire da tale presa di coscienza sociale e politica si può sperare di sviluppare un sistema istituzionale che rifletta realmente l'*eterogeneità nazionale* degli stati e dell'Europa.

Il transnazionalismo d'Europa dovrà quindi necessariamente essere accompagnato da una politica *transculturale*. Edgar Morin sembra esserne consapevole quando propone l'idea di una metanazione garante delle eterogeneità nazionali: tale garanzia è possibile – a suo avviso – nel momento in cui l'Europa si riconosce al contempo anche come “provincia”, ossia nel *relativizzarsi* culturalmente, nel relativizzare un'idea omogenea e centralizzante di universalità. “L'Europa deve metamorfizzarsi in Provincia e Metanazione al tempo stesso”²².

L'Europa è chiamata a divenire un'entità che attraversa e gestisce i rapporti tra gli Stati e le Nazioni, e in seno a queste tra le varie identità culturali regionali e sub-regionali (linguistiche,

²² E. Morin, *Pensar Europa, op.cit.*, p. 156.

L'IDENTITÀ EUROPEA ALLA PROVA DELL'ALTRO E DEL CONTRADDITTORIO

etniche, confessionali, ecc.), la sua vocazione dovrà essere allora oltre che transnazionale anche transculturale, per garantire il diritto alla diversità nello spazio di un progetto di civiltà comune.

In effetti, l'inadeguatezza del paradigma dello stato-nazione nei confronti di realtà culturalmente eterogenee si è resa particolarmente manifesta, per esempio, nel caso dell'Europa dell'Est, laddove l'autodeterminazione dei popoli ha portato a sanguinose guerre etniche. La costruzione dello stato-nazione nella regione, richiese, infatti, l'eliminazione strategica dell'antica complessità culturale, a favore di un'ottica istituzionale dell'omogeneo che portò alla creazione di minoranze intrecciate in una continua "riscrittura conflittuale" dei confini.

Il caso dell'Est europeo conferma il carattere controproducente di un modello politico istituzionale – quello dello stato-nazione – incapace di pensare l'eterogeneo nell'unità e l'omogeneo nella diversità. Esso rappresenta quindi un esempio dal quale l'Europa dovrebbe trarre lezione e partito per uscire dal suo euro-centrismo "occidentale" ed assumere in maniera produttiva ed innovatrice la differenza "euro-orientale". Quale contributo culturale e politico può offrire infatti l'esempio dell'esperienza multiculturale dei Balcani – anche nella prospettiva di future integrazioni europee – se non quello di aiutare l'Europa a riflettere autocriticamente sui suoi stessi modelli di gestione della diversità culturale?

Le attuali politiche statali relative a tale gestione oscillano infatti tra il modello *assimilazionista* e quello *multiculturalista segregazionista* – riconducibili sommariamente (e con diverse varianti) al caso francese e a quello inglese. In entrambi i casi ci si trova di fronte all'inadeguatezza problematica del modello accompagnata dalla sensazione della diversità culturale come una minaccia. Nel primo caso – quello *assimilazionista* – viene appoggiata una certa omogeneizzazione dell'identità e dell'alterità; tale politica è accompagnata da un mancato riconoscimento del diritto all'espressione pubblica della diversità culturale in nome di un universalismo laico-centrico che – a conti fatti – si rivela incapace di assicurare la coesione sociale e l'uguaglianza effettiva di trattamento. Nel secondo caso invece (quello *multiculturalista segregazionista*) l'eterogeneità culturale è riconosciuta assieme ad alcuni diritti comunitari, ma in nome di un relativismo culturale di carattere "essenzialista" fondamentalmente "disgregazionista", modello sovente generatore di derive comunitariste dovute all'incapacità di formulare un progetto civile condiviso e partecipativo.

Sia che si consideri il nucleo della problematizzazione identitaria europea dal punto di vista politico-istituzionale, che da quello delle politiche socio-culturali, una medesima necessità si impone: quella di rispettare la diversità e al contempo chiamare all'unità, quella dunque di *cogliere la contraddizione* su di un nuovo livello teoretico ed interpretativo.

Il paradigma da sviluppare ha dunque una doppia faccia. La logica del *Terzo incluso* ne rivela l'unità più profonda e ne sottolinea il fondamento sacro; così facendo riafferma la complessità del reale e la sua *non-separabilità* intrinseca.

Bisogna inoltre tenere presente che cambiare il paradigma con il quale interpretiamo la realtà, significa già *cambiare la realtà* – è una conseguenza irriducibile del principio d'indeterminazione di Heisenberg applicato isomorficamente alla contraddittorialità della psiche (se l'atto di conoscere

IL MEDITERRANEO INTERIORE

condiziona il comportamento dell'oggetto di conoscenza, il cambiamento nel *modo* di conoscere condizionerà la stessa realtà conosciuta).

Lo sviluppo di una nuova attitudine politica transnazionale e transculturale non solo è urgente per la società europea, ma può avere applicazioni decisive anche a livello euro-Mediterraneo. Si immagini per esempio la potenzialità che tale paradigma potrebbe avere – se ben sviluppato – nella risoluzione del conflitto israelo-palestinese, o nella formazione di una regione euro-mediterranea coesa e al contempo rispettosa dell'eterogeneità culturale.

Prima però di poter aspirare a tanto, l'Europa dovrà saper assumere integralmente e responsabilmente la sua problematizzazione contraddittoria: concepire l'unità nella diversità, riscoprire l'identità nell'alterità, formulare l'universalità nella relatività – è questa la nuova sfida dell'esemplarità europea, il risveglio della sua vocazione metamorfica.

*És justament l'exigència vital de salvar la seva identita, la que demana a Europa una nova metamorfosi*²³

²³ E. Morin, *Pensar Europa*, op. cit, p. 54.

1.4. L'ALTRO AD-VENIRE

Il “disincanto del mondo” messo in luce da Max Weber, o il “tramonto dell'Occidente” indicato da Oswald Spengler, furono dei presagi di una crisi a venire, il segno di una decadenza inavvertita ma inesorabile della modernità. In effetti, il mondo d'oggi sembra esser divenuto incapace di darsi un senso ed una vocazione sincera: intrappolato in pseudo-ideali di “progresso” e di liberismo indiscriminato – che lo hanno portato al consumismo incosciente, al materialismo cronico e all'esaltazione della profittabilità individualista – esso si trova oramai contrassegnato da un freddo meccanicismo privo di prospettive etiche e da uno sfruttamento inconsapevole della natura, nonché relegato all'oggettivazione mercificata delle relazioni sociali e a un sistema capitalistico a-solidale.

Mi si rimprovererà forse di guardare solo un lato della medaglia; in effetti, non si possono dimenticare le grandi conquiste della modernità come la democrazia e i diritti dell'uomo. Tuttavia, anche quest'ultime appaiono oggi in crisi: la prima sembra aver smesso d'essere un principio di partecipazione collettiva per divenire invece uno strumento tecnico, oltre che una forma di governo predefinita ed esportabile; i secondi hanno mostrato la loro specificità “occidentale” (liberalistica) e la conseguente impotenza operativa in contesti culturali e di civiltà differenti.

Furono diversi gli intellettuali che nel secolo passato segnarono la crisi della cultura europea, da Georg Simmel a Edmund Husserl, da Paul Valéry a Martín Heidegger²⁴, senza che questo sembrasse però poter intaccare l'orgoglio paternalistico ed il sentimento vanaglorioso d'autosufficienza della “grande civiltà europea”. Eppure oggi, quella che sembrava una consapevolezza intellettuale ed elitaria, è sempre più una presa di coscienza condivisa da una collettività via via più ampia: l'Europa ha perso definitivamente la sua posizione centrale nel mondo, la globalizzazione e le emigrazioni internazionali l'hanno risvegliata bruscamente dal suo autocompiacimento culturale, la storiografia e gli studi post-coloniali la rendono di volta in volta più cosciente delle sue gravi responsabilità storiche, la stessa ingiustizia sociale e le condizioni di vita asimmetriche di cui soffrono non solo i continenti ad essa contigui, ma anche le frange sociali interne asimmetricamente colpite dalla crisi economica, sono di fatto davanti agli occhi di tutti.

E' giunto forse il momento *kairotico* (opportuno) per il cambio e la metamorfosi, così come molti intellettuali europei hanno negli ultimi decenni auspicato²⁵? E' forse nostra responsabilità innescare la discontinuità di tale momento perché la trasformazione prenda piede?

Trans-formazione: il passaggio da una forma ad un'altra – o meglio – l'attraversamento della discontinuità tra processi differenti di formazione. L'attimo della trasformazione è la cesura che rompe la rassicurante regolarità dell'identità, che spezza la causalità deterministica del passato (la sua ripetizione) per inserirvi la singolarità e la differenza dell'avvenire. E' il momento che introduce una discontinuità nel tempo, permettendo l'irruzione dello sguardo auto-critico, della memoria

²⁴ Cfr. Heidrun Friese, *La otredad de Europa*, Política y Sociedad, Vol. 41 Núm. 3, 2004, pp. 101-103 (in rete: <http://revistas.ucm.es/cps/11308001/articulos/POSO0404330099A.PDF> [consultato l'11/09/2010]).

²⁵ Si confronti anche Meter Sloterdijk, *Si Europa despierta (Falls Europa erwacht)*, Pre-Textos, Valencia, 2004.

IL MEDITERRANEO INTERIORE

responsabile, della *ri-appropriazione critica del passato e dell'identità*, ciò che Derrida indica come il dovere d'Europa di “ri-identificarsi”²⁶.

Tale ripensamento critico dell'Europa è difatti necessario perché essa “si ritrovi” *ri-creandosi*, perché ritrovi la sua vocazione d'*esemplarità* e d'*universalità*, dando però ad esse una forma assolutamente originale, assolutamente *altra* e (apparentemente) *contraddittoria*.

*La idea de una punta avanzada de la ejemplaridad es la idea de la idea europea, su eidos, a la vez como arjé: idea de comienzo, pero tambien de mando (...) y como telos: idea del fin, de un límite que lleva a cabo o pone un término, al final del acabamiento, en el objetivo de la terminación*²⁷

E' paradossalmente nella coscienza stessa dell'inadeguatezza di tale idea d'esemplarità, della sua idealità illusoria, che l'Europa può ritrovare oggi giorno la sua rinnovata esemplarità. L'attimo della crisi e dell'autocritica permette infatti l'acquisizione di una consapevolezza che permette la *scelta*, la scelta di *farsi altro*, la trasformazione²⁸. Trasformarsi significa scoprire contraddittoriamente l'alterità nell'identità, giacché la *metamorfosi* accoglie sì – nella formazione – l'*oltre* della forma, l'*aldilà* dell'identità, ma *come fosse propria*, come fosse un'identità ritrovata che si era creduta nascosta, e a volte come un'alterità potenziale – e originaria – della propria stessa identità.

In tale atto di riappropriazione di sé, l'*altro* diviene lo *specchio* nel quale – maturando la propria stessa alterità – ci si *riconosce*, conoscendo se stessi non solo “di nuovo”, ma persino rinnovati.

La *neo-esemplarità* dell'identità europea verrebbe quindi a coincidere contraddittoriamente con una prassi autocritica che ne recuperi gli spettri e gli aspetti criticabili, un'attitudine che apra la sua “monoliticità” all'eterogeneizzazione e all'alterità. Una *decentralizzazione* dunque possibile solo a partire dalla *differenza dell'altro*: dalle *ragioni* dell'altro, dalla *storia* e *cultura* dell'altro. La venuta di una tale consapevolezza collettiva sarà possibile solo con un'attenta riformulazione dell'educazione, dei suoi strumenti metodologici e dei suoi contenuti principali.

La crisi dell'esemplarità europea è legata però strettamente ad un'altra (eppur medesima) crisi: la crisi dell'*universalità*, dell'*idea europea d'universalità* – idea e vocazione che ha animato una certa sua “capitalità” (economica e culturale).

*La cultura europea está en peligro cuando esa universalidad ideal, la idealidad misma de lo universal como producción del capital, se encuentra amenazada*²⁹

²⁶ *El otro cabo...*, op. cit., p. 63.

²⁷ *Ivi*, p. 27.

²⁸ “La toma de conciencia, la reflexión mediante la cual, recuperando el conocimiento, se reencuentra su «sentido» (*Selbst-besinnung*), esta reconquista de la identidad cultural europea como discurso *capital*, ese momento del despertar se ha desplegado siempre, en la tradición de la modernidad, en el momento y como el momento mismo de lo que se llamaba la *crisis*. Es el momento de la decisión, el momento del *krínein*, el instante dramático de la decisión todavía imposible y suspendida, inminente y amenazadora” (*Ivi*, pp. 31-32).

²⁹ *Ivi*, p. 55. L'autore utilizza qui il termine “capitale” (a partire da Paul Valéry in *La liberté de l'esprit*) riferendolo alla “capitalità” dell'identità culturale d'Europa procedente dalla sua produzione intellettuale specifica.

L'IDENTITÀ EUROPEA ALLA PROVA DELL'ALTRO E DEL CONTRADDITTORIO

Questo pericolo insidia oggi giorno una costellazione di nozioni capitali della cultura europea: da quella dei *diritti dell'uomo* a quella di *democrazia*, da quella di *razionalità* a quella di *obiettività*. Eppure, tale minaccia è per l'Europa un'opportunità. L'opportunità di dar vita ad un *altro* diritto, un'*altra* governance, un'*altra* logica, un'*altra* intellettualità, un'*altra* opinione pubblica, un *altro* rinascimento, un'*altra* giustizia, un'*altra* modernità. E come risulta evidente, è l'*altro* il nucleo di tale avvenire.

Un concetto “altro” d'*universalità* deve dunque farsi strada in Europa, perché quest'ultima non solo possa ritrovare se stessa, ma possa anche inaugurare una nuova attitudine politica estera e domestica. La coscienza dei limiti teoretici che il *relativismo culturale* apporta all'idea europea d'*universalità*, rappresenta l'occasione critica per ripensare e perfezionare molte delle nozioni capitali della modernità, e – in particolare – l'opportunità per pensare contraddittoriamente un'*universalità aperta*, perfettibile e culturalmente declinabile, un'*universalità* di tipo *transculturale*.

Orbene, un'*universalità* di questo tipo non è concettualizzabile che come *attitudine* o processo aperto d'esperienza; essa non è esattamente “universale” ma neppure “relativa”, eppur è entrambe (il loro *terzo incluso*) ma su un livello differente, su un piano di comprensione in discontinuità rispetto la logica usuale del senso comune, e perciò secondo una differente “fisionomia concettuale”. Definirla come finalità allora, o come un “possibile”, vorrebbe dire ricadere nell'errore della sua *idealizzazione*; pensarla come *eidos* (idea, forma) significherebbe ritenere di poterla identificare a priori, e di potersi alla fine – e in fin dei conti – identificare culturalmente: presuntuoso abbaglio dell'esemplarità ideale.

In effetti, se “[ogni] identità culturale si presenta sempre, (...) come l'insostituibile *iscrizione* dell'universale nel singolare”³⁰, l'identità che cerchiamo per la nuova *attitudine esemplare* dell'Europa dovrà essere (rispetto a questa identificazione con l'esemplarità) una *non-identità*, o ancora meglio, un'identità non-identica o *non identificata con se stessa*. Un'identità che si apra all'altro e sappia identificarvisi completamente per dividerne l'*auto-comprensione* (R. Panikkar)³¹, ma che al contempo non vi si identifichi definitivamente (cosa che implicherebbe un cambiamento di identità), che si ponga cioè nell'attitudine dell'*attraversamento* – di ogni identità e di ogni individualità; che sia, in definitiva, una *trans-identità*. Come l'acqua, a cui nulla vieta di prendere la forma dell'oggetto che la contiene, pur conservando costantemente la sua non-forma essenziale, ma trattenendo, nonostante questo, una memoria vibratoria dell'esperienza (secondo i principi della medicina omeopatica).

La metafora dell'acqua è particolarmente adatta per introdurre o iniziare a delineare l'idea e la nozione di un *Mediterraneo interiore*, ove il Mediterraneo non è tanto un luogo geografico – o non solo – quanto un *luogo epistemologico*, il luogo metodologico e culturale della traversia, dell'attraversamento, della trasversalità tra discipline, culture e paradigmi.

L'Europa può allora tornare ad essere una punta dell'esemplarità, solo condividendo, però, tale ruolo con l'*altro* in un progetto comune di civiltà, iniziando quindi con un esercizio di autocritica ed

³⁰ *Ivi*, p.61.

³¹ Che sappia ovvero considerare l'altro come “un'altro polo di noi stessi, (...) un riflesso inaspettato di me stesso” (Raimundo Panikkar, *El diálogo Interreligioso*, Darek-Nyumba, Madrid, 1992, p.13 e 24).

IL MEDITERRANEO INTERIORE

umiltà. La trasformazione a venire richiede infatti all'Europa di assumere la propria debolezza, così come la propria contraddizione.

*Tot naixement, igual que tota mort, és agònic. Vivim l'agonia d'un món que no pervé a néixer perquè vivim l'agonia d'un món que no acaba de morir (...) hem d'inscriure la incertesa dins el nostre pensament, unir risc i possibilitat dins el nostre esperit...*³²

Ogni metamorfosi è “una morte prima della morte”, una perdita di sé prima di ritrovarsi, l'abbandono momentaneo delle proprie certezze, la rottura di una crisalide “che ha smesso d'essere una protezione e si è convertita in una prigione”³³. *Darsi la morte per rinascere*: la morte della presunzione ideale dell'esemplarità e dell'universalità, per la nascita di un'attitudine esemplare d'apertura all'altro e al differente:

*Ens hem de tornar a arrelar a Europa per obrir-nos al món, igual que ens hem d'obrir al món per tornar a arrelar-nos a Europa. (...) L'Europa que hem d'ecollir és l'Europa que va ser capaç d'elaborar uns punts de vista metaeuropeus. (...) Una vegada més, l'obertura i el replegament van units*³⁴

*Hay que convertirse en guardianes de una idea de Europa, pero de una Europa que consiste precisamente en no cerrarse en su propia identidad y en avanzar ejemplarmente hacia lo que no es ella, hacia el otro «cap» o el «cap» del otro; incluso, y esto es quizás algo completamente distinto, hacia lo otro del «cap» que sería el más allá de esta tradición moderna: otra estructura de borde, otra orilla*³⁵

³² E. Morin, *Pensar Europa*, op. cit., p. 169.

³³ *Ivi*, p. 170.

³⁴ *Ivi*, p. 158.

³⁵ J. Derrida, *El otro cabo...*, op. cit., p. 30. Il testo gioca coscientemente con la polisemia del termine “capo” (fr. *cap*).

1.5. L'ISLAM ALLA PROVA EUROPEA

Parlare della diversità e dell'*altro* porta ad evocare “l'altro europeo” per eccellenza, l'islam. La popolazione europea di religione musulmana equivale infatti al giorno d'oggi (2010) a circa 16 milioni di persone. L'islam, non solo è la seconda religione d'Europa, ma – come sottolineava Stefano Allievi qualche anno fa – “se fosse una nazione, sarebbe il sesto o settimo paese d'Europa per numero di abitanti”³⁶. Date tali condizioni, l'incontro a lungo disatteso con l'islam non è più aggiornabile per un'Europa che rivendica una vocazione pluralista. In che modo essa deve prendere atto di tale realtà *altra*? In che maniera tale presenza, nella maggior parte dei casi definitiva, inciderà sul modo in cui essa può pensare se stessa e formulare una neo-universalità? Quali confronti e quali sfide è chiamata ad affrontare? Sono molti i quesiti e le questioni ancora aperte.

Eppure, non è solo l'Europa a doversi mettere alla prova, si tratta invero di una situazione di reciprocità. L'avvenire in comune si potrà infatti costruire solo a patto di un reciproco impegno, un vicendevole ripensamento e una mutua apertura: cosa chiede e cosa è disposta a dare l'Europa ai musulmani europei? Cosa questi possono domandare ad essa e cosa invece sono tenuti ad avanzare? Quale metamorfosi sono entrambi chiamati ad intraprendere e possibilmente a condividere?

Dopo aver riflettuto sulla vocazione europea nelle pagine precedenti, è giunto ora il momento di porsi un'altra domanda: cosa significa (o cosa significherà) *essere musulmano europeo*?³⁷

Tra i primi a porsi la questione di un islam europeo, nei termini di un'*identità a venire*, è stato Bassam Tibi, politologo musulmano nato a Damasco e residente in Germania. Questi ha sviluppato, a partire dal 1992, l'idea di quello che egli denomina un *Euro-Islam*: “Una varietà liberale dell'islam che risulti accettabile tanto agli immigranti musulmani quanto alle società europee (...), la religione islamica culturalmente adattata alla cultura civica della modernità”³⁸; ovvero un islam “orientato alla società civile, alla secolarità, alla democrazia e ai diritti umani individuali”³⁹.

La proposta di Tibi è accompagnata da una dura critica al *multiculturalismo* – modello di gestione delle minoranze culturali di cui denuncia il “qualunquismo valoriale”. A suo avviso, il multiculturalismo è inadatto a gestire la diversità culturale, dato che concepisce l'identità culturale in modo statico ed essenzialista, laddove invece quest'ultima è da considerarsi come “un processo continuo di negoziazione delle differenze (Papastergiadis)”⁴⁰. E' secondo quest'ottica che Tibi chiama i musulmani europei a riconoscere “l'identità civilizzatrice” dell'Europa – di cui esalta la razionalità laica⁴¹ – affinché essi l'accolgano come un'ulteriore identità, un'identità civica non in

³⁶ Allievi dava tale valutazione prima che Polonia e Romania diventassero membri dell'Unione Europea (Stefano Allievi, *Musulmani d'Occidente. Tendenze dell'islam europeo*, Carrocci, Roma, 2005 [2002], p. 142).

³⁷ Prenderemo qui in considerazione opinioni di alcuni intellettuali per la loro paradigmaticità rappresentativa di un certo “islam illuminato”. Questo piccolo capitolo non pretende essere specchio del dibattito più recente, quanto di alcuni punti di vista che possono essere più o meno sempre rappresentativi di un certo approccio “modernista”.

³⁸ Bassam Tibi, *Los inmigrantes musulmanes de Europa: entre el Euro-Islam y el gueto*, in Nazer AlSayyad e Manuel Castells (ed.), *¿Europa musulmana o Euro-Islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización (Muslim Europe or Euro-Islam)*, Alianza Editorial, Madrid, 2003, p. 64.

³⁹ Bassam Tibi, *Euro-Islam. L'integrazione mancata*, Marsilio, Venezia, 2003, p. 14.

⁴⁰ *Ivi*, p. 52.

⁴¹ *Ivi*, p. 145.

IL MEDITERRANEO INTERIORE

sostituzione alla propria identificazione religioso-culturale all'islam, quanto *in aggiunta*, in quella che egli definisce una “identità multipla”⁴².

Tale prospettiva sembra peccare però in parte di riduzionismo ed astrazione. Tibi sembra infatti cadere in quell'ottica omogenea dell'identità che egli stesso (nel suo testo) aveva premurosamente criticato, e sulla quale invero sembra basare diverse sue valutazioni⁴³: come si può credere di poter aggiungere un'identità ad un'altra, quali fossero entità omogeneamente addizionabili, e di considerarle intercambiabili a seconda del contesto (pubblico / privato)? Come si può pensare di promuovere un accostamento, che si vorrebbe anche sintetico nel fondo, tra identità che si rivelano su alcuni punti inconciliabili, se non attraverso lo snaturamento di entrambe e della singolare coerenza interna di ciascuna? In effetti, la “moralità transculturale” che propone Tibi, di transculturale non ha nulla, essa consiste semplicemente nella predominanza “civica” di una moralità, ideologicamente definita, sull'altra, nell'imposizione assimilazionista di quella che definisce una “cultura-guida” identificata con l'ideologia laicista euro-centrica⁴⁴. La “transculturalità” di Tibi difende quindi l'idea di un orizzonte di *universali culturali* validi per tutte le culture, si tratta di un tipo di transculturalità criticata da Panikkar⁴⁵: l'idea che possa esserci un'unità superiore alle culture razionalmente elaborabile – idea illusoria perché finisce per difendere ideologicamente un punto di vista che si crede “transculturale” stemperando il valore altrettanto assoluto dell'alterità.

Lasciando da parte l'opzione identitaria di Tibi – inadatta a rappresentare una proposta capace di mantenere in tensione costruttiva le differenze – l'autorevole orientalista e politologo francese Olivier Roy ha proposto di considerare l'islam europeo emergente, non tanto come un nuovo tipo di identità, quanto invece come un fenomeno di “riformulazione della fede”⁴⁶. A suo avviso infatti, l'islam europeo si caratterizza per un processo di interiorizzazione ed individualizzazione della fede: da un islam come appartenenza comunitaria a *scelta personale* di vita. Tale fenomeno è dovuto principalmente ad alcuni fattori: una graduale “de-etnicizzazione” dell'identità (processo favorito anche dall'integrazione e secolarizzazione delle élites), l'assenza d'autorità religiose legittime, la mancanza di coercizioni giuridiche, nonché di riferimenti giuridici fissi⁴⁷. Una tendenza che accompagna spesso questa personalizzazione ed interiorizzazione della fede è – secondo lui – quella

⁴² *Ivi*, p. 106.

⁴³ Per esempio quando propone una differenziazione dicotomica tra Islam ed islamismo: il primo religione e sistema culturale, l'altro il suo fondamentalismo ideologico matrice del terrorismo (*Ivi*, p. 99 e succ.). Tale binarizzazione concettuale non rende conto della complessità e dell'eterogeneità dell'islam, nonché delle sfumature ravvisabili nella nozione stessa di islamismo che non corrisponde necessariamente e monoliticamente a quella di fondamentalismo. Tale semplificazione concettuale viene applicata per esempio ad alcune nozioni fondamentali, quale quella di *sharī'a* (*Ivi*, p. 93). Come se questo non bastasse, Tibi sembra giungere persino a sposare con autocompiacimento una certa distinzione dicotomica e riduttrice tra “musulmani buoni” e “musulmani cattivi” (*Ivi*, p. 172): tale distinzione non dipende forse anche da parametri ideologicamente condizionati?

⁴⁴ Cfr. *Euro-Islam... op. cit.*, pp. 141-148. Di fatto questo modello identitario non favorisce l'integrazione della personalità a partire dall'identità propria, quanto un assimilazionismo latente che può causare una pericolosa frammentazione schizofrenica per l'assenza di un principio terzo d'integrazione più profonda.

⁴⁵ Si veda, per esempio, *El Espíritu de la Política. Homo politicus*, Ed. Península, Barcelona, 1999, p. 18 e succ.

⁴⁶ L'insistenza sull'identità, molto alla moda, traslascia un approccio ugualmente necessario che consideri la coerenza dei sistemi di pensiero o di rappresentazioni (Olivier Roy, *Vers un islam européen*, Esprit, Paris, 1999, p. 84).

⁴⁷ Vedi anche Stefano Allievi, *Musulmani d'Occidente, op. cit.*, p. 148.

L'IDENTITÀ EUROPEA ALLA PROVA DELL'ALTRO E DEL CONTRADDITTORIO

che dona particolare importanza alla *realizzazione personale* e ad una ritrovata *attitudine* di carattere *umanista*⁴⁸. Un fenomeno concomitante e diffuso nell'islam europeo è il recupero di attenzione nei confronti del Corano e degli *ḥadīth* (tradizioni profetiche) senza mediazioni culturali aggiunte. Questo rinnovato e personalizzato rapporto con le fonti porta i giovani ad affrontare direttamente il testo e ad interpretarlo in relazione alla loro vita di musulmani europei. “Tali giovani musulmani non sono *più* egiziani, marocchini, pakistani, turchi o bengalesi... si sentono in primo luogo musulmani e poco a poco sempre più europei”⁴⁹.

Un'intellettuale che risponde a tale profilo e che ha scritto profusamente sulla vocazione dell'islam europeo è Tariq Ramadan – accademico svizzero di confessione musulmana nipote del celebre Ḥasan al-Bannâ (fondatore dei Fratelli Musulmani d'Egitto). Anch'egli partitario di un rinnovamento europeo dell'islam che prenda le mosse da una dimensione individuale e spirituale, ma che da questa si estenda anche alla comunità di fede, e che possa giungere a suscitare un compromesso pubblico teso al benessere generale⁵⁰. Il principio con cui unifica la componente individuale e sociale di tale impegno, è quello della testimonianza di fede (*shahâda*): sia testimonianza interiore dell'unicità divina (*tawḥīd*) intesa come ritorno alla natura originaria (*fiṭra*), che al contempo responsabilità comunitaria di ricordare all'umanità la presenza di Dio⁵¹. In tal senso l'Europa diviene “spazio della testimonianza” (*dâr al-shahâda*), ove i musulmani sono chiamati a recuperare e difendere un *umanesimo islamico*⁵², e ad intraprendere una riforma endogena del *fiqh* (diritto islamico) che, nell'interpretare le fonti, consideri sia il contesto storico di rivelazione che la congiuntura attuale d'applicazione dell'interpretazione⁵³.

Ramadan è promotore di un'idea di *umma* che si comprometta eticamente e socialmente, che sappia fare *autocritica* ed assumere responsabilmente la memoria collettiva del luogo ove risiede. E' necessario a suo avviso, che i musulmani europei acquistino un senso della cittadinanza e dei valori comuni fondato sulla responsabilità etica⁵⁴. Un aspetto importante del suo pensiero è l'insistenza sull'implicazione sociale e civile dei musulmani in Europa, imperativo che deve fondarsi su una duplice coscienza: quella della necessità di dare un contributo alla società, e quella dell'universalità del messaggio coranico, universalità che afferma essere inclusiva di altre culture⁵⁵.

Le proposte di Ramadan suscitano, tuttavia, reazioni contraddittorie nell'opinione pubblica europea. Gli si rimprovera, per esempio, di partire dai testi fondatori dell'islam invece che appoggiarsi unicamente ai diritti umani, o lo si accusa a volte – spesso in base più a pregiudizi ideologici relativi alla sua discendenza familiare – di fomentare una visione mascheratamente fondamentalista o destinata a ripiegarsi sul fondamentalismo. L'apparente ambiguità del suo

⁴⁸ O. Roy, *Vers un islam européen*, *op.cit.*, p. 90.

⁴⁹ S. Allievi, *Musulmani d'Occidente*, *op. cit.*, pp. 79-80.

⁵⁰ Tariq Ramadan, *L'Islam in Occidente. La costruzione di una nuova identità musulmana*, Rizzoli Osservatorio, Milano, 2006.

⁵¹ *Ivi*, pp.50 e 104.

⁵² Tariq Ramadan, *Noi musulmani europei*, Datanews, Roma, 2008, p.49 e succ.

⁵³ Tariq Ramadan, *La riforma radicale. Islam, Etica e Liberazione*, Rizzoli, Milano, 2009.

⁵⁴ *Noi musulmani...*, *op.cit.*, pp. 35-36.

⁵⁵ *Ivi*, pp. 23 e 80; *L'Islam in Occidente... op. cit.*, pp. 15 e 218.

IL MEDITERRANEO INTERIORE

discorso deriva invece, secondo altri, dalla necessità di assicurarsi un consenso più vasto possibile nel pubblico musulmano, per potersi inserire in tal modo nel tessuto cognitivo della comunità e guidarla in un graduale processo di rinnovamento endogeno⁵⁶.

Nonostante la beltà dell'approccio, alcune nozioni da lui proposte rimangono a volte teoreticamente vaghe o poco soppesate; ci riferiamo per esempio al cosiddetto “principio di integrazione”, secondo il quale tutto ciò che c'è di “buono” in Occidente e che non si opponga esplicitamente ad un principio fondamentale dell'islam, deve essere considerato come islamico⁵⁷. Non si capisce infatti come Ramadan pensi di conciliare una tale annessione assimilazionista dell'esogeno con l'esigenza di una riforma endogena specificatamente islamica. Egli invoca la necessità di un insieme di valori condivisibili universalmente, ma non spiega come accogliere la specificità islamica in tale universalità. Inoltre, la sua proposta di riforma “radicale” nell'interpretazione delle fonti – pur ricorrendo a strumenti giuridici fondamentali quali le finalità intrinseche della rivelazione (*maqâsid*) – di radicale ha ben poco; finisce infatti per essere normativamente dispersiva e vanificata dalla stessa cornice giuridica puramente formalista a cui in fin dei conti si riduce.

In parte opposta alla visione di Ramadan è l'idea liberista di un islam europeo data da Abdenour Bidar – musulmano francese appartenente alla seconda generazione di convertiti. Laddove Ramadan propone una riforma endogena poco capace però di sfuggire alla conformità unformatrice dell'orizzonte giuridico, Bidar avanza l'idea di una rivoluzione spirituale, completamente interiore e radicale, rivendicando la libertà dell'individuo di scegliere le pratiche che più soddisfano i suoi bisogni spirituali e sociali⁵⁸. Si tratta di un “islam della libertà” che mira a sottrarre il credente all'accettazione “idolatrice” delle pratiche religiose, per richiamarlo ad una fede unicamente fondata sulla sincerità della coscienza e sulla libera spiritualità.

La proposta di rinnovamento di Bidar sembra tuttavia sbilanciarsi eccessivamente verso un'integrazione *acritica* dei valori umanisti della modernità occidentale, a cui certo egli aggiunge l'elemento della spiritualità, ma che poi dissolve in una “poco islamica” iscrizione identificativa del divino nell'individuo, del quale esalta l'autonomia creatrice in sostituzione a quella divina, rompendo così con la specificità della dimensione assoluta interna al paradigma coranico⁵⁹.

Il suo richiamo ad un islam personalizzabile (*self islam*) – pur caratterizzato da un'interiorizzazione originale – sembra destinato a non raggiungere le masse per lo snaturamento eccessivo a cui è sottoposto il credo. La “lotta interiore contro l'ego” su cui si fonda la spiritualità islamica, o il sentimento d'umiltà che caratterizza il credente musulmano rispetto allo Sconosciuto della Trascendenza, vengono sacrificati per far spazio all'invocazione di una rinascita che si polarizza attorno ad un discorso umanista ed un orizzonte valoriale di stampo decisamente

⁵⁶ Si veda a proposito l'interessante approfondimento dedicato a T. Ramadan in Rocio Lardinois De la Torre, *El Islam, una oportunidad para Europa : Europa, una oportunidad para el Islam*, Icaria, Barcelona, 2008, pp. 253-296.

⁵⁷ *L'Islam in Occidente... op. cit.*, p. 157; *Noi musulmani... op.cit.*, p. 81.

⁵⁸ Abdenour Bidar, *Un islam pour notre temps*, Seuil, Paris, 2004, p. 52.

⁵⁹ Cfr. A. Bidar, *L'islam sans soumission. Pour un existentialisme musulman*, Albin Michel, Paris, 2008.

L'IDENTITÀ EUROPEA ALLA PROVA DELL'ALTRO E DEL CONTRADDITTORIO

eurocentrico⁶⁰. Non si comprende quale possibilità possa rimanere all'islam di ritrovare in se stesso i semi della propria rinascita, e in che maniera possa così “contribuire [originalmente] alla costituzione di un umanesimo universale, capace di mobilitare e riunire tutti i popoli della terra in un progetto di civiltà unica, *tawhîd* di domani”⁶¹.

Ciò nonostante, il pensiero di Bidar non solo è spiritualmente sincero ma, in alcune sue intuizioni, positivamente sobrio, ed in particolar modo nei confronti del connubio a venire tra Europa e islam. Pur nel disequilibrio di valore accordato a favore della prima, la sua riflessione ci prefigura un futuro in cui il loro binomio non sembra più essere un'opposizione dicotomica e reciprocamente escludente, quanto un'unità sistemica in cui le parti si fecondano reciprocamente:

*L'analyse de ce que peut devenir l'Islam en son sein ne pourra pas être menée indépendamment d'un examen de ce qu'est l'Europe elle-même (...) L'Europe comme civilisation est si étrangère à l'Islam, et historiquement si antagoniste, qu'elle semble a priori allergique à l'idée de son implantation durable. Mais en réalité, nous le verrons, cette hostilité impose à l'Islam la plus salutaire des épreuves de vérité, la plus radicale et décisive des remises en question. Et l'Islam qui résultera de ce traitement de choc ne pourra plus, par là même, être considéré comme un corps étranger, mais comme une des dimensions fondatrices de la conscience européenne. Car celle-ci, en agissant sur lui, y gagnera aussi quelque chose en retour (...). L'Islam peut contribuer en Europe à l'avènement d'une nouvelle aube spirituelle, c'est-à-dire d'un nouveau rapport au sacré, auquel on ne demande plus de nous élever au-dessus de nous-mêmes, de nous éblouir et de nous transporter ailleurs, mais qui inscrit l'absolu dans l'existence elle-même*⁶²

Una cosa è certa: affinché tale avvenire possa prendere corpo in un reale e realistico processo di evoluzione condivisa, è necessario che l'islam, come l'Europa, ritrovi se stesso nello specchio dell'altro, inaugurando una nuova relazione di reciprocità. Non si tratterà più di un'osmosi a doppio senso, un'apertura tesa all'appropriazione reciproca (europeizzazione ed islamizzazione), quanto di *ritrovare la propria originalità* facendo ricorso all'altro come deterritorializzazione del proprio punto di vista. L'altro diviene il supporto per rinnovare lo sguardo, lo specchio in cui *ci si riscopre ricordandosi* del nucleo più fondo della propria coscienza etica del reale.

L'Islam europeo non sarà quindi un islam “occidentalizzato” o “europeizzato”, al contrario, sarà un islam che mira ad una ri-acquisizione originale di sé, ad un processo intimo di riscoperta del sacro e *ritrovamento del senso* dei testi fondatori.

E' questo in effetti il proposito condiviso da diversi intellettuali musulmani europei, proposito che coincide con una pressante necessità di *risveglio*. Éric Younès Geoffroy parla per esempio di

⁶⁰ A. Bidar, *Self Islam*, Seuil, Paris, 2006, p. 148.

⁶¹ A. Bidar, *Lettre d'un musulman européen. L'Europe et la renaissance de l'Islam*, Revue Esprit 2003, n°296 (<http://www.abdenmour-bidar.com/10-index.html> [consultato l'1/09/2010]) (si confronti anche A. Bidar, *Nos responsabilités pour l'islam*, Revue Esprit, Mars-Avril 2007, p. 253).

⁶² A. Bidar, *Lettre d'un musulman européen*, *op. cit.*

IL MEDITERRANEO INTERIORE

“rifacimento del senso” (*refonte du sens*)⁶³, Abdennur Prado di un “islam anteriore all'Islam” (2008), Mohammed Taleb di una “ricerca del senso” attraverso il rinnovamento della lettura del Corano (2006); tutti loro si riferiscono alla *riconquista* di un'originalità universale del messaggio coranico capace di rifondare contemporaneamente il rapporto della persona con se stessa e con il mondo.

Non si tratterà più tanto di una “riforma” – tributaria ancora del mondo delle forme e relegata solamente ad un rimaneggiamento giuridico normativo – e neppure di uno snaturamento dei fondamenti religiosi in nome di una decantata “rivoluzione spirituale liberatrice”; ma di una vera e propria *ri-appropriazione del senso*: fare leva sulla specificità dei principi fondanti, per aprirli a significazioni “altre” in essi potenzialmente racchiuse, per aprirli ad un “oltre” capace di ancorarsi all'*umano* che attraversa sacralmente le culture.

Tale attitudine spirituale “*fondamentista*”⁶⁴ lega e relaziona strettamente la spiritualità all'impegno sociale: non più una spiritualità elitaria, e neppure una prassi sociale di carattere predicatore e missionario; quanto invece una spiritualità viva e sincera come condizione stessa di un'implicazione sociale a vocazione universale.

La condizione perché tale vocazione di “liberazione sociale” possa essere un progetto condiviso ed accomunante, è che sia accompagnata da un riconoscimento dell'eterogeneità altrui e dell'autonomia individuale. Come afferma M. Taleb, una “teologia islamica della liberazione” che contribuisca alla lotta planetaria per la giustizia globale (sociale ed ecologica), deve essere accompagnata da una “teologia della libertà” che assicuri l'autonomia spirituale del soggetto in seno alla comunità⁶⁵. Taleb chiama alla formazione di un “*movement de jeunesse*” europeo che sappia elaborare una modernità islamica che non sia né la fotocopia della modernità di mercato, né la riproduzione identica del lascito tradizionale. Egli appoggia l'idea di un'*egira* (migrazione) *interiore*, come dovere della gioventù musulmana europea di disfarsi delle nozioni precostituite, “delle abitudini, delle imitazioni (*taqlîd*), delle idee fisse, delle idee già fatte, ed anche da quell'idea pseudo-spirituale – costituita da una serie d'idee fisse che si spacciano per un pensiero fluido, vivente, mobile”⁶⁶ – spoliazione necessaria per “*migrare*” verso l'*assialità della Trascendenza* attraverso l'attraversamento delle numerose terre delle Sue manifestazioni. Egli richiama la gioventù musulmana d'Europa ad incarnare l'ideale cavalleresco della *futuwwa*, così come espresso da Sulami: la capacità di prendere coscienza del valore della situazione ovunque ci si trovi e ad ogni momento, ed agire di conseguenza nella coscienza della Presenza divina⁶⁷.

⁶³ Geoffroy denuncia una deprecabile inversione del senso subita dal testo coranico e dei valori che questo realmente propugna (Éric Geoffroy, *L'islam sera spirituel ou ne sera plus*, Éd. Du Seuil, Paris, 2009).

⁶⁴ Termine coniato da Geoffroy in opposizione al fondamentalismo religioso essenzialista (*Ivi*, p.12).

⁶⁵ *Pour une théologie islamique de la liberté*, 14 octobre 2005; video: <http://www.oummatv.tv/Pour-une-theologie-islamique-de-la> (consultato l'1/09/2010).

⁶⁶ “...qui pollue notre jeunesse (nous faisons allusion aussi bien à cet « islam » à la française, « libéral », « moderne », « républicain », assimilé, qu'à cet « islam » juridico-moraliste, castrateur, apocalyptique, culpabilisant et bigot)” (Mohammed Taleb, *L'Hégire comme destin et la Futuwwa comme chemin*; articolo in rete consultato il 1/09/2010, http://science-islam.net/article.php3?id_article=753&lang=fr)

⁶⁷ “La Futuwwah consiste à prendre conscience de la valeur de la situation où l'on se trouve à chaque moment. On nous a rapporté que Junayd a dit : « Les meilleurs œuvres consistent à agir selon les convenances de la situation où l'on se trouve ; que l'on ait en vue ses propres limites, les exigences de l'instant où l'on se trouve et la pleine conformité à son

L'IDENTITÀ EUROPEA ALLA PROVA DELL'ALTRO E DEL CONTRADDITTORIO

Si tratta infatti di recuperare una spiritualità vissuta, una “pratica della presenza” o della *consapevolezza* fondata su un rinnovamento continuo di quella relazione col Sacro espressa originariamente nel termine *islam*, “dedizione / adesione cosciente a Dio” che accomuna tutti gli uomini indistintamente. Come afferma Geoffroy, “l'islam non è una nuova religione... [ma] un *sensu* per tutti gli uomini”⁶⁸; il suo significato più intimo – a cui si è condotti attraverso un'esegesi linguistica e scritturale – è quello di un'*attitudine di devozione spirituale* connaturata all'uomo, definita nel Corano come “religione primordiale” (*al-dîn al-qayyim*; Corano XXX,30) (approfondiremo il tema in cap. III.2.3; cfr. anche cap. III.1.4)

E' attraverso un movimento di ritorno e approfondimento di questo tipo – ritorno ad un senso originario presente in nuce nella parola della Rivelazione – che è possibile elaborare una *vocazione transculturale islamica*. Non si tratta di un approccio che conduce all'apologetica, al contrario, l'autocritica attenta e minuziosa è il nerbo della sua vocazione⁶⁹; e neppure di una prassi essenzialista, dal momento che essa è accompagnata da una lettura al contempo storica ed “intenzionalista” (M. Talbi) delle fonti⁷⁰ – esegesi “modernista” che permette di differenziare le ingiunzioni normative storicamente contestualizzate dai significati universali e le finalità etiche ultime. Si tratta piuttosto di recuperare quell'umanesimo spirituale originale ed originario, attraverso l'esercizio di una metodologia interpretativa vicina all'epistemologia *sufi*, quella di un *ijtihâd spirituale*⁷¹ fondantesi su di un'etica della fratellanza e della consapevolezza interiore.

Tale possibilità non è né una mera chimera, né una dichiarazione ideale di intenti, è una pratica già in atto sul suolo europeo e sulle due rive del Mediterraneo. Ne abbiamo una manifestazione, per esempio, nella tarîqa Alawiyya e rispettiva associazione europea A.I.S.A – espressione di questo islam europeo transnazionale e a vocazione transculturale, un islam dell'approfondimento spirituale trans-confessionale e dell'impegno civico nonché ecologico.

Seigneur »” (Sulami citato in Mohammed Taleb, *ibidem*).

⁶⁸ É. Geoffroy, *L'islam sera spirituel ou ne sera plus*, *op. cit.*, pp. 21-22.

⁶⁹ Cfr. Éric Younès Geoffroy, *Redécouvrir l'humanisme spirituel, principe fondateur de l'islam* [Intervento], Le Caire, avril 2006 (consultato in rete il 3/09/2010: http://science-islam.net/article.php3?id_article=755&lang=fr); Mustapha Cherif, *L'avenir des musulmans en Europe. Responsabilité individuelle et collective*, avril 2010 (consultato in rete il 3/09/2010: <http://oumma.com/L-avenir-des-musulmans-en-Europe>).

⁷⁰ “Intenzionalista” nel senso che discerne le *intenzioni* socialmente riformatrici sottese al Testo sacro (cfr. teoria dei *maqâsid*) (si veda Mohamed Talbi, *Plaidoyer pour un Islam moderne*, CERES - Desclée de Brouwer, Tunis - Paris, 1998).

⁷¹ Éric Geoffroy, *L'islam sera spirituel ou ne sera plus*, *op. cit.*, p. 106 e succ.

IL MEDITERRANEO INTERIORE

1.6. LA SFIDA ALL'UNIFICAZIONE

L'islam, similmente alla coscienza europea, è chiamato oggi ad una sfida fondamentale: riappropriarsi originariamente della propria vocazione originaria; nel suo caso quella di un'universalità fondantesi sul principio dell'Unicità di Dio, l'Unità della Realtà Assoluta. Ossia riscoprire il principio dell'Unificazione (*Tawhîd*).

Il *tawhîd* è la nozione fondamentale del credo islamico: attestazione dell'Unicità su cui si fonda la testimonianza di fede (*shahâda*)⁷², unità cui realizzazione spirituale (*taḥqîq*) è il raggiungimento più alto del cammino interiore e dell'esperienza mistica. Approcciarsi a tale principio significa prendere coscienza della pluralità e della complessità delle sue significazioni, della multidimensionalità degli aspetti che la sua comprensione può implicare. In effetti, il *tawhîd* è al contempo un *concetto*, un'esperienza spirituale ed un'attitudine operativa; proprietà profondamente connesse e compenstrate le une con le altre.

Il *tawhîd* come concetto è stato definito e sistematizzato dal *kalam* islamico (la scuola teologica) in vari gradi e categorie⁷³. La lettura data dal *taṣawwuf* (sufismo) ha saputo però conferirgli una profondità la cui specificità è straordinariamente attuale: esso implica una determinata visione del mondo nel quale l'Unicità metafisica di Dio è solidale con la molteplicità della creazione. In effetti, il sufismo ha esplorato il significato esperienziale della contemporanea trascendenza della Realtà divina (*tanẓîh*) e del suo essere analogico al creato (*tashbîh*) – visione cui contraddittorietà, direttamente desumibile dal Corano, cela una profondità a-logica di comprensione che per secoli ha impegnato i teologi musulmani in lunghe e complesse diatribe⁷⁴. Il Corano avvicina l'essere umano al mistero divino attraverso locuzioni contraddittorie:

Dio è il Primo e l'Ultimo, Il Visibile e l'Ascoso

(LVII,3)

Ci dice di Lui che è ineffabile, irraggiungibile e trascendente, ma al tempo stesso che è “Colui che vive” (*al-Hayy*), “con voi ovunque siate” (LVII,4), “più vicino che la vena giugulare” (L,16) e a cui incita ad avvicinarsi (XCVI, 19). Dio è al contempo “il Misericordioso (*al-Raḥmân*)”, “il Perdonatore (*al-Ghafûr*)”, ma anche “Colui che nuoce” (*ad-Dâr*), e così via⁷⁵.

⁷² *Ashhadu an lâ ilâha illâ Allâh, wa ashadu anna Muhammad Rasûl Allâh*: “Testimonio che non c'è divinità se non Dio (Allâh) e testimonio che Muhammad è il suo Messaggero”.

⁷³ A seconda sia considerato dal punto di vista dell'essenza (*dhât*), degli attributi (*ṣifât*), degli atti (*'af'al*) o del culto (*'ibâda*).

⁷⁴ Il versetto coranico che meglio sintetizza queste due posizioni contraddittorie è forse XLII,11: “Non v'è nulla che li assomigli, ed Egli è Colui che ascolta e Colui che vede”. Sull'argomento si veda per esempio Ibn 'Arabi, *La sagesse des prophètes (Fusûs al-Hikam)*, Ed. Albin Michel, Paris, 1995, pp.61-65; Abd Al-Kader, *Il libro delle soste (Kitâb al-Mawâqif)*, Rizzoli, Milano, 2001, pp. 134-137; Aḥmad Al-'Alâwî *El fruto de las palabras inspiradas (al-Mawâdd al-gayyîyya al-nâṣî'a 'an al-hikam al-gawîyya)*, Ed. Almuzara, Córdoba, 2007, pp. 187-188.

⁷⁵ Il sufismo stesso concepisce il percorso spirituale attraverso coppie di stati antinomici e contraddittori, come per esempio: contrazione (*qabd*) ed espansione (*bast*), unificazione (*jam'*) e separazione (*farq*), annichilazione (*fana'*) e sussistenza (*baqa'*), ecc. (cfr. Abû al-Qâsim al-Qushayrî, *Al-Qushayrî's Epistle on Sufism*, Garnet Publishing, Bekshire, 2007).

L'IDENTITÀ EUROPEA ALLA PROVA DELL'ALTRO E DEL CONTRADDITTORIO

Il Corano ci parla dunque di una Realtà Ultima esperibile in *antagonismo contraddittorio*, avvicinabile esperienzialmente come *coincidenza di opposti* – criterio di comprensione che sfida le strutture mentali binarie. Il Corano esigerebbe quindi una logica interpretativa simile o assimilabile alla logica del contraddittorio di Lupasco⁷⁶.

Non stupirà constatare che, sia il sufismo, che il pensiero filosofico d'avanguardia in occidente, propongano entrambi l'idea di un “al di là” o “un di più” della ragione (una *supra-ragione*): una “ragione aperta” (Edgar Morin) che accolga in essa anche la facoltà intuitiva – similmente alla nozione sufi di *dhawq* (“gusto spirituale”)⁷⁷ –, che sappia riconoscere ed includere nella conoscenza l'affettività e l'a-razionale (Pierre Auger)⁷⁸, che non si limiti dunque ad una razionalità deterministica, ma che contempi la possibilità di una conoscenza più profonda, meno razionalistica, una conoscenza del “cuore” (*qalb*), direbbe il musulmano, ove il cuore è una nozione semitica comune ai tre monoteismi (ebr. *leb-lebâb*, ass. *libbu*, aram. *lebbâ*, arab. *lubb*) indicante il centro (lett. “nocciolo”) dell'intelligenza e della vita psicologico-affettiva nel suo complesso: al contempo attività intellettuale, emotiva e volitiva⁷⁹.

Il sufismo è dunque per l'islam sia la porta nascosta di una modernità endogena, che al contempo l'interfaccia con l'occidente. In effetti, la transizione invocata dalla *transdisciplinarietà* (cfr. cap. II.2) verso un modello di scienza *olistico*, etico ed inclusivo del Sacro, troverebbe nel sufismo e nel concetto di *tawhîd* una convergenza di vedute fondamentale, nonché un'importante alleato per co-costruire un neo-paradigma condiviso. La nozione di *tawhîd* rivela, in effetti, importanti corrispondenze con il concetto precedentemente evocato di *non-separabilità* (quantistica): la Realtà sarebbe nel suo fondamento Una ed unificata; tale intima unità si presenta come un “terzo incluso” di concetti contraddittori⁸⁰.

In effetti, secondo la visione coranica, non c'è separazione – se non al contrario stretta correlazione – tra il cosmo e l'interiorità dell'uomo:

Mostreremo loro i Nostri Segni (ayât) sugli orizzonti e nelle loro anime, finché non sia chiaro per loro che esso è il Vero (al-Ḥaqq). Non ti basta sapere che il tuo Signore è a tutte le cose presente?

(XLI, 53)

Il termine *ayât* indicherebbe parimenti gli stati interiori dell'anima, i fenomeni del cosmo e i versetti coranici⁸¹. Il Corano invita incessantemente sia a “intelligere” intuitivamente che a

⁷⁶ Su questa contraddittorietà inerente alla comprensione del Sacro nelle religioni monoteistiche si tenga conto il pionero lavoro di Rudolf Otto, *Il Sacro*, SE, Milano, 2009 (1917).

⁷⁷ Anche il latino *sapio* (da cui “sapienza”) veicola similmente questa idea esperienziale d'assaporazione a-logica.

⁷⁸ In Edgar Morin, *Rationalité et rationalités (Quaderns de la Mediterrània 9*, IEMED, Barcelona 2008, pp. 59-60).

⁷⁹ Cfr. Antoine Guillaumont, *Les sens des noms su cœur dans l'antiquité* in *Le Coeur – Études Carmélitaines*, Desclée de Brouwer, Paris, 1950, pp. 41-81.

⁸⁰ Nel caso quantistico tra le nozioni di onda e particella (cfr. parte II e parte III).

⁸¹ Cfr. Mohammed Taleb, *'Aql, ayat et tawhid: fondements de la quête de sens en islam*, août 2006 (consultato in rete il 4/09/2010: <http://oumma.com/Aql-ayat-et-tawhid-fondements-de>).

IL MEDITERRANEO INTERIORE

“ragionare” su tali “segni”⁸². Il termine arabo per indicare l'intelligenza (intesa come “facoltà di comprensione”) è *'aql* – termine che tuttavia non appare nel Corano se non indirettamente nel verbo *ya'qila*, cui significato è “sia comprendere, essere dotato di intelligenza, che legare e allacciare. L'intelligenza *'aql* è dunque un legame *'uqlat*”⁸³. Come sottolinea M. Taleb, la specificità del termine *'aql* è dunque “quella di *mettere in relazione*” i livelli di comprensione della realtà, mettere in relazione cosmologia, antropologia, teologia e metafisica in una visione del mondo unificata ed olistica: esercizio di comprensione complesso in cui la ragione non è una facoltà meramente razionalizzante e chiusa, ma una capacità cognitiva aperta alla *multidimensionalità non-separabile* del reale – attitudine, questa, che è la vocazione stessa della *transdisciplinarietà*⁸⁴.

L'islam europeo potrebbe quindi rappresentare il “luogo di incontro” privilegiato tra “il cuore dell'islam” e “la coscienza avanguardista europea”. Come afferma Allievi, “i nuovi soggetti dell'islam europeo sono, nel contempo, il prodotto e i mediatori dell'incontro tra l'islam e l'Europa. Giocano dunque, possono giocare, e in ogni caso giocheranno, un ruolo chiave nel tentativo di «produrre» questa nuova «islamità» europea”⁸⁵. E' in essi che prende corpo la battaglia e lo sposalizio tra due culture differenti, che si elaborano i compromessi, le sintesi e le invenzioni originali di un'identità chiamata a far coesistere civiltà e paradigmi eterogenei: sono identità instabili, liminali, in continua mutazione, ridefinizione e maturazione, perciò stesso fortemente creativi – identità di confine o di istmo ove confluiscono i mari di due grandi civiltà. Anche Nezar AlSayyad preconizza un'Europa musulmana come possibile “quintessenza della nuova zona di frontiera” e l'euro-islam come probabile “terzo spazio emergente”⁸⁶.

Un islam aperto al rinnovamento e al dialogo è in effetti già da tempo in sviluppo e in gestazione: significative sono le pubblicazioni che ne raccolgono gli apporti individuali, e molti gli studi che lo confermano⁸⁷. Tuttavia, l'avvenire di tale ripensamento risiede a nostro avviso in una sorta di equilibrio o di “giusto mezzo” (cfr. *Corano* II, 143) tra l'*apertura all'altro* e il *radicamento alle origini*. Si tratta di un margine liminale o “terza via” che consiste nel ritrovare lo spirito del messaggio nella sua originalità viva, attraverso un ritorno all'intimità del testo coranico e al suo

⁸² Per esempio: “E in verità, nella creazione dei cieli e della terra e nell'alternarsi del giorno e della notte vi sono *Segni* per coloro dotati di *lubb* [vedi supra]” (III, 190); “In verità, nella creazione dei cieli e della terra, nell'alternarsi della notte e del giorno e nelle navi che solcano il mare... vi son dei *Segni* per gente che ragiona (*ya'qilûna*)” (II, 164).

⁸³ Michel Fattal, *Pour un nouveau langage de la raison. Convergences entre l'orient et l'occident*, éd. Beauchesne, Paris, 1987, p. 70.

⁸⁴ “La chiave di volta della transdisciplinarietà risiede nell'unificazione semantica ed operativa delle accezioni *attraverso* e *al di là* delle discipline. Essa presuppone una razionalità aperta (...) La visione transdisciplinare è risolutamente aperta nella misura in cui sorpassa il dominio delle scienze esatte per il loro dialogo e la loro riconciliazione (...) aperta nei confronti dei miti e delle religioni (...) la transdisciplinarietà è multireferenziale e multidimensionale (...) è transreligiosa (...) il Sacro è Terzo Inclusivo conciliante la trascendenza immanente e l'immanenza trascendente [ecc.]” (Basarab Nicolescu, *La transdisciplinarietà...*, op. cit., pp. 187 e 221-225).

⁸⁵ *Musulmani d'Occidente*, op. cit., p. 142.

⁸⁶ “Luogo di contraddizioni (...), « (...) zona interstiziale di movimento e deterritorializzazione che configura l'identità del soggetto ibrido»” (Gupta e Ferguson citati in N. Alsayyad e M. Castelles, *¿Europa musulmana o Euro-Islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización (Muslim Europe or Euro-Islam)*, Alianza Editorial, Madrid, 2003, p. 53).

⁸⁷ Si veda per esempio Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Albin Michel, Paris, 2004; Abdou Filaly-Ansary, *Repenser l'Islam. Los discursos de la reforma*, Bellaterra Ed., Barcelona, 2004.

L'IDENTITÀ EUROPEA ALLA PROVA DELL'ALTRO E DEL CONTRADDITTORIO

senso senza tempo. E' questo un imperativo ineludibile se si vuole sperare di contrastare il fondamentalismo e l'essenzialismo islamico (come il *salafismo* ed il *wahhabismo*) sul loro stesso terreno. Per fare questo sarà utile delineare una nuova epistemologia coranica, avviare una rifondazione teologica che scopra il “terzo incluso” tra posizioni interpretative apparentemente opposte: tra un “Corano eterno” ed un “Corano creato”, tra predestinazione e libero arbitrio, tra *Asha'rismo* e *Muta'zilismo*. Tale rinnovamento può avvenire, a nostro avviso, solo attraverso l'elaborazione di una visione teleologica di carattere transculturale, nella quale l'ermeneutica coranica venga affrontata attraverso un confronto di chiarificazione mutua con un approccio transdisciplinare.

L'Islam – e quello europeo in modo particolare data la sua identità di frontiera con l'Europa – è dunque chiamato ad una duplice responsabilità: interna ed esterna. In primo luogo, assumere ed incarnare l'intelligenza profonda della sua tradizione spirituale, il *taṣawwuf*, la cui esperienza del *tawḥīd* lo ha portato a riconoscere l'Uno nella molteplicità e la molteplicità nell'Unità (Terzo incluso)⁸⁸. L'esperienza dell'Unicità divina ha permesso al sufismo di pensare e riconoscere – attraverso il ritorno ad un senso originario del Corano (*ta'wīl*) – una *transculturalità ante litteram*, “l'unità trascendente delle religioni” (*wahdat al-adyân*)⁸⁹. Per accedere a questa nuova prospettiva l'Islam dovrà però essere capace di concepirsi auto-criticamente: l'emersione e l'auto-affermazione dell'Universale potrà avvenire solo attraverso un processo di “estinzione” (*fanâ'*)⁹⁰, epurazione dalle tentazioni apologetiche e dalle fissazioni dogmatiche dell'ortodossia. In secondo luogo, dovrà farsi carico del *tawḥīd* in quanto *attitudine operativa*⁹¹: assumere il dovere di cercare la convergenza (“l'unificazione”) con l'Europa e l'Occidente, verso un progetto comune di civiltà capace di formulare nuovi paradigmi condivisi nel rispetto delle diversità. L'attitudine transculturale è il “luogo” di convergenza ove può prodursi tale incontro.

L'auspicio è quello dell'avvento di una *nuova intellettualità* e una *nuova opinione pubblica* che sappia “unificarsi” attorno ad una consapevolezza transculturale e transnazionale, che sappia co-formulare un nuovo paradigma di comprensione del reale integrato dall'etica delle saggezze religiose, che produca dunque una neo-universalità aperta con la quale inaugurare un'altra educazione per le generazioni a venire – processo che potrà porre le basi per un'*oltremodernità*, per l'Europa e per il Mediterraneo, e forse non solo per essi.

⁸⁸ Potremmo riconoscere questo tentativo di definizione nella riflessione spirituale sulla nozione coranica di *barzakh* – istmo che divide i contrari senza identificarsi con essi (LV, 19-29; XXV, 53) eppure identificabile con la loro confluenza e congiunzione (*majma'*; XVIII, 60-61) (cfr. cap. III.1.15). Ibn 'Arabî lo ha reso anche con termini quali la triplicità (*tathlith*) o l'unione (*jâm'*) nel Terzo (*fard*) (cfr. Paolo Urizzi in Ibn 'Arabi, *Il libro del Sé divino [Kitâb al-Yâ wa huwa kitâb al-Huwa]*, Il Leone Verde, Torino, 2004, pp. 75-87).

⁸⁹ Cfr. Eric Geoffroy, *Le soufisme et l'ouverture interreligieuse*, pp. 3-4 (in rete, consultato il 5/09/2010 : <http://www.religioperennis.org/documents/geoffroy/interreligieux.pdf>).

⁹⁰ Nozione fondamentale del sufismo nel percorso di spoliamento dell'ego di fronte alla sola sussistenza (*baqâ'*) di Dio.

⁹¹ La II^a forma verbale da cui deriva il termine *tawḥīd*, ha infatti un carattere attivo e più precisamente *incoativo*: il termine *tawḥīd* è un nome verbale (*masdar*) che significa esattamente “far essere uno, unificare”.

IL MEDITERRANEO INTERIORE

1.7. IL MEDITERRANEO INTERIORE D'EUROPA

La riflessione accademica sul concetto di *modernità* ha conosciuto notevoli sviluppi negli ultimi trent'anni. Oggigiorno l'idea di modernità intesa come “configurazione di tratti omogenei e infallibilmente desiderabili” – propria della sociologia nord-americana di metà Novecento – appare decisamente superata a causa degli evidenti limiti teorici che la caratterizzavano⁹². Queste teorie consideravano infatti un'esperienza locale come un paradigma suscettibile d'essere proiettato universalmente, legittimando così “l'esportazione della modernità” attraverso un modello predeterminato di riferimento. L'idea era appunto quella che il modello occidentale – basato sulla razionalizzazione, l'industrializzazione, l'economia di mercato, l'urbanizzazione, la secolarizzazione, ecc. – potesse essere applicato (o “ragionevolmente” imposto) ad altre realtà, ed in particolare ai cosiddetti “paesi sottosviluppati” o “in via di sviluppo”, senza tener conto del loro specifico contesto storico-culturale nonché sociologico, politico ed istituzionale. Lo sfondo di tali teorie era evidentemente politico ed ideologico: quello che esportarono i “paesi sviluppati” fu prima di tutto la dipendenza da un sistema economico capitalistico alla cui egemonia i paesi ricettori non avrebbero più avuto la possibilità di sottrarsi.

Shmuel Eisenstadt – sociologo israeliano deceduto pochi anni fa – è stato tra i primi a criticare l'idea della modernizzazione come “percorso uni-lineare” e a contestare la sua identificazione con la “modernità occidentale”. Egli ha introdotto la nozione di “modernità multiple”, il cui concetto chiave è che società e civiltà distinte possono dare luogo a percorsi differenziati verso la modernità, nonché a modernità di tipo differente. Il pensiero di Eisenstadt critica esplicitamente il discorso di Samuel Huntington (“The Clash of Civilizations”) che oppone dualisticamente la civiltà occidentale – quale “incarnazione della modernità” – ad un mondo che sarebbe invece dominato da società tradizionaliste, fondamentaliste, antimoderne e anti-occidentali⁹³. Secondo la riflessione di Eisenstadt, modernità ed occidentalizzazione smettono invero d'essere sinonimi, lasciando aperto il campo ad un nuovo tipo di riflessione.

Prendere in considerazione questo punto di vista non significa solamente riconoscere la possibilità – per un'altra cultura o civiltà – di generare una modernità differente e ad essa endogena, ma equivale anche a cessare di considerare la modernità occidentale come un processo definito e compiuto. Se altre modernità sono possibili, significa affermare anche la possibilità di un'altra modernità per l'Europa, la possibilità di cercare una *oltremodernità* che ne sia l'evoluzione.

Tuttavia, bisogna tener presente che non è possibile considerare un'area del mondo autonomamente dalle relazioni con le altre. Come evidenzia Wallerstein, il tipo di modernizzazione che un'area può raggiungere è direttamente condizionato dalla tipologia di relazione che questa

⁹² Paolo Jedlowski, *Modernità multiple: quale molteplicità?*, Modernità Multiple all'inizio del XXI secolo - Convegno A.I.S., Roma 2009 (in rete, consultato l'8/09/2010: www.sociologia.unical.it/ossidiana/jedlowski-modernitàmultiple-2.pdf). Uno di questi limiti evidenti è quello di considerare direttamente connesse modernizzazione economica e democratizzazione politica – idea che dev'essere profondamente rivista di fronte ad esempi che ne inficiano il presupposto, quali Cina od Arabia Saudita.

⁹³ Cfr. Shmuel N. Eisenstadt, *Multiple modernities*, S. N. Eisenstadt Editor, USA, 2002.

L'IDENTITÀ EUROPEA ALLA PROVA DELL'ALTRO E DEL CONTRADDITTORIO

intrattiene con il resto⁹⁴. Il mondo infatti non è considerabile per compartimenti stagni o secondo una visione secondo cui le civiltà si sviluppano autonomamente come entità reciprocamente escludenti; non solo perché tale concezione si è rivelata erronea per comprendere la storia delle civiltà (caratterizzata da continui scambi e prestami), ma anche perché la globalizzazione ha ormai creato una rete di relazioni ed influenze reciproche che legano ogni parte col tutto e viceversa.

Ciò significa che oggigiorno non è possibile pensare una modernità endogena all'islam se non pensando contemporaneamente una nuova modernità per l'Europa, e viceversa. In effetti, ciò che ha indotto Huntington a parlare di “scontro di civiltà” è invero la constatazione di un'*unità sistemica* tra queste: il binomio Occidente-Islam, non è una contrapposizione tra entità omogenee autoescludenti, ma un dinamismo di rappresentazioni reciprocamente condizionate e condizionanti, ossia una *configurazione sistemica*. Come afferma Stéphane Lupasco: “se c'è antagonismo, c'è necessariamente sistema”⁹⁵.

Tale particolare sistema di civiltà è quindi caratterizzato, come qualsiasi altro sistema, da un antagonismo contraddittorio. Questo non significa solamente riconoscere la presenza di una dialettica contraddittoria tra le due parti, ma considerare l'esistenza di un residuo di contraddizione interna in entrambe. Nel discorso democratico dell'Occidente risiede per esempio un residuo contraddittorio di non-democraticità (la politica occidentale della “democrazia esportata” ne è una chiara conferma), nella dichiarazione dei diritti umani universali una *non-universalità*⁹⁶, nella logica del liberalismo un residuo di imposizione costringitiva, ecc. Ovviamente lo stesso vale per l'altro polo del binomio: il discorso apologetico di un islam tollerante si contraddice per la realtà dei fatti (quella di un'incapacità a tollerare la deviazione da una normatività rigida), la vocazione islamica universalista oggigiorno è trasformata contraddittoriamente in un'ideologia fondamentalista particolaristica, ecc. Eppure, il residuo contraddittorio è anche inverso: nel gioco delle reciproche rappresentazioni, ciò che viene imputato come “negativo”, ospita necessariamente una contraddizione “positiva”. Per esempio: il tentativo di far rispettare i diritti umani in Medio Oriente non equivale necessariamente a un tentativo egemonico di occidentalizzazione, ma alberga ovviamente una vocazione umanista sincera. Così, allo stesso modo, l'importanza data dai musulmani al ruolo della religione nella *cosa pubblica* – che si manifesta politicamente nella tendenza islamista – non significa necessariamente arretratezza e conservatorismo, ma esprime un'esigenza societaria di rispetto del sacro ineludibile e nobile che è inopportuno opprimere o etichettare come anti-moderna.

Ciò che è realmente interessante, è che la *trialettica* di Lupasco prevede un terzo stato T in cui due contraddittori relativi (che mantengono ossia integrata una contraddizione) si possono potenzializzare l'un l'altro determinando una “terza opzione” che non è né l'uno né l'altro, eppur entrambi; un tipo di sistemizzazione che differisce da ciascuno dei due, dalla loro somma

⁹⁴ In P. Jedlowski, *Modernità multiple: quale molteplicità?*, op. cit., p. 5.

⁹⁵ “C'est l'antagonisme qu'implique tout dynamisme, qui engendre le système (...) Si il y a un système, il doit y avoir antagonisme, dont il faut rechercher ou prévoir ou produire les dynamismes; et s'il y a antagonisme, il y a nécessairement système” (S. Lupasco, *Les trois matières*, Julliard, Paris, 1960, pp. 81 e 183).

⁹⁶ Raimon Panikkar, *La conception des droits de l'homme est-elle un concept occidental?*, en *Diogene*, n. 120, 1982, pp. 87-115.

IL MEDITERRANEO INTERIORE

sincretica come dalla loro sintesi unificante (analogamente allo statuto del *quanto* rispetto a quello di onda e corpuscolo).

Il Mediterraneo bene incarna e simbolizza ai nostri occhi l'avvento di questa Terza possibilità. In effetti esso non è solamente un luogo geografico, ma anche una “zona cognitiva” che opera l'incontro tra l'occidente e l'islam, un istmo che fluidifica le discordanze e le contrapposizioni attraverso la decentralizzazione delle prospettive d'analisi, una zona di scambio nella quale emergono storie sconosciute, in cui si scoprono lidi di deterritorializzazione comuni, un confine mobile sulla cui apertura poter convergere dando luogo a traversie impreviste.

Il Mediterraneo rappresenta una “questione europea” per eccellenza, e non solo perché esso rappresenta la rotta di transizione verso il centro degli interessi geopolitici mondiali (il Prossimo e Medio Oriente), ma perché impone all'Europa stessa tutta una serie di interrogativi fondamentali: la gestione dell'emigrazione, l'apertura dei confini e dei mercati, la politica di approvvigionamento delle risorse energetiche, l'offensiva / difensiva nei confronti del terrorismo, la presenza stessa sul suolo europeo dell'eterogeneità multiculturale (sorta di Mediterraneo “interno” a Europa).

Eppure la “questione mediterranea” possiede implicazioni ben più vaste. Il Mediterraneo è l'immagine stessa dell'*apertura* ad orizzonti sconosciuti, all'*oltre* dell'orizzonte, al rischio dell'abbandono delle certezze (la partenza) e all'ospitalità data a idee d'oltremare; esso è anche lo specchio di una società fluida e plurale che ha perso i confini interni ed esterni, una società che ha uniformato le diverse “sponde” attraverso speranze e minacce globali, lo specchio di un mondo nel quale l'avvenire può essere pensato solo in comune con l'altro e il diverso.

Il Mediterraneo è così il simbolo di un futuro condiviso, un avvenire comune che chiama l'Europa ad una nuova coscienza, quella di una *comunità di destino* (E. Morin) che supera le sue stesse frontiere geografiche e culturali, e che le impone una nuova *responsabilità*, quella di forgiare una modernità che rappresenti “l'oltre di questa tradizione moderna”⁹⁷, che superi al contempo l'accelerazione e compulsività dell'*ipermodernità* ed il vuoto relativistico della *post-modernità* verso ciò che abbiamo chiamato un'*oltre-modernità*. Laddove l'*oltre* è sia l'Oltre (il Sacro) che l'altro, ma anche il *tutt'altro* della trasformazione a venire. Le parole che Derrida rivolge all'Europa acquisiscono allora una portata ancor più ampia se considerate nella prospettiva mediterranea:

*La condición de posibilidad de esta cosa, la responsabilidad, es una cierta experiencia de la posibilidad de lo imposible: la prueba de la aporía a partir de la cual inventar la única invención posible, la invención imposible*⁹⁸

In effetti, la possibile convergenza di due civiltà appare come un'ideale impossibile; ma cos'è quest'impossibile se non altro che l'*inimmaginabile*, il non pre-figurabile e l'*imprevedibile*, ciò che non può essere pensato o predeterminato concettualmente come *telos*? Il momento della trasformazione, dell'invenzione, è appunto il guado di un vuoto, un balzo a-razionale contro la

⁹⁷ J. Derrida, *El otro cabo...*, op. cit., p. 30.

⁹⁸ *Ivi*, p. 39.

L'IDENTITÀ EUROPEA ALLA PROVA DELL'ALTRO E DEL CONTRADDITTORIO

convenienza logica della conservazione, della ripetizione e della prevedibilità. Uno slancio interiore *oltre* l'apparente impensabilità, per accogliere una nuova logica trasformativa. Bisognerà far leva dunque sulla discontinuità del momento (la crisi), ospitando la discontinuità nella struttura stessa del pensiero⁹⁹, quasi fosse un salto *quantistico* che ci permetta d'accedere a un livello di comprensione in cui l'unione dei contraddittori ri-identifica la correlazione tra libera responsabilità, impossibilità noetica e destino¹⁰⁰.

Il destino a cui siamo chiamati responsabilmente non potrà più essere pensato come un'ideale da raggiungere, giacché l'ideale è pensato sempre a partire dalle categorie del passato, a partire dal possibile (cfr. H. Bergson); e tale destino che ci chiama è invece “impossibile”, ossia inconcepibile a priori, sebbene non per questo irrealizzabile¹⁰¹. L'apertura epistemologica a tale *possibilità impossibile* invoca un'evoluzione della ragione (Jean Piaget)¹⁰²: ovvero l'apertura ad una meta-logica, ad una sopra-razionalità; una ragione che sappia aprirsi alla contraddizione, che sappia mettere in questione il determinismo della razionalizzazione, laddove per razionalizzazione si intende la subordinazione del pensiero ad una logica *deduttivo-identitaria* “la [cui] coerenza formale esclude come falso ciò che essa non può afferrare, ed il [cui] binarismo esclude come falso ogni ambiguità e contraddizione”¹⁰³.

*Avui dia hem arribat en un estadi en el qual ens cal reconèixer que no existeix l'harmonia total entre el racional i el real (...) hem de prendre partit a favor de la raó oberta, que no solament estableix un diàleg amb l'irracionalitzat, sinó també amb l'irracionalitzable*¹⁰⁴

⁹⁹ “Es tracta de tornar a aprendre a pensar (...), es tracta de recomençar l'aventura del pensament. Cal que quedi ben clar que el problema ja no és només europeu, ha esdevingut universal” (E. Morin, *Pensar Europa*, op. cit., pp. 95-96).

¹⁰⁰ Il concetto di *destino* pone non pochi problemi quando accostato a nozioni e parole quali “responsabilità” e “libero arbitrio”. L'idea di destino che vogliamo qui suggerire è quella di un compimento qualitativo che si mostra formalmente indeterminato e dalle plurime forme possibili. Il modo in cui è concepibile il *destino* nell'universo teoretico di matrice coranica, è capace di far emergere degli aspetti che a quello raramente relazioniamo. La radice araba trilittera da cui proviene il termine *qadar* (destino) indica l'idea verbale dell’“avere capacità, potere (di)”, da cui per esempio il termine *qudra* (“capacità, potenziale, potenza”). Ben lungi da noi allora relegare il destino ad una realtà rigida, definita, prevedibile e rappresentabile concettualmente; sarà più una sorta di forza che mette in moto un processo, una tensione alogica che chiama ad una soddisfazione qualitativa ed esperienziale. E' a questo medesimo tipo di posizione che si rifaceva anche Muhammad Iqbâl quando affermava: “la destinée d'une chose n'est pas un sort implacable agissant de l'extérieur comme un maître imposant sa tâche; c'est ce qu'une chose peut atteindre intérieurement, les possibilités réalisables cachées dans les profondeurs de sa nature, et qui s'actualisent dans la succession temporelle sans qu'aucune contrainte extérieure soit ressentie” (M. Iqbâl, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, Éd. du Rocher, Paris, 1996, p. 51). Il kalâm islamico tradizionale – i cui strumenti interpretativi furono profondamente influenzati dal pensiero ellenico a partire dal IX secolo – sembrò non saper trattenere e pensare le conseguenze di tale fondamentale lascito coranico dall'orizzonte etimologico incontrovertibile.

¹⁰¹ Si confronti a riguardo la nozione di *virtuale* in Pierre Lévy, *Il virtuale*, Raffaello Cortina Ed., Milano, 1997.

¹⁰² J. Piaget, *Biologie et connaissance*, Gallimard, Paris 1967, p.118 in E. Morin, *Rationalité et rationalités* (*Quaderns de la Mediterrània* 9, IEMED Icaria, Barcelona 2008, pp.59-60).

¹⁰³ E. Morin, *Logique et contradiction*, Ateliers sur la contradiction (Ecole nationale supérieure des mines de Saint-Etienne), 19-21 Mars 2009, p. 20.

¹⁰⁴ E. Morin, *Pensar Europa...*, op. cit., p. 82.

IL MEDITERRANEO INTERIORE

Miti, simboli e tradizioni spirituali riacquistano allora una nuova legittimità e valenza cognitiva; una nuova presa di coscienza prende piede, quella del *Sacro* come *Terzo segretamente incluso* di una modernità mediterranea a venire di carattere transculturale.

E' esattamente una vocazione sopra-logica ciò che lega le civiltà europea ed islamica in un destino Mediterraneo. La specificità sistemica della cosiddetta *oltre-modernità mediterranea* fa sì che essa debba essere al contempo una oltre-modernità per l'Europa – in cui quest'ultima sia ovvero chiamata a recuperare (epistemologicamente e praticamente) i propri orizzonti etico-spirituali – come una modernità endogena all'islam – ossia una modernità in cui la centralità del Sacro sia concepita attraverso una spiritualità originaria ritrovata.

Il *carattere endogeno* dovrà essere assicurato ad entrambi i processi d'oltremodernizzazione; e ciò affinché l'uno non colga la trasformazione come un tradimento, un'imposizione o un'occidentalizzazione, e l'altra non la percepisca inversamente come una corruzione o un'islamizzazione. Per l'islam si tratterà di riscoprire un principio di pluralismo transculturale attraverso la “punta” della propria spiritualità, riscoprendo la primordialità coranica di quelle intuizioni che fecondano il *taṣawwuf* (come già fece per esempio al-Ghazālī tra l'XI e il XII secolo). Per l'Europa invece la metamorfosi consisterà nel tornare a riammettere la realtà del Sacro, attraverso la “punta” della propria esemplarità occidentale, quella dell'avanguardia scientifica nata dalla rivoluzione quantistica.

Per entrambe si tratterà di riconoscere ed assumere integrativamente una ricchezza a loro propria, e di compiere al contempo un passo verso l'altro: l'islam potrà scoprire un rinnovato rapporto con la scienza d'avanguardia, in chiave spirituale e attraverso una concettualizzazione simbolico-terminologica d'ispirazione coranica (cfr. cap. III.1.2, III.1.3, III.2.3); l'Europa invece sarà in grado di aprirsi alla centralità del Trascendente attraverso un approccio logico-scientifico che le è tanto necessario e consustanziale (cfr. parte II e III).

Il segno più esplicito d'accesso ad una spiritualità vissuta coinciderà per l'Europa con la valorizzazione dell'etica, ove questa procederà niente di meno che da “l'effetto [stesso] di una [nuova] comprensione del reale, ove l'effettività incontra l'*affettività*”¹⁰⁵. Si tratterà di un'*etica della complessità* (cap. II.1.4), un'etica intesa non tanto in relazione a un orizzonte normativo predefinito, ma principalmente come esercizio critico e congiunto della coscienza e della ragione, valorizzante la sensibilità affettiva e il senso di responsabilità interiore confrontato con il Sacro – attitudine essenziale per inventare nuove forme di rappresentanza politica e di regolamentazione sociologica. Tale intima coscienza etica può prendere corpo dalla riscoperta del Sacro inteso come *religatio* interiore, che donando all'universo e a l'essere umano una rinnovata consistenza olistica, introduce un'apertura orientata, un destino societario comune¹⁰⁶.

Se concettualmente il Sacro potrebbe essere fatto coincidere con quella “zona di resistenza assoluta che *resiste* a qualsiasi comprensione” (B. Nicolescu) – dimensione che unisce il soggetto all'oggetto e che, secondo la transdisciplinarietà, lega tra loro i vari livelli di realtà¹⁰⁷ – la sua

¹⁰⁵ J. Chatué, *Épistémologie et Transculturalité...*, op. cit., p. 46 (il corsivo è mio).

¹⁰⁶ Cfr. *Ivi*, p. 50.

¹⁰⁷ Basarab Nicolescu, *La transdisciplinarietà...*, op. cit., p. 107.

L'IDENTITÀ EUROPEA ALLA PROVA DELL'ALTRO E DEL CONTRADDITTORIO

constatazione interiore equivale al sentimento di un legame che lega ogni essere ed ogni cosa, all'esperienza di “una *Coscienza* come una dimensione di noi stessi, senza essere totalmente ed esclusivamente nostra”¹⁰⁸, comprensione a-razionale da cui emerge un *ethos* della *consapevolezza* e della *fraternità*: “Il rispetto assoluto delle alterità unite dalla vita in comune su una sola e medesima terra”¹⁰⁹.

Un'etica della fraternità e della *consapevolezza del sacro* è un ponte gettato verso la spiritualità più sincera ed originaria della fede musulmana. L'islam basa in effetti la relazione originaria al Sacro attraverso una presa di coscienza metastorica della signoria divina da parte dell'essere umano: si tratta del *mîthâq*, “patto” che si iscrive nella trans-temporalità della dimensione pre-esistenziale (*azal*), nel quale l'umanità intera si fa *testimone responsabile* dell'esistenza divina¹¹⁰. In effetti, secondo l'antropovisione coranica, l'uomo possiede fin dalla nascita una natura morale originaria (*fiṭra*) che struttura il suo orientamento interiore, attitudine pura di devozione su cui si sostenta qualsiasi attitudine religiosa¹¹¹ (cfr. cap. III.2.3). E' tale “conoscenza etica” *naturale* che chiama l'uomo a farsi responsabile (*khalifa*) degli altri e del mondo che lo circonda – spiritualità primordiale ed universale che sostenta alla base il paradigma societario islamico e la centralità che ivi rivestono i valori d'accoglienza e solidarietà.

Siamo forse chiamati a formulare – come auspicava Morin – “un *secondo Rinascimento*” che accolga “i pensieri non europei (...) quali nuovi elementi nella dialogica culturale europea”¹¹²? E' giunto forse il momento e l'urgenza di considerare l'apporto delle varie culture nell'ottica di un'elaborazione transculturale condivisa e co-prodotta?

Una cosa è certa, dato che è una *configurazione sistemica di civiltà* che stiamo prendendo in considerazione, tale secondo Rinascimento europeo, potrà essere tale solo mediante un corrispettivo “nuovo rinascimento islamico”, perché – ricordiamolo – l'invenzione societaria “impossibile” può verificarsi solo promuovendo un equilibrio tensoriale simmetrico che raccolga la coscienza civile sul polo di gestazione a-logica del Terzo Incluso (cfr. cap. II.1.3 e cap. II.2.3)¹¹³. Quello che può essere ragionevolmente stimolato e perseguito è quindi un Rinascimento transculturale, un *Rinascimento Mediterraneo*. Ciò non significa in alcun modo essere avvocati di una proposta unica, unificata e definitiva (l'unificazione risiede principalmente nell'orientamento interiore della transculturalità, nel principio di attraversamento delle culture rispettandone le differenze), ma si

¹⁰⁸ J. Chatué, *Épistémologie et Transculturalité...*, *op. cit.*, p. 51.

¹⁰⁹ B. Nicolescu, *La transdisciplinarité...*, *op. cit.*, p. 227 (articolo 13 del manifesto transdisciplinare).

¹¹⁰ Il versetto coranico in questione è VII, 172: “E quando il tuo Signore trasse dai lombi dei figli d'Adamo tutti i lor discendenti e li fece testimoniare contro se stessi: «Non sono Io, chiese, il vostro Signore?» Ed essi risposero: «Sì, l'attestiamo!» E questo facemmo perché non aveste poi a dire, il Giorno della Resurrezione: «Noi tutto questo non lo sapevamo!»”.

¹¹¹ “Fai dirigere il tuo volto alla religione in purità d'intenzione (*li-l-dîn hanifân*), natura divina originaria (*fiṭra*) in cui Dio ha naturato l'uomo... quella è la religione primordiale (*al-dîn al-qayyim*)” (XXX,30).

¹¹² E. Morin, *Pensar Europa...*, *op. cit.*, p. 158 (il corsivo è mio).

¹¹³ Equilibrio di tensione che, lo ricordiamo, si definisce per una semi-attualizzazione e una semi-potenzializzazione reciproca dei termini contraddittori implicati. L'emersione del Terzo Incluso è ovviamente un processo d'elaborazione e non un'invenzione conclusa; come vedremo (II.1) la trialettica di Lupasco ha in effetti un carattere generativo aperto.

IL MEDITERRANEO INTERIORE

tratta, piuttosto, di una dinamica di avvicinamento coproduttivo, di reciproco riequilibrio e fecondazione.

Se ci affidiamo alla logica d'antagonismo di Lupasco (cap. II.1.1), deve verificarsi, come dicevamo, un processo di reciproca e simmetrica semi-potenzializzazione-attualizzazione. Orbene, considerando il sistema Occidente-Islam dal punto di vista *politico* ed *istituzionale*, il processo di generazione del Terzo Inclusivo potrebbe prendere corpo a partire da due dinamiche contraddittorie in tensione d'equilibrio: da una parte, il laicismo europeo, semi-potenzializzando il proprio razionalismo omogeneizzante, potrebbe aprirsi a una *coscienza etico-spirituale transculturale* per il fatto di ospitare in implicazione contraddittoria l'eterogeneità e specificità delle culture; dall'altra l'islamismo politico si potrebbe aprire alla semi-potenzializzazione del suo *normativismo religioso* (ciecamente omogeneizzante) a favore dell'affermazione di una *spiritualità trans-confessionale* riscoperta nel messaggio coranico stesso¹¹⁴. Ad entrambi i processi teorici (e ai loro risultati) potrebbe venir dato un riconoscimento costituzionale: l'uno al cuore dell'assetto legislativo europeo, l'altro al cuore del nuovo impulso di democratizzazione aperto dalle recenti rivoluzioni arabe (Tunisia ed Egitto in primis); oppure si potrebbe giungere a questi risultati attraverso un previo passo inter-Mediterraneo.

Il Terzo inclusivo motore di entrambe le dinamiche – un principio di *transculturalità* che associa la proiezione verticale (trascendente) all'attraversamento orizzontale (culturale) – è certamente il medesimo (una *secolarità sacra* direbbe Panikkar), benché differente ne sia la fisionomia di concrezione: l'una sembra muoversi verso una *laicità etico-spirituale*, l'altra verso un *islam spiritualmente laico*.

In ambito islamico una tendenza politica che potrebbe aprirsi alla condivisione di questo orientamento è rappresentata dal cosiddetto *post-islamismo* (A. Bayat, O. Roy). Alcuni movimenti politici che cadono sotto questa possibile categorizzazione hanno già mostrato in passato una certa capacità di poter raccogliere una rilettura dell'islam che dal suo proprio interno si apre a un'oltremodernità: ne è una prova, per esempio, l'idea di *umma* come “società civile” e “luogo sociologico” d'apertura all'eterogeneità delle opinioni sull'islam politico predicata storicamente dal partito egiziano *Hizb al-Wasat*¹¹⁵. Secondo Mojtaba Mahdavi vocazione interna al post-islamismo è quella di concepirsi come un progetto che rigetta l'idea estremista di stato islamico tentando al

¹¹⁴ Ricordiamolo: il carattere endogeno è fondamentale per assicurare anche la praticabilità della proposta trasformativa, questa deve infatti suscitare un consenso collettivo perché possa essere efficace.

¹¹⁵ “*Umma* is for us as civil society is for the West.(...) The *umma*, not the state, will be the catalyst of progress” (Karim al-Ghawary, *We are a Civil Party with an Islamic Identity: An Interview with Abu 'Ila Madi Abu 'Ila and Rafiq Habib*, Middle East Report, No. 199, 1996, p. 31). “It is a mistake for us to say that a certain system represents an Islamic system. (...) This is a mistake and this is dangerous. No, I am not able to say – no one in the Wasat party is able to say - that the program of the Wasat Party, this is Islam. But I can say that the program of the Wasat party is my understanding of Islam...It is possible for you to agree or disagree with me about it” (intervista a ‘Assam Sultan, in Carrie R. Wickham, *The Path to Moderation: Strategy and Learning in the Formation of Egypt's Wasat Party, Comparative Politics*, Vol. 36, No. 2, 2004, p. 220). La rappresentanza parlamentare ottenuta da questo partito nelle elezioni del 2011 (solamente al quinto posto con 10 seggi) non è stata certamente sufficiente per imprimere il cambio islamico-democratico che necessitava l'Egitto nella fase di transizione infine vanificata con l'ascesa dei militari nel 2014.

L'IDENTITÀ EUROPEA ALLA PROVA DELL'ALTRO E DEL CONTRADDITTORIO

contempo di aprirsi alla secolarizzazione in modo post-secolare¹¹⁶, ossia difendendo un programma che “cerca di avanzare da un laicismo che esclude il religioso, verso una laicità più inclusiva”¹¹⁷.

La possibilità che l'attuale post-islamismo e la coscienza araba post-rivoluzionaria raccolgano con successo tale sfida di *rifondazione* dipende paradossalmente (ma, come già sottolineato, per logica sistemica) anche dallo sforzo di auto-trasfigurazione dell'Europa stessa, dalla sua volontà di intraprendere una riflessione che porti alla riscoperta della centralità dell'etica e della spiritualità nella vita pubblica europea, dalla sua stessa capacità di criticare il proprio modello “occidentale” di modernità ed il paradigma di stato-nazione capitalistico ad esso connesso.

L'emergenza di un nuovo progetto inter-Mediterraneo che raccolga le speranze della primavera araba, come luogo ideologico di dialogo ed elaborazione di un'originale coscienza al contempo secolare e sacra, rappresenta l'incarnazione socio-politica e geografica di quel *barzakh / majma'* (istmo di separazione / confluenza) tra islam ed occidente che è chiamato a scoprire il principio della *transculturalità*.

Il Mediterraneo Interiore indica quindi la coscienziosa tensione ad una svolta paradigmatica attorno alla quale costruire un'identità mediterranea che si faccia “punta” del più vasto progetto transculturale di una Nuova Europa a venire¹¹⁸. Si tratterà di rilanciare la dimensione culturale del partenariato euro-Mediterraneo secondo una nuova ed ambiziosa progettualità: non l'incontro di civiltà, non solamente il loro dialogo – spesso retorico ed asimmetrico – o una loro debole e superficiale “alleanza”, ma l'idea del Mediterraneo come progetto societario d'*elaborazione culturale ed epistemologica d'avanguardia*. Si tratta di un progetto di rinnovamento epistemologico giocato su due fronti: la riammissione del Sacro nella visione scientifica della realtà, e l'elaborazione di un modello di comprensione dello statuto ontologico delle rivelazioni capace di sostenere con nuovo rigore teologico il “rifacimento del senso” (l'interpretazione). Ciò nonostante, un obiettivo tanto ambizioso non può che procedere da un progetto aperto che miri, prima di tutto, all'esperienza congiunta di ciò che Panikkar definirebbe un “nuovo mito comune”¹¹⁹, un nuovo orizzonte di sacralità indiscussa che sappia al contempo agglutinare i “giusti” di ogni nazione e cultura nella sorgenza di un'alternativa societaria.

Per prospettare l'esordio di una rivoluzione paradigmatica che sappia reintegrarsi alla conoscenza del Sacro secondo un'ottica che abbiamo definito transculturale – approccio che mira ad una unità non-concettuale tra le culture capace di valorizzarne organicamente le diversità per un progetto societario comune –, è necessario, allora, approfondire quegli strumenti logico-concettuali necessari per intraprenderne la formulazione. E' imperativo, in altre parole, studiare nel dettaglio la

¹¹⁶ *Post-islamism: Are We There Yet? A comparative study of Egypt, Turkey and Iran* [intervento / conferenza] Theoretical Approches to Political Islam, World Congress for Middle Eastern Studies (WOCMES), Barcelona 22/07/2010.

¹¹⁷ Abdennur Prado, *Ciudadanía antes que teocracia*, El País 06/05/2007; [consultato in linea il 20/08/2010: http://elpais.com/diario/2007/05/06/opinion/1178402413_850215.html].

¹¹⁸ Tale approccio porta ovviamente a interrogarsi su questioni fondamentali quali la questione israelo-palestinese, per esempio: in che modo Israele e l'ebraismo verranno coinvolti nel progetto transculturale? Che modello suggerisce un paradigma transnazionale e transculturale per la soluzione del conflitto?

¹¹⁹ Cfr. Raimon Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*, Paulist Press, 1979, p.9.

IL MEDITERRANEO INTERIORE

logica del Terzo Inclusivo di Lupasco, nonché le sue rivoluzionarie conseguenze sul piano gnoseologico, prasseologico e sociologico. Così facendo potremo valutarne l'utilità per definire i contorni di un nuovo paradigma epistemologico che, sapendosi confrontare produttivamente con i temi della complessità e dell'olismo transdisciplinare, possa guidare verso l'elaborazione di un nuovo e originale approccio transculturale.

Parte II

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

IL MEDITERRANEO INTERIORE. UN NUOVO PARADIGMA TRANSCULTURALE

Giacomo Arnaboldi

II.1. ATTUALITÀ DELL'OPERA DI STÉPHANE LUPASCO

*Il faut connaître ce que l'on connaît et ce que l'on ne connaît pas
pour faire avancer la connaissance (Stéphane Lupasco, 1979)*

La riflessione di Stéphane Lupasco (1900-1988) rappresenta un raro esempio di connubio tra spirito scientifico, rigore logico, sensibilità interdisciplinare e penetrazione filosofica. L'influenza della sua opera sulla cultura francese del XX secolo è stata considerevole, ma il più delle volte sotterranea e non debitamente riconosciuta¹. Nato a Bucarest da una famiglia d'origine moldava, si trasferisce presto in Francia ove conclude i propri studi accademici nel 1935 con una tesi dottorale in filosofia della scienza², lavoro nel quale vengono delineate molte delle nozioni fondamentali su cui verteranno le sue opere successive, nonché l'obiettivo programmatico che anima l'integralità della sua produzione, quello di una nuova teoria della conoscenza – vocazione, questa, che può apparire pretenziosa a colui che ignori la sua opera, ma che non impedi invece ad alcuni intellettuali di vedere in Lupasco “le Hegel du XX^e siècle” (Léon Brunschvicg), o di salutare una delle sue opere più conosciute (*Les trois matières*, 1960) come “un nouveau Discours de la méthode” (Claude Mauriac).

La poliedrica propensione intellettuale dell'autore riflette ed illustra, infatti, una vocazione d'ampio respiro: oltre ad interessarsi alla filosofia fin dalla più giovane età (afferitava d'aver letto Spinoza a otto anni) ed esordire editorialmente con una raccolta di poesie (*Dehors...*, Stock, Paris, 1926), Lupasco soleva essere anche un grande amante della musica e della letteratura. La sua opera, pur inserendosi nel campo della riflessione epistemologico-filosofica, s'apre ripetutamente al confronto con differenti ambiti disciplinari, passando dalla fisica quantistica alla biologia, dalla neurobiologia alle scienze cognitive, dalla psicologia alle scienze umane, toccando anche i temi della mistica, dell'arte e della pittura³.

L'universo filosofico lupaschiano si caratterizza da una fine tessitura di legami di senso tra differenti livelli di lettura. Esso ordisce una vera e propria trama di correlazioni logiche tra fenomenicità e conoscenza aprendo il cammino al cosiddetto “pensiero complesso”; così facendo sfida di fatto le classiche categorie classificatrici, incarnando *ante litteram* l'ideale della

¹ Tra gli intellettuali e gli artisti che hanno riconosciuto esplicitamente l'importanza dei suoi lavori: Gaston Bachelard, Benjamin Fondane, Gilbert Durand, Edgar Morin, Henri Michaux, André Breton, Salvador Dalí, Eugène Ionesco, René Huyghe, Yves Barel, Thierry Magnin e André de Peretti (cfr. Basarab Nicolescu, *Qu'est-ce que la réalité? Reflexions autour de l'oeuvre de Stéphane Lupasco*, Liber, Montréal, 2009). Per quanto riguarda la traduzione delle sue opere (una quindicina) solamente una è stata tradotta in italiano (*La tragedia dell'energia*, Edizioni Paoline, Roma, 1973).

² *Du devenir logique et de l'affectivité - Le dualisme antagoniste (tome I) - Essai d'une nouvelle théorie de la connaissance - tome 2*, Paris, Vrin, 1973 (1935).

³ Questi ultimi approfonditi particolarmente in *Logique et contradiction*, PUF, Paris, 1947. Si veda a proposito anche *Science et art abstrait*, Paris, Julliard, 1963.

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

transdisciplinarietà – approccio scientifico ed intellettuale di cui fu uno dei maggiori ispiratori⁴. Ricercatore presso il CNRS tra il 1946 ed il 1956, si trovò a dover abbandonare l'incarico per l'inclassificabilità dei suoi lavori. L'apertura multidisciplinare e la messa in questione radicale dell'approccio scientifico classico operata dalla sua “logica del contraddittorio” – logica tripolare sistematizzata e formalizzata in *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie. Prolégomènes à une science de la contradiction* (1951) – risultò, se non inaccettabile agli occhi dell'ambiente accademico tradizionale, di certo troppo precoce per i tempi.

Al giorni d'oggi, invece, la riflessione di Lupasco si rivela di una sorprendente attualità: la particolare logica attraverso la quale fa dialogare scienze esatte e scienze umane, cosmologia e tradizione, oltre ad invitare ad una profonda trasformazione di paradigma, si rivela preziosa per contrastare un certo scientismo specialistico, mantenendosi però al contempo a salvo da un vago ruolo unificatore dell'immaginazione sincretica⁵. La riammissione del ruolo centrale della “coscienza” (la *coscienza della coscienza* [vedi *oltre*]) come articolazione ineludibile del “Logico”, e l'apertura *ontologica* che gli permette la considerazione del ruolo dell'affettività, permettono a Lupasco di prospettare una “scienza con coscienza” capace di fronteggiare la tecnicizzazione del sapere (la cosiddetta tecno-scienza), così come il razionalismo strumentale e il meccanicismo materialista su cui questa pone radici. Il ritrovato connubio tra scienza e filosofia, che sostiene tutto il discorso dell'autore, si mostra, infine, atto a suscitare una controtendenza importante di contro alla frammentazione disciplinare della conoscenza e alla perdita dell'orizzonte del senso.

Nei capitoli che seguono ci si soffermerà *in primis* sulla logica d'antagonismo, illustrandone il formalismo logico specifico, se ne approfondiranno quindi le conseguenze cognitivo-metodologiche in vista della definizione di un nuovo paradigma epistemologico le cui potenzialità metodologico-interpretative risultano particolarmente feconde quando applicate alla riflessione interculturale. La “logica dinamica del contraddittorio” si presenta infatti come la logica stessa dell'*esistenza*, e quindi condizionante qualsiasi tipo di fenomeno (che sia questi fisico, biologico, psichico, intellettuale, sociologico o altro). Su tale immanenza logica può costituirsi una metodologia interpretativa e d'indagine unificante i vari campi del sapere, una logica transdisciplinare, dunque, ma anche una vera e propria logica *transculturale* per il fatto stesso di proporsi come una “logica generalizzata” dell'esistente. Erede di un'epoca in cui la relatività einsteiniana scopre l'equivalenza tra materia ed energia – e quindi la possibilità teorica di ridurre qualsiasi cosa a quest'ultima – Lupasco definisce in effetti la sua logica processuale come “la logica dell'energia”, ma ancor più significativamente, come “la logica stessa dell'esperienza” e “l'esperienza stessa della logica”⁶.

⁴ Si tratta di un'attitudine intellettuale, delineatasi durante gli anni '80, che raccogliendo in parte l'eredità filosofica del filosofo franco-rumeno, invita le scienze esatte alla riconciliazione con scienze umane, arte, letteratura, poesia ed esperienza interiore (cfr. *Carta della transdisciplinarietà*, Articolo 5). Si veda in particolare il manifesto della transdisciplinarietà (B. Nicolescu, *La transdisciplinarietà - manifeste*, Éd. Du Rocher, Monaco, 1996) e il sito del CIRET (Centre International de Recherches et Etudes Transdisciplinaires): <http://basarab.nicolescu.perso.sfr.fr/ciret/index.htm>.

⁵ Gilbert Durand ha sottolineato la fecondità dell'approccio di Lupasco nelle studio delle strutture complesse dell'immaginario in *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire*, Bordas, Paris, 2ème éd, 1983.

⁶ “La logique dynamique du contradictoire se présente... comme la *logique même de l'expérience*, en même temps que comme *l'expérience même de la logique*” (*Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie*, Rocher, Monaco, 1987 (1951), p. 21).

La proposta filosofica di Lupasco invita quindi ad una profonda trasformazione di paradigma, e fa questo a partire da una riflessione epistemologica rigorosa. Sebbene il suo pensiero venga normalmente presentato come un ripensamento delle modalità logiche della comprensione che prende le mosse dalle scoperte della fisica quantistica, esso trova piuttosto in queste conferma nonché stimolo all'approfondimento e al perfezionamento. Si tratta di un sistema filosofico organico, multidimensionale e aperto che si auto-stimola e si auto-rinnova nel suo dispiegarsi⁷, nonché cosperso d'intuizioni a volte lasciate inapprofondite (da cui la difficoltà di darne una sistematizzazione lineare e definitiva); esso richiede inoltre competenze multidisciplinari non solo per comprenderne le profondità, ma anche per verificarne l'esattezza e l'estensibilità o portata euristica in relazione all'evoluzione del sapere che nel frattempo si è prodotta (ossia alla luce della continua evoluzione delle “scienze esatte” con cui esso è in continuo dialogo) oltre che in relazione all'evoluzione stessa della cultura e delle strutture sociali – prolungamento, questo, inscritto nel suo stesso carattere sistemologico. In effetti, Lupasco *oltre Lupasco*, è ancora tutto da pensare: daremo l'esempio di tale possibile estensibilità in particolare nei capitoli II.1.3. e II.1.4, ove si darà occasionalmente sviluppo ad alcuni temi non pienamente sviluppati dall'autore.

⁷ La nozione di “potenzializzazione”, per esempio, conosce (nell'opera di Lupasco) un graduale sviluppo ed affinamento concettuale attraverso il quale giunge a differenziarsi da “virtualizzazione” – termine, quest'ultimo, utilizzato nei primi scritti come sinonimo del primo. In linea con la preferenza espressa da Lupasco per il termine potenzializzazione, abbiamo scelto – per evitare ambiguità nella traduzione dal francese all'italiano del concetto – d'utilizzare sempre i termini “potenzialità, potenzializzare, potenzializzazione” anche laddove l'originale riporti “virtualità, virtualizzare, virtualizzazione”.

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

1.1. L'ANTAGONISMO LOGICO-ENERGETICO E LA LOGICA DINAMICA DEL CONTRADDITTORIO

Nous considérons la logique comme la science du discours de l'activité même de l'être humain aux prises avec les phénomènes de l'expérience qu'il prospecte, suscite et engendre, qu'il modifie et qui le modifient. Son évolution entraîne et doit entraîner l'évolution même de son discours, c'est-à-dire de la constitution de son entendement
(Stéphane Lupasco, 1951)

La riflessione logico-epistemologica di Lupasco prende avvio da una meditazione attorno alle nozioni d'*estensività* (“*extensité*”) ed *intensità* (“*intensité*”) – proprietà dell'energia a cui l'autore dedica il II capitolo del primo tomo di *Du devenir logique et de l'affectivité* (1935). L'esposizione previa delle nozioni in questione, e dei concetti logico-filosofici che da esse emergono, risulta fondamentale per comprendere la genesi della “logica dinamica del contraddittorio”.

Il primo a parlare del concetto d'*estensività* a proposito dell'energia – ci dice l'autore – fu il chimico tedesco Wilhelm Ostwald (premio Nobel per la chimica nel 1909); questi utilizzò il termine in opposizione all'aspetto energetico detto d'*intensità*. Per Ostwald il termine estensività indica le grandezze fisiche misurabili “quanto a dimensione”, i “fattori materiali” dell'energia⁸, ed è da preferirsi ai termini quantità e capacità. Esso è formato a partire dall'aggettivo “estensivo”, forma nominale del latino *ex-tendere*, etimologia che comporta l'idea di prolungamento di una medesima cosa, d'applicazione di un ordine determinato a delle cose nuove (nell'atto di misurazione di una lunghezza, per esempio, “si estende” omogeneamente un'unità di misura sull'oggetto preso in considerazione). L'estensività suggerisce così un movimento caratterizzato dall'identificazione, uno sviluppo sintetico dell'identità verso l'esterno, verso l'esteriorità e l'oggetto, che opera necessariamente su delle eterogeneità, ossia su di un ordine contraddittorio⁹.

I termini invece *intensità* e *intensivo* si relazionano “a qualcosa d'interno”, a un dinamismo “che si tende” internamente su se stesso (lat. *in-tensus*); essi implicano l'eterogeneità, la successione, un cambiamento che va come dall'esterno verso l'interno. Nell'intensità è contenuta la nozione di potenza – ci dice Lupasco – e di “potenza per se stessa”, nozioni che si relazionano facilmente all'idea di soggettività: quando si dice che un colore, una luce, un suono, un sentimento sono intensi, si tratta, in effetti, di un giudizio soggettivo¹⁰. Nel caso dell'intensità il pensiero si porta sull'aspetto stesso del fenomeno, “sull'aspetto per se stesso” che si distacca, si “individualizza”, per

⁸ “...« parce que, dit-il, c'est la considération de ces grandeurs qui détermine l'antique conception de la matière »” (*Du devenir logique et de l'affectivité. Le dualisme antagoniste - Tome 1*, Paris, Vrin, 1973 (1935), p. 18).

⁹ “Nous apercevons...avec le caractère dynamique...du « même », son épanouissement vers le dehors, sa direction vers l'extériorité, vers l'objet. Et ce sur quoi opère cette tendance ou, plus généralement, ce dynamisme, c'est, sans discussion possible, sur quelque chose d'hétérogène, de changeant, sur le différent, sur donc un ordre contraire, voire contradictoire” (*ivi*, p. 19).

¹⁰ “Le terme intensité, l'adjectif intensif, le verbe intensifier...contiennent aussi la notion de puissance, et de puissance pour elle-même : ils ont nettement un aspect subjectif. Quand je dis qu'un son est intense, peu intense, très intense, je pense à un caractère de ce son lui-même, je pense bien... à une évolution d'hétérogénéisation le concernant ; c'est le son qui se transforme en lui-même, me semble-t-il, qui se modifie comme son ; la différenciation est pour ainsi dire centripète, tournée vers l'intériorité de ce son” (*ivi*, p. 19).

così dire, dalle realtà circostanti, senza che si possa cogliere in esso alcuna permanenza o identità estendibile omogeneamente, come accade invece per le grandezze estensive¹¹.

Lupasco ritiene particolarmente importante sottolineare l'interpretazione che dà Kant delle due proprietà in questione¹²: il filosofo tedesco mette l'accento sul carattere *sintetico* che implica ogni grandezza od operazione che si sviluppa per *estensione* ; laddove invece una sorta di “avvicinamento alla *negazione* ” caratterizza la rappresentazione della quantità *intensiva* nel suo dinamismo d'auto-differenziazione.

Quello che è certo è che l'intensità è più difficilmente definibile: si tratta di una realtà “sentita”, relazionata più facilmente a un fenomeno psichico soggettivo; l'estensività è invece più facilmente determinabile astrattamente, ma meno “sentita”, meno vissuta soggettivamente. Eppure le due grandezze in questione sono due fattori energetici con pari legittimità, sebbene profondamente differenti tra loro: le estensività sono grandezze formate da parti omogenee che possono essere sommate tra loro (come la lunghezza, il peso, il volume, la massa, la carica elettrica) in modo che quando si uniscono due grandezze uguali di questo tipo, se ne ottiene una doppia; invece le intensità (come la temperatura, la pressione, la densità, la tensione elettrica o il potenziale elettrochimico) quando vengono unite rimangono costanti¹³. Come nota Abel Rey – riportato da Lupasco – nell'estensività si è di fronte ad una capacità di dispiegamento, nell'intensità invece a un potere interno di tensione la cui misurazione è in un certo senso arbitraria, poiché le cifre con le quali essa si esprime, non essendo multiple le une delle altre, non indicano la sua “grandezza”, ma l'ordine nel quale si succedono i diversi valori con cui si traduce la modificazione¹⁴.

Tutte queste considerazioni rivelano in definitiva una duplice e inversa caratterizzazione delle due proprietà energetiche in questione: da una parte l' *omogeneità* , la *spazialità* e l' *exteriorità* caratterizzano il processo d'estensività, dall'altra invece l' *eterogeneità* , la *temporalità* e l' *interiorità* sembrano produrre quello d'intensità¹⁵. Se da una parte l'una pare relazionarsi all'oggettività e l'altra preferibilmente alla soggettività, tale biunivocità è invero il prodotto di una tecnica cognitiva caratterizzata da un razionalismo d'omogeneità a cui la scienza classica – come si vedrà nel prossimo capitolo – si sottopone aprioristicamente. Il pensiero speculativo si è adoperato, in effetti, a separare tali due proprietà dalla loro contraddizione costitutiva, relegando spesso l'intensità al

¹¹ “...ma pensée...se porte sur...l'aspect pour lui-même, l'aspect du « rapporté à lui-même », en se détachant des réalités qui l'entourent...et, en même temps, assiste à un processus ou au terme d'un processus d'une telle hétérogénéité dynamique qu'il lui est difficile de concevoir un arrêt, une identité, une permanence au sein même de cette tension... il n'y a pas ici de mesure proprement dite possible, comme au contraire, l'extension en implique, où c'est une permanence, un invariant, quelque chose qui peut demeurer toujours le même qui me permet d'étendre ou de restreindre indéfiniment une réalité homogène, sans qu'elle perde, par là, l'identité de sa nature” (*ivi*, p. 20)

¹² “« Selon Kant...une grandeur est extensive quand la représentation des parties rend possible la représentation du tout (et par suite la précède nécessairement). (Raison pure, A. 161, B. 203). Une grandeur est intensive quand elle n'est appréhendée que comme unité, et que la quantité ne peut y être représentée que par un plus ou moins grand rapprochement de la négation (*ibid.*, A. 168, B. 210) »” (*ivi*, p. 21).

¹³ Quando si uniscono per esempio due lunghezze si ottiene una lunghezza doppia, se si uniscono invece due temperature uguali, la temperatura non diviene doppia, rimane invariata.

¹⁴ *Le retour éternel et la philosophie de la physique*, Paris, E. Flammarion, 1927, pp. 127-128 (in *ivi*, pp. 25-26).

¹⁵ “...si c'est l'homogénéité et l'extériorité ou l'objectivité qui viennent caractériser le processus de l'extensité, c'est au contraire l'hétérogénéité et l'intériorité ou la subjectivité qui semblent engendrer le processus de l'intensité; et en même temps, et par là même, dirait-on, le temps intervient dans celui-ci; il y a succession nécessaire dans le processus physique intensif alors qu'il paraît ne pas y en avoir dans le processus extensif” (*ivi*, p. 26).

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

dominio della qualità soggettiva, e non permettendole, in tal modo, alcuna possibilità di reale conflitto con l'estensività, a sua volta assorbita nella quantità¹⁶.

Quest'*antagonismo* energetico si definisce e chiarifica in relazione ad un altro dualismo d'opposizione fondamentale: quello che s'instaura tra le nozioni di *potenzialità* e *attualità*. L'estensività e l'intensità possono essere, infatti, sia attuali sia potenziali, ma secondo un meccanismo per il quale l'attualizzazione dell'una implica la potenzializzazione dell'altra. L'esempio più comune è quello del pendolo: "...l'energia di distanza è attuale quand'esso è all'apice della sua corsa, [mentre] l'energia di movimento è attuale quand'esso si trova nella sua posizione più bassa, e durante le oscillazioni, queste due energie cambiano costantemente il loro carattere"¹⁷. Benché il carattere contraddittorio dei fattori estensivo e intensivo sia stato dunque implicitamente colto dal pensiero scientifico – nota Lupasco – mai gli si è riconosciuta questa relazione d'antagonismo per la quale l'attualizzazione dell'uno respinge l'altro nella potenzialità¹⁸. Questo principio d'antagonismo si manifesta chiaramente, per esempio, nella relazione contraddittoria tra entropia (proprietà estensiva che indica il grado di "disordine" di un sistema termodinamico) e temperatura – giacché all'aumentare dell'una l'altra diminuisce – o tra volume e pressione (legge di Boyle), o ancora tra superficie e tensione superficiale, ecc.¹⁹.

Le nozioni di potenzializzazione e attualizzazione permettono all'autore di formulare quel *principio d'antagonismo* alla base della logica dinamica del contraddittorio, principio che assumerà sempre più chiaramente una "principialità esistenziale", giacché fondante la dinamica del divenire logico-energetico²⁰: "...un'energia, e con essa un dinamismo qualsiasi, essendo di sua natura un passaggio da uno stato potenziale a uno stato attuale, e inversamente – senza il quale non v'è energia o dinamismo possibili, per lo meno percepibili e concepibili –, implica un'altra energia, un altro dinamismo antagonista, che la mantenga allo stato potenziale, attraverso la sua attualizzazione, e che gli permetta d'attualizzarsi, a sua volta, attraverso la sua potenzializzazione"²¹.

¹⁶ E' nota la netta separazione di Descartes tra *res extensa* e *res cogitans* (quest'ultima assorbita dal polo intensivo). Lupasco dedica il primo volume di *Du devenir logique et de l'affectivité* per analizzare il modo in cui vengono considerate queste due nozioni nei grandi sistemi filosofici: "(...) une attitude ne manquera pas de se retrouver en chacun de ces systèmes, c'est celle susceptible d'éliminer le caractère constitutif contradictoire de ces notions d'extensité et d'intensité, soit par une interprétation aboutissant à un dualisme paralléliste, soit par le sacrifice de l'une au profit de l'autre, soit enfin par la tentative illusoire de la conception d'une troisième entité destinée à étouffer, en son monisme fondamental, leur antagonisme, dès lors purement accidentel ou simplement instrumental" (*ivi*, p.23).

¹⁷ W. Ostwal, *L'Energie*, Alcan, Paris, 1924, p.136 (*ivi*, p.24). Un'altro esempio è quello di un oggetto mantenuto ad una certa altezza da terra: l'energia gravitazionale è potenzializzata dall'energia muscolare del braccio. Nel momento in cui l'oggetto è lasciato cadere, l'energia gravitazionale s'attualizza e quella muscolare si potenzializza.

¹⁸ "...bien que le caractère contradictoire de ces deux facteurs ai été nettement saisi... ce mécanisme d'actualisation et de potentialisation n'a pas frappé par l'oppositionalité dynamique, par le conflit qu'il comportait : à aucune moment l'on ne s'est représenté l'intensité ou l'extensité s'actualisant comme refoulant l'extensité ou l'intensité dans la potentialité, si bien que l'on eut pu considérer qu'il y eût, au sein de l'énergie, une activité antagoniste entre ordres contraires, activité absorbant à elle seul toute la notion d'énergie et conditionnant, de la sorte, tout phénomène (*ivi*, pp. 24-25)

¹⁹ Per altri esempi d'opposizionalità energetica tra fattori estensivi ed intensivi si vedano le tabelle riportate da Lupasco (*ivi*, pp. 26-27).

²⁰ Lupasco utilizza il termine *esistenziale* per indicare l'immanenza irriducibile dell'antagonismo logico, ossia il suo collocarsi "esistenzialmente" alla base d'ogni fenomeno ed esperienza.

²¹ "...une énergie, un dynamisme quelconque, étant, de par sa nature même, un passage d'un état potentiel à un état actuel, et inversement – sans quoi, il n'y a pas d'énergie, de dynamisme possible, du moins perceptible et concevable –, implique une deuxième énergie, un deuxième dynamisme antagoniste, qui le maintienne dans l'état potentiel, par son actualisation, et lui permet de s'actualiser, à son tour, par sa potentialisation" (*Le principe d'antagonisme et la logique*

Un'ulteriore e fondamentale conseguenza di tale principio d'antagonismo è il fatto di non permettere un'attualizzazione assoluta e rigorosa, cosa che arresterebbe qualsiasi divenire: ogni dinamismo implica sempre contraddittoriamente un dinamismo inverso relativamente potenzializzato. La ragione, comprensibile intuitivamente, di questa contraddizione irriducibile è che un'energia, senza la presenza di un ostacolo (che solo può essere un'energia antagonista), si consuma, si scarica, si attualizza completamente e definitivamente, svuotandosi d'ogni dinamismo e, di conseguenza, d'ogni esistenza. Tale attualizzazione, inoltre, per essere rigorosa e definitiva dovrebbe determinare la scomparsa del dinamismo antagonista, scomparsa tuttavia impossibile, poiché una potenzialità, pur spinta al massimo, rimane sempre una potenzialità. Il *principio d'antagonismo* – sotto forma di postulato – integra nell'enunciato questa “relatività d'antagonismo”: “...ad ogni fenomeno od elemento od avvenimento logico qualsiasi, e quindi al giudizio che lo pensa, alla proposizione che l'esprime, al segno che lo simbolizza: *e*, per esempio, deve essere associato sempre, strutturalmente e funzionalmente, un anti-fenomeno o anti-elemento o anti-avvenimento logico, e dunque un giudizio, una proposizione, un segno contraddittorio *non-e* o \bar{e} ; in tal modo che *e* o \bar{e} non può che essere potenzializzato dall'attualizzazione di \bar{e} o *e*, ma non scomparire affinché \bar{e} o *e* possa bastare a se stesso in una indipendenza e dunque una non-contraddizione rigorosa”²².

La riflessione attorno alle proprietà energetiche d'intensità ed estensività permette dunque all'autore d'indurre delle precise particolarità logico-epistemologiche, con le quali svilupperà un'accurata logica interpretativa del reale o – secondo la sua terminologia – dell'*esistenza*. Orbene, se quest'ultima è per Lupasco “divenire”, e se la sua logica è la logica stessa delle cose, queste cose invero non potranno che essere dei dinamismi. Conseguenza: le stesse operazioni logiche andranno ricomprese dinamicamente, ed inversamente gli stessi avvenimenti energetici potranno essere definiti “logici”. Per fondare una tale logica dinamica e processuale, le nozioni di attualizzazione e potenzializzazione risultano quindi fondamentali ed irrinunciabili.

Testimone di un'epoca in cui la relatività einsteiniana scopre l'equivalenza tra materia ed energia – e quindi l'eventuale riduzione di qualsiasi cosa e fenomeno a una dinamica energetica – Lupasco si sente legittimato di definire la sua logica dell'energia la “logica stessa dell'esperienza” (di qualsiasi esperienza) e “l'esperienza stessa della logica”²³. E' possibile, infatti, ritrovare la medesima dualità di fattori opposti in tutti i settori del pensiero umano, a ragione dell'immanenza “esistenziale” del principio d'antagonismo²⁴. Nella riflessione più tarda dell'autore tale dualismo

de l'énergie, Ed. du Rocher, Monaco, 1987 (1951), p. 12).

²² “...a tout phénomène ou élément ou événement logique quelconque, et donc au jugement qui le pense, à la proposition qui l'exprime, au signe qui le symbolise : *e*, par exemple, doit toujours être associé, structurellement et fonctionnellement, un anti-phénomène ou anti-élément ou anti-événement logique, et donc un jugement, une proposition, un signe contradictoire *non-e* ou \bar{e} ; et de telle sorte que *e* ou \bar{e} ne peut jamais qu'être potentialisé par l'actualisation de \bar{e} ou *e*, mais non pas disparaître afin que soit \bar{e} soit *e* puisse se suffire à lui-même dans une indépendance et donc une non-contradiction rigoureuse” (*ivi*, p. 9)

²³ “La logique dynamique du contradictoire se présente... comme la *logique même de l'expérience*, en même temps que comme l'*expérience même de la logique*” (*ivi*, p. 21).

²⁴ “On retrouve, sous d'autres termes, sous d'autres appellations, la même dualité de facteurs opposés et oppositionnels...jusque dans l'activité mathématique la plus détachée de l'empirisme, jusque dans les phénomènes vitaux et psychologiques les plus étrangers, apparemment, à la matière physico-chimique, enfin jusque dans les fonctions élaboratrices des métaphysiques les plus anciennes ou le plus récents, comme essayera précisément de le faire voire notre présent ouvrage” (*Du devenir logique et...Tome 1, op. cit.*, pp. 27-28).

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

d'opposizione andrà precisandosi: oltre all'ulteriore antagonismo energetico tra attrazione-repulsione e associazione-dissociazione, assumeranno via via sempre più importanza le proprietà contraddittorie d'omogeneità ed eterogeneità desunte da quelle prime nozioni d'estensività e intensità²⁵.

All'origine di quest'ultima contraddizione logica generalizzata (omogeneo-eterogeneo), si colloca un'antinomicità tra campi logico-concettuali ben più vasti, ciascuno dei quali si definisce in relazione contraddittoria all'altro, l'uno attualizzandosi o affermandosi sulla potenzializzazione del secondo: da una parte un dinamismo logico d'*omogeneizzazione*, identità e permanenza, affermazione e sintesi – dinamismo che genera la causalità e il determinismo – dall'altro un dinamismo opposto d'*eterogeneizzazione*, non-identità, sparizione, negazione e analisi²⁶, un dinamismo di “non-causalità” che nel suo rispettivo monismo genera l'irrazionalità e l'indeterminismo²⁷.

Nonostante in *Du devenir logique et de l'affectivité* (1935) tali due orizzonti concettuali antinomici si presentino in forma molto generalizzata, l'autore – nel corso delle opere successive – affinerà e preciserà l'opposizione logica, evidenziandone una maggiore complessità d'articolazione interna²⁸.

²⁵ “...l'hétérogénéité de l'intensité...c'est un mouvement de différenciation qui est une constante négation de ce qui veut demeurer le *même* (...) L'intensité semble changer sans cesse, et par rapport à elle-même, cependant que l'extensité englobe tout ce qui lui est identique (...) L'intensité, ainsi, est une continuelle non-identité par rapport à elle-même ; l'extensité est une identité continue par rapport à « l'autre »” (*ivi*, p. 73).

²⁶ “L'analyse véritable...telle qu'elle se manifeste dans le dynamisme intensif, n'est pas la recherche d'éléments différenciés, mais une force de différenciation, de négation du *même*” (*ibidem*).

²⁷ “...l'extensité, en tant qu'homogénéité, qu'identité, qu'objectivité, que permanence et spatialité, qu'affirmation, que synthèse, implique ou engendre la causalité et le déterminisme. Derrière la différenciation et le mouvement de la cause et de l'effet...une même réalité, une même loi s'« étalent », demeurent, s'affirment, enveloppant dans son identité, le divers apparent. Au contraire l'intensité, en tant que telle, et si on lui accorde la primordialité...implique ou engendre, en tant qu'hétérogénéité ou non-identité, que destruction, disparition, temporalité, négation, qu'analyse, le non-lien, l'incausalité, pour ainsi dire, et l'indéterminisme” (*ivi*, p. 29).

²⁸ L'autore stila inizialmente la seguente tabella d'opposizioni logiche (*ivi*, p. 30):

<i>Estensività</i>	<i>Intensità</i>
Identità-omogeneità.	Non-identità-eterogeneità.
Materialità-spazialità.	Temporalità.
Simultaneità.	Successione.
Permanenza e conservazione.	Sparizione e distruzione.
Dispiegamento oggettivo, esteriorizzazione.	Sviluppo soggettivo, interiorizzazione.
Invariabilità, invarianza.	Variabilità, “varianza”.
Sintesi.	Analisi.
Causalità e determinismo.	Incausalità ed indeterminismo.
Affermazione.	Negazione.

Nelle sue opere successive ne approfondirà le relazioni: il binomio soggettivazione-oggettivazione, come risulterà più chiaro a partire da *L'expérience microphysique et la pensée humaine* (PUF, Paris, 1941, chap.VI), non è biunivocamente legato all'estensività e all'intensità o ai dinamismi d'omogeneizzazione ed eterogeneizzazione, quanto conseguenza stessa dell'attualizzazione e della potenzializzazione (approfondiremo in seguito); la soggettivazione e l'oggettivazione si differenziano inoltre dall'interiorizzazione e l'esteriorizzazione (quest'ultime più direttamente relazionate ai divenire logici contraddittori per la prima e non-contraddittori per la seconda); allo stesso modo, le nozioni di spazialità e temporalità (e con esse quelle di simultaneità e successione) – seppur concepibili in continuità logica con il binomio d'omogeneità-eterogeneità (*Du devenir logique et...Tome 1, op. cit.*, pp. 246-306) – da quest'ultimo possono essere differenziate ed inversamente associate per concepire spazio-tempi “positivi”, “negativi” o “in equilibrio contraddittorio” (*Le principe d'antagonisme...*, *op.cit.*, pp. 97-120; *Psychisme et sociologie*, Casterman, Paris, 1978, pp. 45-60).

La nuova logica d'antagonismo, disegnandosi a partire da un tale dualismo contraddittorio irriducibile, concepisce alla base d'ogni esperienza una contraddizione fondamentale, essa si differenzia così in maniera sostanziale dalla *logica classica* di non-contraddizione, concependo all'interno stesso d'ogni fenomeno una coppia di fenomeni contraddittori in cui l'attualizzazione di un termine potenzializza il suo antagonista²⁹.

Tale dualità d'opposizione è chiaramente inerente alla struttura dell'energia e della materia: essa si manifesta esplicitamente nel dualismo energetico delle cariche elettriche e magnetiche opposte, nel dualismo materia-antimateria, in quello corpuscolo-anticorpuscolo, e nella costituzione stessa dell'atomo. Nell'atomo è infatti necessaria una forza inversa alla forza d'attrazione esistente tra i protoni del nucleo (+) e gli elettroni orbitali (-) affinché questi ultimi non cadano sui primi, occorrenza – quest'ultima – che cancellerebbe ogni possibilità di strutturazione atomica³⁰.

La logica d'antagonismo contraddittorio sviluppata da Lupasco non è quindi un mero esercizio intellettuale o un eccentrico tentativo di riammettere la contraddizione nella rete delle operazioni logiche, essa si presenta invece come l'esplicitazione di una necessaria riforma della comprensione, rinnovamento imposto anche dalle stesse evidenze sperimentali della fisica quantistica.

Le scoperte effettuate nel 1900 da Max Planck rappresentano infatti, secondo l'autore, una vera e propria rivoluzione storica destinata a trasformare profondamente non solo la concezione della realtà, ma anche gli stessi strumenti logici con cui i nostri paradigmi di comprensione sono formulati: la “rivoluzione quantistica” rappresenta un avvenimento fondamentale destinato a cambiare il corso stesso della storia³¹. Durante lo studio dello spettro del “corpo nero” Planck è forzato, infatti, a supporre e a riconoscere che l'assorbimento o l'emissione d'energia elettromagnetica avviene necessariamente secondo quantità discrete, ossia per atti elementari in ognuno dei quali la quantità di radiazione emessa o assorbita è sempre la stessa. Si tratta di quello che verrà definito il *quanto elementare d'azione*, “quantità limite” d'energia E espressa dalla relazione $E=h\nu$, ove h è un valore aritmetico finito (costante di Planck) e ν un valore continuo, ondulatorio (la frequenza); scoperta che determina una concezione del tutto nuova dell'energia: non più continua come sempre si era pensato, ma al contrario *discontinua*, o meglio – come fa notare Lupasco – continua e discontinua al contempo, unione paradossale di un valore discontinuo/analitico e uno continuo/sintetico (h e ν), in altre parole, intrinsecamente *contraddittoria*³².

²⁹ “...dès nos premiers travaux, nous détectons, dans l'économie existentielle de chaque phénomène, à la source de chaque expérience...un *dualisme antagoniste* irréductible, structural et fonctionnel, que détermine une *contradiction fondamentale* (tout phénomène ne tarde pas à se résoudre en une dualité, un couple analytique oppositionnel, de nature logique contradictoire ; dans un phénomène apparaît toujours, tôt ou tard, un anti-phénomène, qui lui est lié, comme constitutif...) » (*Le principe d'antagonisme...*, *op.cit.*, pp. 4-5).

³⁰ Un dispositivo antagonista, che sappia resistere all'attrazione elettrostatica tra protoni (+) ed elettroni (-), è necessario perché l'atomo possa esistere; tale meccanismo fu individuato da Bohr (1908) nei movimenti stazionari quantistici. Ma tale antagonismo non è sufficiente per spiegare la disposizione degli elettroni su orbite differenti, ad esso dovrà aggiungersi la contraddizione tra omogeneità ed eterogeneità degli elettroni, proprietà su cui torneremo nei prossimi capitoli (cap. II.1.2.2.) analizzando il principio d'esclusione di Pauli.

³¹ “L'intuition de Planck (...) est semblable à certains de ces brefs, modestes et incompréhensibles actes historiques qui modifient, pour longtemps, le cours des événements humains” (*L'expérience microphysique et la pensée humaine*, Paris, PUF, 1941, p.7).

³² “Ce discontinu quantique s'avérait ainsi bien étrange: il était fait d'un continu et d'un discontinu. Il était, ne mâchons pas les mots, contradictoire, constitués de micro-dualités contradictoires” (*L'énergie et la matière psychique*,

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

Tale coesistenza “inaudita” di due valori contraddittori non genera alcuna impossibilità, non si autoelimina come previsto invece dalla logica classica di non-contraddizione assoluta, ma al contrario fonda tutta una nuova scienza, una nuova meccanica e un nuovo determinismo. Lupasco si trova così di fronte a un interrogativo: non è forse necessario estendere l'innovazione logica, che tale scoperta implica, alla realtà nel suo complesso?³³ Una tale possibilità rappresenta in effetti, agli occhi del nostro autore, la nascita di “un nuovo metodo scientifico”, di una nuova attitudine investigatrice volta a riconoscere in ogni fatto e dinamica il ruolo della contraddizione e del principio d'antagonismo³⁴. La rivoluzione quantistica conferma così quelle stesse indagini epistemologiche che l'autore – prima di affrontare la fisica quantistica in *L'expérience microphysique et la pensée humaine* (1941) – aveva precedentemente compiuto sulla scienza e la filosofia. Il principio di *complémentarité* enunciato da Bohr (1927) – secondo il quale una “particella quantistica” può essere rappresentata sia come corpuscolo che come onda – esprime infatti la presenza simultanea e contraddittoria di due aspetti mutuamente esclusivi, a immagine di quel principio d'antagonismo a cui Lupasco era stato condotto nel 1935 attraverso una via speculativa di tutt'altro tipo (potremmo dire, infatti, che l'attualizzazione della “corpuscolarità” implica la potenzializzazione della “ondularità” e viceversa)³⁵.

Il principio d'antagonismo trova così una precisa e sorprendente conferma nelle *relazioni d'indeterminazione* di Heisenberg, per le quali la precisione nella misurazione della velocità di una particella elementare determina l'indeterminazione della sua posizione e viceversa; ovvero, in termini lupaschiani, l'attualizzazione della sua identità estensiva o corpuscolare potenzializza la quantità di moto, determinando un'eterogeneità di movimenti possibili, e viceversa, l'attualizzazione dell'identità intensiva della quantità di moto, ne potenzializza la localizzazione, disperdendola statisticamente in un'omogeneità estensiva³⁶.

Il *principio d'indeterminazione* mostra dunque chiaramente l'esigenza di riconoscere una *reale oggettività* a ciò che Lupasco indica col termine *potenzialità*: la nozione d'onda, associata al corpuscolo, contiene *realmente* la molteplicità e l'eterogeneità delle posizioni del corpuscolo che essa rappresenta, ma le contiene allo stato potenziale, come tutte ugualmente possibili³⁷;

Julliard, Paris, 1974, p. 35).

³³ “La quantification, qui est, selon nous, précisément l'introduction irrésistible – et inconsciente – de la contradiction au sein des faits microphysiques...doit-elle être étendue, *ainsi comprise*, à tous les faits ? (...)” (*L'expérience microphysique et la pensée humaine, op. cit.*, p. viii).

³⁴ “Faudra-t-il adjoindre, désormais, à chaque phénomène un complément contradictoire, un facteur de contradiction ou contradictionnel...une sorte d'anti-phénomène ? Devra-t-on chercher, demain, par delà tout autre lien, le *lien de contradiction*, par de là de toute autre relation, la *relation de contradiction* des phénomènes ? (...) La complémentarité de Bohr est-elle irréductiblement contradictoire, comme nous le montrons, en dépit de ce qu'en disent son propre créateur et ses disciples ? Et, dès lors, une notion générale de *complémentarité contradictoire*, qui vient rejoindre notre notion de *dualisme antagoniste* (ou principe d'antagonisme), doit-elle remplacer, en les dépassant, en les englobant comme cas particuliers...la notion, le principe de non-contradiction, est-elle susceptible d'engendrer une attitude investigatrice nouvelle de l'esprit, une nouvelle Méthode scientifique ?” (*ibidem*).

³⁵ “Voilà ce que nous-mêmes avons exposé dans notre travaux qui ne portaient guère de l'explicitation du *h* de Planck, mais d'une critique de l'histoire de la pensée, dans ses fonctions cognitives, et d'une étude de la pensée logique et psychologique, critique et étude qui nous avaient révélé l'impossibilité d'un profond monisme rationnel et l'existence d'un dualisme antagoniste aussi bien dans les faits que dans l'esprit. Le développement de la science quantique n'a fait que confirmer nos investigations” (*ivi*, p. 109).

³⁶ Cfr. *ivi*, pp. 90-147.

³⁷ Cfr. *ivi*, pp. 86-89.

l'indeterminazione della localizzazione non è dunque d'attribuire primariamente alla perturbazione dell'atto di misurazione ma, secondo Lupasco, a un'inter-perturbazione inerente agli stessi avvenimenti subatomici, a un'*alterazione essenziale* e a loro intrinseca, una sorta di “libertà a-deterministica” (come presagito dallo stesso Dirac) determinata dalla dualità antagonista della materia-energia, ovvero determinata da quel limite di contraddizione costitutiva che il *quantum* stesso esprime, e al cui “collasso” l'osservatore stesso partecipa³⁸.

Il quanto d'azione – la cui “costituzione dualistica contraddittoria è a metà strada, potremmo dire, tra il potenziale e l'attuale”³⁹ – chiama così a gran voce un'ulteriore nozione fondamentale, anche questa invisibile alla logica aristotelica, quella di *terzo incluso*: il quanto è infatti al contempo onda e corpuscolo, eppure, né onda né corpuscolo. La nozione di *terzo incluso* riammette la possibilità eliminata dall'assioma aristotelico di *terzo escluso*, ossia l'esistenza di un terzo termine T che possa essere al contempo A e non-A. Il quanto d'azione esprime esattamente uno stato T (T di “Terzo incluso”), poiché ciò che appare separato e contraddittorio (onda e corpuscolo) si trova in esso unito secondo un'esistenza logica semi-attuale e semi-potenziale non prevista dalla logica classica (giacché questa concepisce solo delle realtà rigorosamente attuali)⁴⁰. Ogni fenomeno quantistico sarà dunque un *dinamismo* che tende verso un polo o l'altro di una *struttura* intrinsecamente *contraddittoria*, e questo a seconda del tipo d'osservazione utilizzata per rilevarlo.

Nonostante questo stato T sia prospettato da Lupasco fin dalle sue prime opere, solo con *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie* (1951) esso è esplicitamente relazionato al principio di terzo incluso, imponendosi come un terzo tipo di concatenamento deduttivo generato dal principio d'antagonismo. In quest'ultima opera l'autore sottomette infatti la logica d'antagonismo contraddittorio – elaborata in *Logique et contradiction* (1947) – alla prova delle discipline assiomatiche, concependo il principio d'antagonismo come un postulato-base suscettibile d'edificare un sistema deduttivo e una nuova dialettica tripolare.

Tale nuova tridialettica sostituirebbe il postulato fondamentale d'identità e non-contraddizione assolute della logica classica (p implica p), con il postulato fondamentale della logica *dinamica* del contraddittorio, cui espressione simbolica è data da Lupasco come di seguito:

$$e_A \supset \bar{e}_P ; \bar{e}_A \supset e_P$$

La lettera e designa un “fenomeno o elemento o avvenimento logico qualsiasi”, la lettera \bar{e} (non- e) l'anti-fenomeno o anti-elemento a cui e sta costitutivamente legato in maniera antagonista e contraddittoria; il simbolo \supset indica l'implicazione logica; mentre gli indici A e P indicano i coefficienti d'attualizzazione e potenzializzazione. In questa prima forma l'enunciato si legge come

³⁸ “Le postulat quantique...le discontinu des quanta nous montre une réalité microphysique où précisément l'analyse et la synthèse se bloquent réciproquement dans leur infinité principielle et antagoniste : le quantum est à la fois un élément...analytique et un élément synthétique, une identité solidaire contradictoirement d'une diversité, une dualité dont les termes de nature contradictoire se freinent réciproquement au niveau précisément de h ” (*ivi*, pp. 142-143); “...apparaîtra une erreur *essentielle* (...) nous nous heurterons au quantum d'action, au-delà duquel nous ne pourrons pas passer (...) Le géométrique et le dynamique...plutôt, l'extensif et l'intensif, ou bien encore l'identique et l'hétérogène, étant solidaires contradictoirement l'un de l'autre...l'erreur sur le géométrique sera imputable au dynamique et vice versa ; et l'observateur, qui ne pourra que se mettre pour ainsi dire au service de l'un ou de l'autre, et, de la sorte, être lui-même non plus un contemplateur extrinsèque aux phénomènes mais aussi un de leurs agents, participera de cette erreur essentielle, l'engendrera à son tour” (*ivi*, pp. 107-108).

³⁹ *Ivi*, p. 142.

⁴⁰ E' in virtù di questa doppia semi-attualità e semi-potenzialità dell'onda e del corpuscolo, che si può definire il quanto come al contempo onda e corpuscolo, eppure, né onda né corpuscolo.

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

segue: l'attualizzazione di e implica la potenzializzazione di \bar{e} , e viceversa, l'attualizzazione di \bar{e} implica la potenzializzazione di e , ovvero, quando e si attualizza, \bar{e} si potenzializza, e viceversa. Tuttavia, quando e passa dallo stato d'attualizzazione a quello di potenzializzazione, s'incontra necessariamente con \bar{e} che passa dalla potenzializzazione all'attualizzazione in un punto o momento di uguale distanza o, per così dire, d'uguale tensione, in cui e ed \bar{e} possiedono lo stesso grado d'attualizzazione e potenzializzazione; si tratta dello stato T di semi-potenzializzazione e semi-attualizzazione simmetrica di e ed \bar{e} , stato nel quale la quantità d'antagonismo è massima⁴¹. Oltre ai dinamismi d'attualizzazione e potenzializzazione si deve dunque aggiungere ai possibili stati di e ed \bar{e} lo stato T, stato né attuale né potenziale (o semi-attuale e semi-potenziale).

Un enunciato logico più completo del principio d'antagonismo potrà quindi essere il seguente:

$$e_A \supset \bar{e}_P; e_T \supset \bar{e}_T; \bar{e}_A \supset e_P^{42}$$

Abbiamo qui sopra quelle congiunzioni logiche che Lupasco definisce *implicazioni di base*⁴³.

La comparazione con la logica aristotelica è doverosa: nella logica classica quando una proposizione è vera, la sua contraria è falsa; ossia, quando e è vero, **non-e** è falso, e inversamente. La Tavola di verità della logica classica è la seguente:

e	\bar{e}
V	F
F	V

Non c'è qui possibilità alcuna per un "terzo" possibile caso, giacché in essa vale il principio di *terzo escluso*. Nella logica dinamica di Lupasco, invece, la tavola dei valori è la seguente:

e	\bar{e}
A	P
T	T
P	A

Questa tavola sostituisce la tavola di verità della logica classica, definendo una logica a tre valori al posto di due. Non bisogna però confondere l'attualizzazione e la potenzializzazione con i valori di vero e falso; la potenzializzazione è infatti altrettanto vera che l'attualizzazione. Il termine T, sebbene si avvicini al valore *né vero né falso* di altre logiche trivalenti, esprime la contraddizione costitutiva che lega e ed \bar{e} , contraddizione che queste logiche trivalenti non ammettono mai nella rete logica; le stesse logiche polivalenti o statistiche, che inseriscono un gran numero di valori per rendere stati intermedi tra termini opposti, non rappresentano per Lupasco che "la polverizzazione o

⁴¹ Un'analogia fisico-energetica di tale configurazione ad alta energia è riscontrabile nella struttura nucleare dell'atomo, ed in particolare nella forza nucleare forte.

⁴² O ancor più dettagliatamente: $e_A \supset \bar{e}_P, e_T \supset \bar{e}_T, \bar{e}_A \supset e_P; e_P \supset \bar{e}_A; \bar{e}_T \supset e_T; \bar{e}_P \supset e_A$.

⁴³ *Le principe d'antagonisme...*, *op.cit.*, p. 11. Lupasco parla più esattamente di "implicazioni contraddizionali di base". Tuttavia vedremo come, nello sviluppo ed affinamento della logica d'antagonismo delle opere successive, il termine "contraddizionale" verrà riservato alle implicazioni non-contraddittorie, mentre all'implicazione T verrà riferito il termine "contraddittoriale".

l'atomismo” dei due valori in questione; esse non ammettono alcuna possibilità logica a una loro compresenza contraddittoria⁴⁴.

In sostituzione dunque al rigido binarismo o manicheismo della logica classica e alla sua rigorosa disgiunzione d'esclusione ($e \vee \bar{e}$), la logica di Lupasco prevede tre *disgiunzioni di base*:

$$(e_A \supset \bar{e}_P) \vee (e_T \supset \bar{e}_T) \vee (\bar{e}_A \supset e_P)$$

Nei casi $(e_A \supset \bar{e}_P)$ o $(\bar{e}_A \supset e_P)$ – ossia quando troviamo l'attualizzazione di un termine e la potenzializzazione del termine antagonista – si manifesta un divenire logico non-contraddittorio, in altre parole, si sviluppa o si attualizza una *non-contraddizione*. Questa, tuttavia, non potrà essere condotta a termine in modo rigoroso, ossia non potrà mai essere assoluta o pura, illimitata o infinita, “...una *contraddizione residua*, un divieto contraddittorio costitutivo, la limita e la relativizza, non permettendogli d'attualizzarsi che in un certo grado più o meno grande, [e questo] anche se la contraddizione si indebolisce potenzializzandosi relativamente”⁴⁵. Lupasco, nelle opere successive, riserverà a questi due tipi di implicazione la qualificazione di *contraddizionale*.

Nel caso $(e_T \supset \bar{e}_T)$, invece, è la non-contraddizione ad essere respinta, inibita e potenzializzata, mentre la *contraddizione* si rinforza e si attualizza. L'implicazione in questione prende il nome di *contraddittoriale*. Questo stato di contraddizione, tuttavia, non ha mai luogo tra due termini contraddittori rigorosamente attuali od assoluti (ma semi-attuali).

Nel caso in cui la non-contraddizione predomini, si avranno dunque due “verità” contraddittorie, in cui ciascuna s'attualizza sulla potenzializzazione dell'altra, nel caso invece della predominanza della contraddizione, due verità contraddittorie che si ostacolano reciprocamente, impedendosi mutuamente d'essere attuali o potenziali, aprendo ad una “terza” modalità d'esistenza⁴⁶.

Secondo tale quadro logico la logica classica diviene “un caso particolare ed ideale, polare ed impossibile della logica dinamica del contraddittorio”, caso in cui l'attualizzazione assoluta di un termine – reso in tal modo indipendente e statico – corrisponde alla nozione di vero, e la potenzializzazione altrettanto assoluta del termine contraddittorio costituisce la nozione di falso⁴⁷. La logica generalizzata del dinamismo dualista antagonista, ingloba quindi la logica classica dell'assoluto e della staticità come un caso particolare ed ideale⁴⁸. Tale logica classica è valida solo a

⁴⁴ Cfr. *Valeurs logiques et contradiction*, Revue Philosophique n° 1 à 3, tome CXXXV, Janvier-Mars, Paris, 1945 (<http://dominique.temple.free.fr/reciprocidad/valeurs.html>).

⁴⁵ Un fenomeno, un elemento, un avvenimento qualsiasi a carattere logico è, a ragione della sua costituzione dualistica contraddittoria, un dinamismo, implicante perciò sempre un dinamismo contraddittorio, strutturalmente e funzionalmente (cfr. *Le principe d'antagonisme...*, *op.cit.*, pp. 12-14).

⁴⁶ “S'il y a non-contradiction, plus précisément non-contradiction actuelle et contradiction potentielle, alors il y a deux vérités contradictoires dont l'une s'actualise au détriment de l'autre, qui se potentialise par là même ; s'il y a contradiction, alors il y a deux vérités contradictoires qui se refoulent réciproquement, qui s'empêchent mutuellement d'être l'une actuelle et l'autre potentielle” (*ivi*, p. 17).

⁴⁷ Cfr. *ivi*, pp. 18-19.

⁴⁸ “La logique du relatif, du dynamisme dualistique, de la double énergie antagoniste enveloppe la logique classique de l'absolu, du repos, du statique, comme cas particulier et idéal. Le mouvement, peut-on dire, est plus général du repos” (*ivi*, p.19). La matematica stessa si rivela profondamente influenzata da tale logica ; la nozione d'*infinito* per esempio è assolutamente ideale ed impossibile, solo è concepibile il *transfinito* (di cui l'infinito rappresenta un caso particolare ed ideale), ovvero un finito che viene superato incessantemente senza però che l'infinito sia mai raggiunto (*ivi*, pp. 22-23). Lupasco approfondisce la logica implicita delle matematiche classiche in *Du reve, de la mathématique et de la mort*, Christian Bourgois Ed., Paris, 1971.

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

grossa scala, ad un livello superficiale, immediato e utilitaristico. Essa costituisce una sorta di *macrologica*⁴⁹.

La logica di Lupasco è dunque una dialettica a tre termini. Contrariamente però a quanto si potrebbe ingenuamente pensare, essa è profondamente differente dalla dialettica hegeliana. Il suo terzo termine, il *terzo incluso*, non può essere la sintesi hegeliana, poiché esso è lo stato logico della contraddizione più forte, mentre la sintesi hegeliana si rivela nel fondo una non-contraddizione più elevata che opera la fusione in un'identità della tesi e della antitesi, identità perfetta e definitiva. La logica di Hegel concepisce la contraddizione solo come strumentale al raggiungimento di una sintesi che nel fondo ripropone e perfeziona un carattere della tesi, sintesi raggiunta non attraverso la coesistenza della tesi e dell'antitesi, ma attraverso il loro *avvicendamento sequenziale* (successione che salva dunque il principio di non-contraddizione)⁵⁰.

La dialettica di Lupasco prospetta invece una coesistenza dinamica dei contraddittori grazie alle proprietà d'attualizzazione e potenzializzazione: essa genera tre dialettiche, tre orientazioni possibili di un medesimo dispositivo logico *in oscillazione*.

L'autore compie però un ulteriore passo nel suo sforzo di formalizzazione. Egli traduce gli elementi o avvenimenti logici in “operazioni logiche pure”, ossia in operazioni di “implicazione ed esclusione”. Partendo dalla constatazione che e ed \bar{e} sono sempre delle relazioni⁵¹, egli argomenta l'evidente equivalenza tra i binomi contraddittori di affermazione \leftrightarrow negazione e quello di identità \leftrightarrow eterogeneità: “Se due avvenimenti o elementi qualsiasi sono eterogenei, significa che sono *legati dalla negazione*: la negazione in effetti, è una rottura, un non-legame, ma, in quanto tale, essa è un *legame negativo*; due o più avvenimenti o elementi eterogenei che non hanno, secondo l'opinione corrente, alcun rapporto tra loro, sono tuttavia, per questo stesso fatto, legati dalla negazione. Se essi [invece] sono omogenei, significa che un'affermazione li lega: l'affermazione, in effetti, è un legame che introduce una certa identità tra due elementi o avvenimenti”⁵². Successivamente assimila questi binomi letti sotto la luce del “legame” e del “non-legame” alle operazioni d'*implicazione* (\supset) ed *esclusione* o *implicazione negativa* ($\bar{\supset}$ o $\bar{\supset}$) (l'implicazione e l'esclusione, infatti, non sono altro che, rispettivamente, un legame positivo e un legame negativo presi tra gli elementi in considerazione). Infine porta l'attualizzazione e la potenzializzazione sull'operazione stessa d'implicazione⁵³. Si Ottiene così la seguente tavola di

⁴⁹ “Notre expérience courante, familière, pragmatique se déroule à travers un écran logique, en grand partie verbal, où les actualisations infinies sont postulées inconsciemment (...) C'est là ce qu'on pourrait appeler une *macrologique*, une logique utilitaire à grosse échelle, qui réussit plus ou moins pratiquement” (*Le principe d'antagonisme...*, *op.cit.*, p. 20).

⁵⁰ *Ivi*, pp. 24-25. Si veda particolarmente *Les trois matières*, Julliard, Paris, 1960, pp. 169 e succ.

⁵¹ “... e ou \bar{e} ...[sont] eux-mêmes toujours des relations. Aussi loin que l'on pousse l'investigation logique – et scientifique –, on se retrouve toujours en présence d'affirmations ou de négations, qui sont elles-mêmes des liens ou des non liens (ou liens négatifs, comme nous les appellerons), d'identité ou de non-identité (ou diversité), qui sont elles mêmes des *relations d'identité* ou des *relations de non-identité*, entre termes qui se réduisent, à leur tour, à de tels liens et à telles relations, et ainsi de suite, sans terme final” (*Le principe d'antagonisme...*, *op.cit.*, p. 36).

⁵² “Si, et ceci est capital, deux événements ou éléments quelconques sont hétérogènes, c'est qu'ils sont *liés par la négation*: la négation en effet, est une rupture, un non-lien, mais, comme telle, elle est un *lien négatif*; deux ou plusieurs événements ou éléments hétérogènes, qui n'ont, selon la pensée courante, aucun rapport entre eux, sont pourtant, de ce fait même, liés par la négation. Que s'ils sont homogènes, c'est qu'une affirmation les lie: l'affirmation, en effet, est un lien, qui introduit, par la même, une certaine identité entre deux éléments ou événements” (*ibidem*).

⁵³ L'elemento e può essere rappresentato come $e \supset e$ (e implica e); mentre \bar{e} come $e \bar{\supset} e$ (e esclude e). In tal modo, è possibile scrivere l'implicazione di base $e_A \supset \bar{e}_P$ con la formula: $(e \supset e)_A \supset (e \bar{\supset} e)_P$, e trasformarla

valori, tavola nella quale è possibile osservare l'antagonismo tra contraddizione (C) e non-contraddizione (\bar{C}) in relazione al comportamento logico-dinamico delle implicazioni positive e negative:

\supset	$\bar{\supset}$	\bar{C}	C
A	P	A	P
T	T	P	A
P	A	A	P

Lupasco sviluppa tali formule di base in implicazioni d'implicazioni, notando d'altronde che ogni implicazione è un sistema, e ogni sistema un sistema di sistemi, ecc. La deduzione logica dà luogo a uno sviluppo *transfinito* (che supera incessantemente il finito senza raggiungere l'infinito) produttore di un'arborescenza di sistemi di sistemi di sistemi... (una *sistemogenesi*).

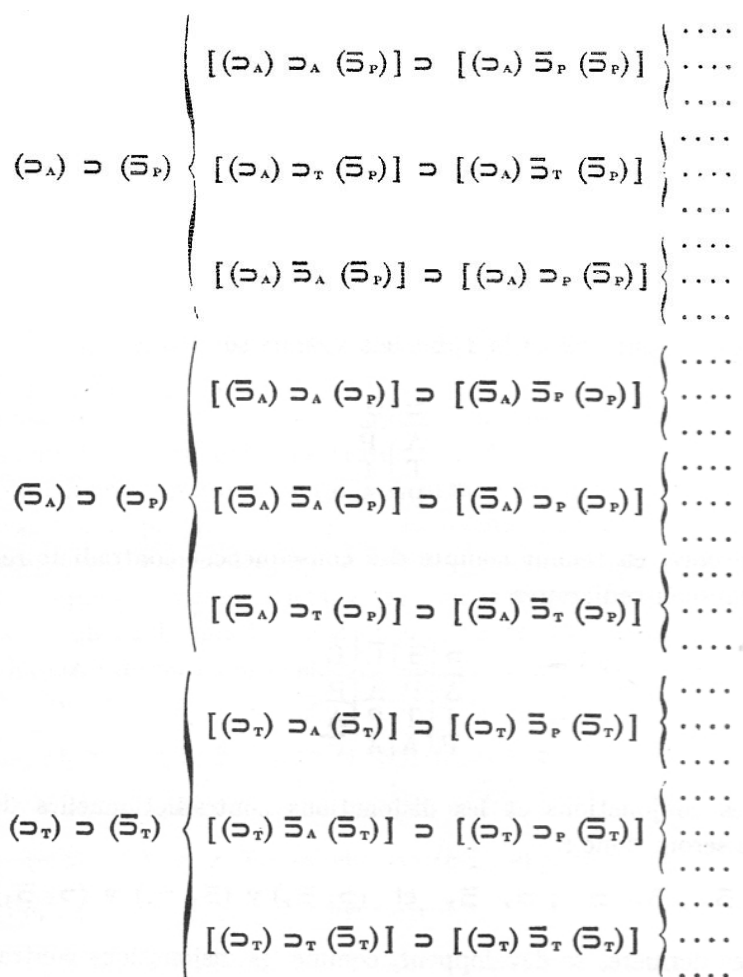


Fig. 1. Tavola delle Deduzioni

ulteriormente in operazioni logiche d'implicazione: $(\supset_A) \supset (\bar{\supset}_P)$ (ivi, p. 50).

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

Questo sviluppo aperto d'implicazioni "a catena" è la conseguenza stessa del carattere dinamico dell'implicazione; essa è un dinamismo, un'energia, un'azione che si dispiega necessariamente: non potendo essere assoluta, a sua volta implica sempre un'implicazione contraddittoria⁵⁴.

Scrivendo le formule della *Tavola delle Deduzioni*, Lupasco si rende conto che vi sono tre orientazioni particolari, di tipo polare, tre linee *asintotiche* che manifestano delle serie convergenti d'implicazioni d'implicazioni:

$$\begin{array}{c}
 (\supset_A) \supset (\supset_P) \left\{ \begin{array}{l} [(\supset_A) \supset_A (\supset_P)] \supset [(\supset_A) \supset_P (\supset_P)] \\ \dots\dots\dots \\ \dots\dots\dots \end{array} \right\} \begin{array}{l} \text{etc.} \\ \dots\dots \\ \dots\dots \end{array} \\
 \\
 (\supset_A) \supset (\supset_P) \left\{ \begin{array}{l} \dots\dots\dots \\ \dots\dots\dots \\ [(\supset_A) \supset_A (\supset_P)] \supset [(\supset_A) \supset_P (\supset_P)] \\ \dots\dots\dots \end{array} \right\} \begin{array}{l} \dots\dots \\ \dots\dots \\ \text{etc.} \end{array} \\
 \\
 (\supset_T) \supset (\supset_T) \left\{ \begin{array}{l} \dots\dots\dots \\ \dots\dots\dots \\ [(\supset_T) \supset_T (\supset_T)] \supset [(\supset_T) \supset_T (\supset_T)] \\ \dots\dots\dots \end{array} \right\} \begin{array}{l} \dots\dots \\ \dots\dots \\ \text{etc.} \\ \dots\dots \end{array}
 \end{array}$$

Fig. 2. Le Tre Ortodeduzioni

La prima serie manifesta un'attualizzazione progressiva dell'implicazione positiva e una potenzializzazione progressiva dell'implicazione negativa, Lupasco la denomina *orto-deduzione positiva o identificante*. Essa si orienta verso l'attualizzazione assoluta e impossibile dell'implicazione positiva, avvicinandosi asintoticamente alla deduzione tautologica; costituisce inoltre la struttura della causalità fisica deterministica, del procedere razionalista e della teoria fisica classica⁵⁵. Si tratta di un dinamismo logico che, attualizzando l'identità, consuma una sorta di

⁵⁴ "Une implication, par le seul fait logique qu'elle ne peut s'actualiser rigoureusement et qu'elle implique, par là même, une implication contradictoire, se développe nécessairement en une suite transfinie, que rien ne peut arrêter, d'implications d'implications, comme le montre la Table des Dédutions, et comme l'illustre, d'ailleurs, toute l'expérience de l'intelligence humaine, précisément parce que la logique de l'intelligence humaine est une logique dynamique du contradictoire" (ivi, p. 56).

⁵⁵ La causalità meccanica del determinismo riconosce infatti una relazione d'identità tra causa ed effetto. L'attualizzazione è leggibile infatti come causa efficiente: "Un dinamisme qui s'actualise, en potentialisant le dynamisme antagoniste, joue le rôle d'une cause efficiente, qui agit toujours contre une cause efficiente antagoniste" (*Les trois matières, op. cit.*, p. 95). "Nous avons une causalité...de l'identité, de l'universalité et de la nécessité, de l'espace et de la synthèse (la causalité spatiale ou de la temporalité spatiale ou encore de l'espace-temps de configuration, la causalité synthétique – que Kant a devinée !)" (*Logique et contradiction*, Paris, PUF, 1947, p. 90).

teleologia dell'identico, sviluppando in tal modo una causalità della necessità e dell'universalità⁵⁶. L'autore vi vede la tendenza sistematizzante della “materia macrofisica”⁵⁷, là ove trionfa l'entropia (II° principio della termodinamica) – principio secondo il quale l'eterogeneità energetica tende a raggiungere uno stato d'omogeneità e disordine termico. L'orto-deduzione positiva è, in effetti, un dinamismo progressivo d'omogeneizzazione, d'identificazione e invarianza.

La linea convergente inversa d'implicazioni d'implicazioni (la seconda nella *fig. 2*) è quella in cui predomina un'attualizzazione progressiva dell'implicazione negativa e una potenzializzazione progressiva dell'implicazione positiva. Si tratta di un divenire eterogeneizzante che si orienta asintoticamente verso il polo logicamente impossibile dell'attualizzazione assoluta e infinita dell'implicazione negativa; Lupasco la denomina *orto-deduzione negativa o diversificante*. Essa esprime “una causalità negativa, inscritta nella stessa struttura del [divenire] logico, una causalità logica del diverso o...del *variante*, una causalità dell'irrazionale”⁵⁸. Essa costituisce inoltre la struttura causale della contingenza concreta, della temporalità eterogeneizzante e del particolare⁵⁹. L'autore vi ritrova la tendenza logico-energetica statisticamente maggioritaria nei fenomeni biologici e vitali, “che attualizzano fino a un certo punto, nel corso dell'ontogenesi come nel corso della filogenesi, una diversificazione e una differenziazione progressiva e respingono ...un'identificazione antagonista”⁶⁰.

Queste due *deduzioni contraddizionali* sviluppano dunque due divenire energetici non-contraddittori orientati antagonisticamente: l'ipotesi avanzata nel 1935 di due “materie” o “sistematizzazioni energetiche” tra le quali non v'è “né differenza di natura né differenza di grado, ma struttura dualistica inversa”, trova in queste due orto-deduzioni la formalizzazione logica definitiva⁶¹. Tali due “materie” – non potendo configurarsi come attualizzazioni assolute per la relatività d'antagonismo illustrata più sopra – ospiteranno necessariamente al loro interno una causalità contraddittoria residua potenzializzata. Ora, se l'attualizzazione è una causa efficiente, la

⁵⁶ “Le dynamisme logique, en tant qu'il s'actualise, consume pour ainsi dire sa téléologie, en développant sa causalité, et, en tant qu'il se virtualise, inhibe sa causalité en développant sa téléologie” (*Logique et contradiction, op. cit.*, p. 95)

⁵⁷ La nozione di « materia » in Lupasco indica “una sistematizzazione energetica dotata di una certa resistenza” (*Les trois matières, op. cit.*, p. 15).

⁵⁸ “Ce qu'on appelle des irrationalités, des choses sans lien, intempestives, indéterminées, strictement nouvelles, hétérogènes, incohérentes, ont leur causes négatives, sont enchaînées à une déduction négative qui les commande et les développe, et loin d'être comme telles des illusions, des erreurs ou des manques, dus notamment à l'infirmité de notre intelligence, loin d'être des phénomènes illogiques ou alogiques, elles sont les maillons d'un réseau négatif (...) Déduction négative relative et contradictionnelle, qui potentialise progressivement la déduction positive – e c'est pourquoi il y a des diversités et des irrationalités et non point du néant – et qui, précisément par là même, est une activité, un dynamisme négatifs” (*Le principe d'antagonisme...*, *op.cit.*, pp. 60-61).

⁵⁹ “...une causalité...de la négation, de la diversité, du particulier et de la contingence, du temps et de l'analyse” (*Logique et contradiction, op. cit.*, p. 90).

⁶⁰ “Dès nos premiers travaux...nous n'avons cessé de signaler et de décrire une structure contradictoire et une allure dialectique des phénomènes vitaux, qui actualisent jusqu'à un certain point, au cours de l'ontogenèse comme au cours de la phylogenèse, une diversification et une différenciation progressive et refoulent, en une potentialisation relative, instable et mouvante, une identification antagoniste ; sous les aspects de la matière soumise aux lois physico-chimiques, qui les entoure, dans laquelle ils baignent et contre laquelle ils se dressent, elle se retranche dans la morphogenèse et l'unité, sans cesse battues en brèche (notamment, selon cette grosse classification) du genre, de l'espèce, du groupe, de l'individu, et triomphe, à son tour, dans la mort, par l'actualisation de sa causalité de l'*invariant* ou déduction positive et la potentialisation de la causalité du variant, caractérisant la vie. Et c'est bien cette logique négative...qui est la *Logique de la Vie*” (*ivi*, p. 61).

⁶¹ *Du devenir logique et...Tome I, op. cit.*, pp. 57-71.

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

potenzializzazione gioca invece il ruolo teleologico di causa finale (vedi *oltre*)⁶²: potremmo dire che la materia organica ospita al suo interno la morte per omogeneizzazione come causa finale, mentre la materia inorganica custodisce al suo interno una finalità alla organicizzazione.

A mano a mano che i simboli logici si sviluppano, Lupasco racconta che una nuova deduzione li si rivela come di fronte, necessariamente e indipendentemente dalle sue elaborazioni anteriori, conseguenza stessa del principio d'antagonismo⁶³. E' una terza orto-deduzione che segue una dialettica specifica, essa stessa prova o esigenza dell'esistenza di una terza materia, e con essa, (come vedremo) di una terza logica. Suo carattere distintivo è quello d'attualizzare la più forte contraddizione (*fig. 2* in basso). L'autore la definisce *orto-deduzione quantica* o *contraddittoriale*. In essa lo stato T – la semi-attualizzazione e la semi-potenzializzazione reciproca delle due implicazioni contraddittorie (positiva e negativa) – si amplifica in uno sviluppo transfinito. Lupasco la associa a una sorta di *materia-sorgente* o “materia-madre”: sorta d'istmo o “crogiolo fenomenico quantistico da dove scaturirebbero le due materie divergenti, fisiche e biologiche, ...e dove quest'ultime ritornerebbero ritmicamente e dialetticamente, per svilupparsi nuovamente”⁶⁴. Questo tipo di sistematizzazione altamente energetica è quella che, secondo Lupasco, “traduce”, in termini logici, oltre alla costituzione nucleare e quantistica, la struttura logico-energetica della “materia psichica”. Affermazione alquanto bizzarra in apparenza, ma invero acutamente ponderata e visionaria – ipotesi che porterà la sua opera (in particolare *Les trois matières*, 1960) ad essere conosciuta anche fuori dell'ambito accademico.

L'orto-deduzione contraddittoriale rappresenta lo sviluppo di quel momento logico-energetico ove l'attualizzazione e la potenzializzazione si equivalgono, s'incontrano a mezza strada in uno stato di notevole tensione contraddittoria. Dal punto di vista della sua traduzione epistemologica, tale configurazione logica mette faccia a faccia determinismo e indeterminismo, razionalità e irrazionalità, aprendo in essi una breccia d'incondizionalità e libertà che permette il particolare *a-determinismo* quantistico (l'imprevedibilità del risultato prodotto dal “collasso della funzione d'onda”)⁶⁵ così come l'*a-determinismo* psichico riscontrabile nel dubbio e nella scelta incondizionata⁶⁶.

⁶² “Si l'actualisation des événements, des systèmes énergétiques, constitue une cause efficiente, la potentialisation des événements, des systèmes énergétiques, engendre une cause finale » (*L'univers psychique. Ses dialectiques constitutives et sa connaissance de la connaissance*, Paris, Denoël/Gonthier, 1979, p. 173).

⁶³ Così come riportato in *L'homme et ses trois éthiques*, Rocher, Monaco, 1986, p. 99.

⁶⁴ “...une troisième matière, la matière que nous pourrions désigner sous le nom de *matière T*, qui serait peut-être comme une matière-source, comme une matière-mère, sorte de creuset phénoménal quantique d'où jailliraient les deux matières divergentes, physique et biologique, dont nous avons parlé plus haut, et où ces dernières retourneraient rythmiquement et dialectiquement, pour se dérouler à nouveau. Nous avons émis cette hypothèse dans certains de nos ouvrages...” (*ivi*, p.63). L'autore si riferisce probabilmente alla sua tesi dottorale: “Une matière phénoménale, quantitativo-logique, initiale, bien que peut-être asymptotiquement initiale, dans laquelle auraient coexisté, avec une égale puissance, aussi bien l'hétérogénéité de la cause et de l'effet que leur homogénéité, autrement dit, une matière phénoménale statique, bien que constituée par une identité et une non-identité dynamiques, mais en puissance au même degré toutes deux, matière phénoménale source, en sa double virtualité...se serait différenciée, à un moment donnée, en une matière dominée par la cause efficiente, c'est-à-dire par l'identité, et une matière où celle-ci, sous forme de cause finale, est dominée par la non-identité intensive, engendrant ainsi la matière dite brute et la matière vivante” (*Du devenir logique et... Tome I, op. cit.*, p.66).

⁶⁵ Approfondiremo l'argomento in cap. II.1.3. cap. III.1.6. cap. III.1.7.

⁶⁶ “A ce moment et à ce point, les deux conditionalités antagonistes se suspendent pour ainsi dire réciproquement : la nécessité n'a pas transcendé la contingence et celle-ci n'a pas transcendé celle-là. Pourtant, il y a pour ainsi dire semi-

Le altre catene d'implicazioni d'implicazioni che appaiono nella *Tavola delle Deduzioni* sono invece definite da Lupasco *para-deduzioni*, esse sono responsabili della molteplicità dei vari divenire complessi che caratterizzano l'esperienza⁶⁷. Esse esprimono delle *para-causalità* statisticamente meno probabili rispetto alle causalità asintotiche, ossia dei dinamismi logici *non sistematizzanti* in materie-energie specifiche, processi logico-energetici che si caratterizzano per l'inserimento momentaneo di un certo tipo di causalità in un sistema ove una tale causalità non è maggioritaria⁶⁸. Le ramificazioni transfinitamente complesse della Tavola delle Deduzioni mettono così in campo uno strumento logico interpretativo aperto e altamente flessibile, una “griglia d'individuazione” capace di tradurre dinamiche strutturanti e divenire logici temporali altamente complessi e diversificati.

Per poter comprendere con più chiarezza gli sviluppi che faranno oggetto dei prossimi capitoli, è necessario soffermarsi per un attimo sul concetto d'attualizzazione come *causa efficiente* e quello di potenzializzazione come *causa finale*⁶⁹. Lupasco constata, infatti, che ogni dinamismo d'attualizzazione può essere considerato la causa efficiente dell'attualità che produce⁷⁰. L'idea non è difficile da intendere: l'attualizzazione dispiega energeticamente un “progetto, una legge” che fino ad allora si era mantenuta allo stato potenziale. L'attualizzazione dell'omogeneità nei sistemi fisici (o del II° principio della termodinamica) rappresenta esattamente la causa della loro omogeneizzazione, così come l'attualizzazione dell'eterogeneità in quelli biologici la causa della loro differenziazione. Ogni legge, ogni principio scientifico si può dunque concepire come una potenzialità che si attualizza, come una “causalità” specifica inscritta nell'energia stessa⁷¹.

Esistono però – come abbiamo visto – differenti tipi di causalità: una causalità che attualizza l'identico e l'omogeneo, generatrice di divenire meccanico-deterministi (causalità macrofisica), una che attualizza l'eterogeneo producendo dinamismi logico-energetici d'indeterminazione (causalità d'eterogenesi biologica), e una che, attualizzando lo stato T, apre uno spazio di libertà fra le due

actualisation et semi-virtualisation. La non contradiction est ainsi bloquée par la contradiction, et celle-ci par celle-là. Ce moment et ce point sont ceux où réside la liberté pure, ce sont le moment et le point de l'inconditionnalité” (*Logique et contradiction, op. cit.*, p. 113).

⁶⁷ “[Les para-déductions] sont inscrites, comme on le voit, dans la structure même du logique. Ce sont celles-ci qui signifient ces multiples combinaisons de liaisons et de ruptures (ou liaisons négatives) qui échafaudent la variété des configurations déductives complexes de l'expérience, qui tissent le canevas d'une grand partie des formes existentielles” (*Le principe d'antagonisme...*, *op.cit.*, p. 65).

⁶⁸ “Dans une chaîne d'ortho-causalité, une causalité issue des autre ortho-causalités peut intervenir tout à coup, statistiquement, mais de façon rare et à faible probabilité. Il s'agit d'une causalité qui est le passage de la potentialité ou cause finale à l'actualisation ou cause efficiente, soit physique dans le biologique, soit biologique dans le système physique, soit psychique dans le physique ou dans le biologique” (*L'homme et ses trois éthiques, op. cit.*, pp. 37-38). “[Elles] sont [aussi] à l'origine des phénomènes dits paranormaux” (*ivi*, p. 37).

⁶⁹ L'autore approfondisce particolarmente le nozioni di attualizzazione come “causa efficiente” e di potenzializzazione come “causa finale” in *Logique et contradiction*.

⁷⁰ “Le passage de l'état de potentialité à l'état d'actualisation...constitue la cause, la cause efficiente, dans le sens précis du mot, de tout phénomène. Que ce soit donc un phénomène physique ou biologique ou psychique, la cause est toujours une certaine actualisation énergétique” (*L'univers psychique...*, *op. cit.*, p. 169).

⁷¹ “Toute loi, toute principe scientifiques sont le comportement potentiel des phénomènes, que ceux-ci vont actualiser” (*Qu'est-ce qu'une structure ?*, Christian Bourgois éd., Paris, 1967). “La loi n'est pas une règle imposée aux faits, une loi régnant dans sa généralité, au-dessus d'eux, dans quelque sphère immatérielle d'une entité qu'on appelle raison ou ordre de l'univers, mais une potentialité de ces faits, inscrite dans ces faits eux-mêmes. (...) Les faits ne se soumettent pas à la loi ; ce sont les faits qui impliquent la loi, comme leur potentialité (*L'énergie et la matière psychique, op. cit.*, p. 70).

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

(causalità “microfisica” e neuro-psichica)⁷²; ciascuna d'esse ospita e genera una “teleologia” specifica. Bisogna infatti tenere presente che ogni dinamismo che si attualizza potenzializza il dinamismo antagonista, e che tale passaggio dall'attualità alla potenzialità genera inversamente una “causa finale”⁷³. Un sistema fisico implica dunque “logicamente” una finalità inversa d'eterogeneizzazione e diversificazione, mentre un sistema biologico, una finalità opposta d'omogeneizzazione. In altre parole, ogni sistema, attualizzandosi, consumerà, per così dire, la propria teologia sviluppandola in causalità, determinando però, allo stesso tempo, una teleologia inversa e antagonista⁷⁴.

La nozione di *potenzialità* è per questo una nozione fondamentale, è la nozione che fa la differenza e che rende particolarmente interessante il modello epistemologico dell'autore. La potenzialità infatti “contiene”, per così dire, come finalità o teleologia, ciò che la sua attualizzazione porterà esattamente a prodursi⁷⁵. Si tratta dunque di una “finalità interna”, una finalità inerente all'energia⁷⁶: differente dalla nozione classica di finalità e per certi versi prossima alle idee di *teleonomia* utilizzata da alcuni biologi e fisici moderni nella spiegazione degli esseri viventi. In effetti, secondo Lupasco, la potenzialità è una sorta di “conoscenza elementare” di ciò che si attualizzerà, conoscenza inscritta nei dinamismi energetici stessi. In tal senso essa implica una particolare forma di *coscienza*, una coscienza senza “coscienza di se stessa”⁷⁷. Ora, così come ogni potenzialità è una coscienza e una causa finale, essa è anche una *memoria*; queste proprietà sono tutte parimenti inscritte nell'energia in virtù della proprietà di “potenzializzazione”. Coscienza e memoria appaiono così come due caratteristiche che discendono dalla logica stessa dell'energia

⁷² Vedremo successivamente (cap. III.1.) la nostra personale interpretazione della causalità contraddittoriale da mantenere in stretta relazione con la causalità biologica.

⁷³ “Si l'actualisation des événements, des systèmes énergétiques, constitue une cause efficiente, la potentialisation des événements, des systèmes énergétiques, engendre une cause finale” (*L'univers psychique...*, op. cit., p. 173). “Le dynamisme que potentialise cette cause efficiente comportera certaines propriétés d'une cause finale : un dynamisme, un système potentiel...contient la fin, les buts possibles vers lesquels ils s'orienteront, pour ainsi dire mécaniquement, en s'actualisant, leur état d'actualisation s'y trouve à l'état de schème, de projet, de réalité virtuelle, prête à s'actualiser” (*Les trois matières*, op. cit., pp. 95-96).

⁷⁴ “Le dynamisme logique, en tant qu'il s'actualise, consume pour ainsi dire sa téléologie, en développant sa causalité, et, en tant qu'il se virtualise, inhibe sa causalité en développant sa téléologie” (*Logique et contradiction*, op. cit., p. 95)

⁷⁵ “Dans la notion de potentialité est incluse celle de finalité, de ce qui va arriver, de ce qui comporte nécessairement l'actualisation, sa source, sa direction, son contenu (...) Ces événements potentiels, en contenant, dans la définition et la réalité même de cette notion de potentialité...ce qui va s'actualiser ou...se réaliser, constituent des *causes finales*, c'est-à-dire les causes de ce qui va s'actualiser” (*L'univers psychique...*, op. cit., p. 172)

⁷⁶ “La *finalité* fait-elle partie de tout phénomène ; elle est incluse dans cette causalité antagoniste inhérente à toute chose. Cette finalité n'a donc rien de transcendant, de spirituel ou de métaphysique, elle est incluse dans un phénomène énergétique, quel qu'il soit, organique ou inorganique ; un grain de sable, une molécule, un atome, une particule quelconque, un virus, une plante, un animal...possèdent une cause téléologique, une finalité dans leur potentialité déterminant leur actualisation (...) Pour comprendre l'existence des phénomènes on en appelle habituellement à des forces transcendantes ou à des forces extra-physiques, mais par cette notion de potentialité la téléologie ou la finalité est inhérente aux phénomènes énergétiques eux-mêmes” (*L'homme et ses trois éthiques*, op. cit., pp. 35-36, 103).

⁷⁷ “Toute cause finale en tant que phénomène, élément, événement, processus, système, système de systèmes potentiels, connaît, dans ce sens particulier du terme, l'actualisation qu'elle va déterminer. Cette connaissance n'est pas la connaissance de quelque chose, n'implique pas la connaissance comme de l'extérieur, la prise de conscience, par quelque agent extérieur, de la potentialité et de son actualisation ; cette connaissance, cette conscience est ce quelque chose à l'état potentiel, comme cause finale, mémoire et actualisation éventuelle, possible ou impossible” (*L'énergie et la matière vivante. Antagonisme constructeur et logique de l'hétérogène*, Paris, Julliard, 1962, p. 287).

prima di dipendere dal sistema nervoso di un organismo biologico⁷⁸. Per un qualsivoglia essere vivente, “apprendere” significherà potenzializzare una condotta o un'operazione: così facendo tale comportamento sarà suscettibile d'essere riattualizzato, ricordato o ripetuto. Potenzializzare significa, quindi, memorizzare e conoscere, e conoscere significa coincidere con tale potenzialità⁷⁹. Tuttavia, una terza potenzialità appare inscritta nel Logico a partire dalla considerazione del divenire *contraddittoriale*, una finalità cosmica ben più “originaria” e complessa, una potenzialità che costituisce il Terzo Inclusivo di due coscienze in equilibrio simmetrico disegnanti quella che Lupasco definisce una “coscienza della coscienza” – un'auto-coscienza in tal senso inscritta anch'essa teleologicamente nell'energia. La logica dinamica del contraddittorio si rivela dunque essere una vera e propria “teoria della coscienza, della conoscenza e dell'auto-coscienza”, nozioni che affronteremo gradualmente nei prossimi capitoli.

⁷⁸ “Il y a des mémoires qui ne sont pas forcément dépendants d'un système nerveux. Lorsque tel être unicellulaire cherche tel aliment qui lui convient, dont il se nourrit habituellement, on peut dire qu'il obéit à une mémoire protoplasmique, mais à une mémoire dans le sens que je donne à cette notion : l'aliment est un souvenir actif, c'est-à-dire une exigence spécifique non satisfaite, autrement dit, un dynamisme spécifique potentialisé, qui, comme tel, est aussi une cause finale. (...) Il y a cause finale, mémoire et connaissance du seul fait de l'existence de la potentialité énergétique” (*ivi*, pp. 286-287).

⁷⁹ “Lorsque j'accomplis une série d'opérations apprises «par cœur», qui demeurent en moi à l'état potentiel, je dis que les connais. A vrai dire, et ceci est d'une extrême importance, *je suis cette connaissance*, en tant que je suis la potentialité et par là la mémoire et la cause finale de ces opérations. Quand je dis que je sais quelque chose, par exemple additionner des chiffres, en réalité, je suis cette addition, ce procédé de calcul à l'état potentiel, et comme tel à l'état mnémique et téléologique. *Je ne connais pas quelque chose, je suis ce quelque chose à l'état potentiel*, et par conséquent à l'état de mémoire et de cause finale ; et c'est que j'appelle connaître” (*ivi*, p. 287).

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

1.2. IL DISPOSITIVO COGNITIVO E LA TEORIA DELLA CONOSCENZA

Le principe d'antagonisme est l'immanence même de l'exister et du connaître
(Stéphane Lupasco, 1935)

La logica dinamica del contraddittorio si presenta in grado di risolvere l'enigma stesso della conoscenza, “il conoscere” come “l'esistere” si basano infatti parimenti sull'immanenza del principio d'antagonismo⁸⁰. La logica d'antagonismo può in tal modo gettare nuova luce anche sulle relazioni dinamiche tra soggetto conoscitore e oggetto di conoscenza. Essa mostra d'essere – come indicato dallo stesso Lupasco – una vera e propria “Teoria della Conoscenza”.

L'autore compie tale “salto” interpretativo grazie ad un'acuta riflessione sulle nozioni d'attualizzazione e potenzializzazione, rilevando anzitutto nella prima un dinamismo logico di soggettivazione o generazione di un soggetto, e nella seconda, un dinamismo inverso d'oggettivazione o produzione di un oggetto⁸¹. Un soggetto, infatti, non è semplicemente un osservatore, e un oggetto non solamente un fenomeno sensibile: in realtà ciò che definisce il soggetto è un'attualità, un dinamismo che si attualizza di fronte ad un ordine potenzializzato e reso “esterno”⁸². L'attualizzazione genera come un luogo, un centro che si definisce antagonisticamente a un ordine inverso e contraddittorio; in tal senso ogni attualizzazione è un centro soggettivo, una sorta di “centro del mondo” che si definisce in opposizione alla realtà circostante potenzializzata e per questo oggettivata⁸³.

⁸⁰ “Connaître... c'est se mettre au service du principe d'antagonisme (...) le principe d'antagonisme est l'immanence même de l'exister et du connaître (...) la phénoménalité existentielle et l'activité cognitive sont conditionnées par un antagonisme inhérent à leur nature même” (*Du devenir logique et de l'affectivité. Essai d'une nouvelle théorie de la connaissance - Tome 2*, Vrin, Paris, 1973 (1935), p. 15).

⁸¹ “Ce n'est pas l'actualisation qui est imputable au sujet, ce n'est pas le sujet qui actualise, mais c'est l'actualisation qui subjectivise. Tout ce qui passe à l'acte occupe, par là-même, une place active et pour ainsi dire centrale, et ce qui se potentialise contradictoirement de la sorte en est comme repoussé tout autour et fixé dans une extériorité relative, c'est-à-dire prend l'aspect d'un objet, inerte et hors du champ de l'actualité-sujet » (*Les trois matières, op. cit.*, p.153). “Un dynamisme qui passe du potentiel à l'actuel, qui actualise une énergie, monopolise pour ainsi dire l'univers existant par rapport à lui ; il devient un centre de l'existence, un sujet ; alors que le dynamisme potentialisé est en quelque sorte chassé de cette situation centrale et agissant et comme rejeté à l'extérieur, tout autour et rendu, par la même, passif, objectivé, transformé en objet” (*Le principe d'antagonisme...*, *op. cit.*, p. 122 [nota 1]). L'autore mostra più approfonditamente ed induttivamente le ragioni di una tale correlazione in *L'expérience microphysique et la pensée humaine* (1941) e *Logique et contradiction* (1947).

⁸² Per un albero, per esempio, tutto ciò che non è albero, rappresenta per esso un'oggettività, un'esteriorità e una potenzialità, perché l'attualità è esso stesso in quanto albero; se mentalmente porto l'attenzione su quest'albero, considerandolo come un'identità attuale, allora esso giocherà immediatamente il ruolo di “soggetto”, mentre ciò che lo circonda apparirà, rispetto ad esso, come una diversità esterna potenziale che “lo minaccia” nella sua identità particolare. Allo stesso modo, si potrebbe dire che per l'acqua in ebollizione, l'acqua fredda è uno stato dell'acqua esterno e potenziale, e quando essa attualizza quest'ultimo stato, esso diventa per essa come un soggetto di fronte all'oggettività e potenzialità dello stato d'ebollizione (*Logique et contradiction, op. cit.*, pp. 47-48) Usiamo qui e successivamente – come in precedenza – il termine potenzialità-potenzializzazione, preferendolo a “virtualità-virtualizzazione” (suo sinonimo), secondo la stessa preferenza che Lupasco gli accorderà nelle opere più mature di pari passo con l'approfondimento della nozione in questione.

⁸³ “Chaque actualisation constitue un centre. Un grain de sable par exemple, dans la mesure où il est actualisé est le centre du monde. Chaque système, chaque élément qui s'actualise, par le fait qu'il s'actualise... occupe le centre du monde pour ainsi dire. Et tout autour de lui il y a des potentialisations. Il est certain qu'un grain de sable potentialise tous les grains de sable qui sont autour de lui. Il est le centre du monde en tant que grain de sable actualisé. De même

Conoscere, dunque, significherà determinare e oggettivare un conoscibile esternamente all'attualizzazione soggettivante. Dal momento, però, che l'esistenza del soggetto come dell'oggetto è fatta di un dualismo contraddittorio⁸⁴, un'operazione conoscitiva non-contraddittoria eseguirà una sorta di disgiunzione antagonista: l'agente o soggetto conoscitore – sposando nella propria attualità un solo aspetto dell'attualità del conoscibile – potrà oggettivare contraddittoriamente e alternativamente solo l'aspetto complementare: la componente astratto-omogeneo-sintetica (quello che in logica è l'*estensione* del concetto) o, inversamente, quella concreto-eterogeneo-analitica (l'*intensione* o *comprensione* del concetto). Tale oggettivazione – che coincide con l'ordine potenzializzato – si presenta come “conoscenza o coscienza” di quell'oggetto. La potenzialità rappresenta in questo caso una “coscienza elementare” che non implica necessariamente coscienza di sé o – come l'autore la definisce – una “coscienza della coscienza”⁸⁵. La coscienza “semplice” di qualcosa significa, infatti, “ospitare” questo “qualcosa” allo stato potenziale⁸⁶. La conoscenza – intesa come sistema di coscienze – coinciderà quindi con l'acquisizione e il possesso d'operazioni o processi segnici allo stato potenziale⁸⁷.

Lo psichismo umano, strutturandosi su un equilibrio d'antagonismo simmetrico contraddittorio (lo stato T) – e proprio in virtù di tale specifica strutturazione – potrà dunque sbilanciarsi in due direzioni, pendere verso due possibili stati di disequilibrio non-contraddittorio, e farsi sede in tal modo di due “cognizioni” inversamente caratterizzate. Il dispositivo logico-cognitivo su cui queste cognizioni si strutturano risulta essere il prolungamento delle due coscienze di base.

Da una parte avremmo la “coscienza percettiva” o “delle attualizzazioni afferenti”: un soggetto conoscitore che sposa nella propria attualità l'*eterogeneità sensibile* del conoscibile (attraverso

vous, en vous actualisant, vous êtes le centre du monde. On ne peut pas parler d'un centre du monde, mais on peut parler d'une multiplicité de centres” (entretien in Michel Random, *La pensée transdisciplinaire et le Réel*, Ed. Dervy, Paris, 1996, p. 289)

⁸⁴ “Que ce soit l'hétérogénéité ou l'identité, le variant ou l'invariant, le sujet, d'une part, l'objet, de l'autre, les possèdent également” (*L'expérience microphysique et la pensée humaine, op. cit.*, p.239).

⁸⁵ “Nous pouvons être conscients d'un tas de choses, sans pourtant être conscients de cette conscience. La plupart de nos comportements s'effectuent ainsi. Je peux voir, marcher, sentir, être le siège de nombre de processus cognitifs, sans en être conscient” (*Les trois matières, op. cit.*, p. 100)

⁸⁶ “L'état de conscience est la réalité potentielle elle-même. La conscience n'est pas la conscience de..., de quelque chose, mais ce quelque chose à l'état potentiel. (...) la conscience ne doit pas être regardée comme une faculté cognitive, une lumière jetée, de l'extérieur, sur des événements d'une autre nature, mais comme une propriété de leur potentialisation. Je ne prends pas conscience de..., mais je suis conscience” (*ivi*, p. 158). Tale concetto fondamentale è particolarmente evidente in biologia: per una cellula, per esempio, il venir meno di una sostanza nutritiva – ossia la sua potenzializzazione – si presenta come la coscienza della sua mancanza; questa coscienza è la sostanza stessa in quanto potenzializzata, potenzialità che la cellula attualizza nell'attivazione di specifici meccanismi di membrana atti ad assorbirla al suo interno. “Il ne s'agit plus de parler d'une conscience de la carence énergétique de la cellule, mais de cette carence elle-même constituant, par sa potentialisation, la conscience; potentialisation qui est provoquée par l'actualisation des réactions chimiques qui la dégradent” (*Psychisme et sociologie*, Casterman, 1978, Paris, p. 33). Allo stesso modo, si può concepire, in un animale, la coscienza della fame, come la potenzialità della preda che occupa il suo campo cognitivo; la sua coscienza sarà la preda stessa allo stato potenziale. Lo stesso esempio varrebbe infatti anche per l'uomo: “Nous [mêmes quand] disons que nous avons conscience d'avoir faim et soif, à vrai dire, nous sommes le siège de cette nourriture, de ces aliments dans un état de potentialisation, et c'est cela qui peuple la conscience, qui est la conscience” (*ivi*, p. 36)

⁸⁷ “Une connaissance, objectivement observée... c'est [en effet] une opération, un processus quelconque actualisé que l'on garde à l'état potentiel. Savoir additionner, c'est porter quelque part, en soi, sous forme potentielle, des opérations que l'on a appris à effectuer. Connaître cette rue que je vais prendre, c'est posséder les comportements et opérations, sans doute très complexes, perceptifs et autres, qui on élaboré et organisé cette représentations que j'appelle rue, et qui demeurent, maintenant, en moi, à l'état potentiel, et par là, à l'état de cause finale et de souvenir ; c'est donc être en quelque sorte cette rue à l'état potentiel” (*Les trois matières, op. cit.*, p. 97).

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

l'attualizzazione sensoriale dei nervi afferenti) e potenzializza antagonisticamente l'*identità sintetica concettuale* che si mostra esternamente come oggettività. Una tale coscienza si struttura in un "sistema di coscienze" (una *conoscenza*) tesa a un'appropriazione astratta ed estensiva del reale, si tratterà di una conoscenza di tipo razionalista. Dall'altra parte invece avremo una "coscienza operativa" o "delle attualizzazioni efferenti motrici" che mette in campo un soggetto agente e operante sul reale attraverso l'attualizzazione di azioni con determinati fini, ossia dei comportamenti che nel loro svolgersi si configurano come la realizzazione di un progetto, un'identità con uno scopo sintetico – attualizzazioni d'omogeneità in opposizione alle quali si staglia cognitivamente l'eterogeneità indeterminata delle circostanze, un'eterogeneità che deve essere piegata e sottomessa perché l'azione abbia successo. La precedente coscienza percettiva risulta funzionale al dominio su tale eterogeneità clandestina, collaborando così a costituire una conoscenza pratica dell'efficacia⁸⁸.

Il formalismo logico delle due coscienze, assunto a modello cognitivo generalizzato, genera due cognizioni inverse che ne rappresentano il divenire logico sistematizzante: una d'identità, l'altra d'eterogeneità. Entrambe le coscienze semplici, su cui tali cognizioni si sostentano, concorrono alla formazione dello "psichismo puro"⁸⁹, psichismo la cui complessità e particolarità – si vedrà infatti ciò che comporta la "coscienza della coscienza" che qui può prodursi – è riconducibile allo stato intensamente energetico e dinamico che tali due coscienze semplici instaurano nel loro equilibrio altamente contraddittorio.

⁸⁸ La "coscienza percettiva" e la "coscienza prasseologica" qui sopra tracciate, si configurano a loro volta come la complessificazione o il prolungamento della "potenzialità-coscienza" immanente al divenire energetico. Il processo immunologico – così come presentato da Lupasco – è un esempio particolarmente pregnante di questa coscienza inscritta negli stessi dinamismi energetici di potenzializzazione: le cellule immuno-competenti possiedono strutture di riconoscimento dell'antigene allo stato potenziale, la cui attivazione o attualizzazione produce una risposta specifica del recettore, che a sua volta attualizza delle potenzialità biochimiche destinate a trasformare certe cellule in anticorpi. Le immunoglobuline possiedono in tal senso una doppia coscienza, la conoscenza dell'antigene e delle azioni necessarie per eliminarlo. In tal senso l'antigene è una potenzialità d'eterogeneità minacciante che si costituisce come coscienza per l'anticorpo: "L'antigène qui arrive au contact des cellules immuno-compétentes se présente comme une potentialité menaçante. C'est elle que reconnaissent ces cellules. On peut dire, sans le moindre anthropomorphisme, qu'elles prennent conscience de l'antigène, prise de conscience qui n'est que la potentialité de la structure antigénique, mais non point une prise de conscience, comme l'entendent les psychologues et comme l'exprime le langage courant. Il ne s'agit pas d'être conscient, mais d'être en présence d'une potentialité menaçante, c'est-à-dire qui veut s'introduire dans la structure hétérogène et individuelle de l'organisme et qui s'apprête à s'y actualiser. Et c'est cette actualisation de la potentialité antigénique qui va déclencher par *antagonisme* ce qu'on appelle l'activation...l'actualisation des opérations biochimiques qui vont fabriquer les anticorps" (*L'univers psychique. Ses dialectiques constitutives et sa connaissance de la connaissance*, Paris, Denoël/Gonthier, 1979, p. 94). Non si tratterà allora solo di "riconoscimento" ma più propriamente di un tipo di "conoscenza": le cellule immuno-competenti possono, infatti, adattarsi a degli antigeni nuovi, e non solo riconoscerne di antichi: è la potenzialità specifica dell'antigene, che cominciando a svilupparsi o attualizzarsi nell'organismo ospite, produce per antagonismo una potenzializzazione specifica delle strutture eterogenee individuali dell'ospite, determinando così in esso una coscienza specifica del "nemico" (cfr. *ivi*, p.95).

⁸⁹ "L'univers neuro-psychologique est constitué des afférences perceptives qui actualisent l'hétérogénéité sensorielle et potentialisent l'homogénéité, constituant l'objet conscientiel perçu; il est fait également des processus neuro-psychologiques inverses, des efférences motrices, qui actualisent l'homogénéité constituant le champ hétérogène conscientiel de l'actualisation de l'identité de l'action, sombrant dans l'inconscience. Ce sont ces deux forces dualistiques antagonistes en elles-mêmes et antagonistes les unes par rapport aux autres, qui, s'inhibant réciproquement vont engendrer, d'une façon générale, le psychisme pur" (*L'énergie et la matière psychique*, op. cit., p. 198).

1.2.1. LA TECNICA COGNITIVA CLASSICA E LA RAZIONALITÀ D'ESTENSIONE

Prima di affrontare nello specifico la cognizione d'identità, è necessario riprendere e approfondire le nozioni e gli strumenti concettuali su cui la Teoria della Conoscenza si sostiene.

Perché vi sia conoscenza, è logicamente necessario un dualismo tra un “*connaissant*” e un “*connaissable ou connu*”, e in un rapporto tale che ciò che conosce ignora se stesso come “conoscitore” fin tanto che conosce. La “Nuova Teoria della Conoscenza” di Lupasco prende avvio esattamente da questa semplice constatazione di partenza⁹⁰. Il soggetto, per il fatto stesso di conoscere, sembra dunque essere escluso dal risultato del processo cognitivo: un soggetto, per conoscere se stesso o un suo aspetto, deve fare di se stesso un oggetto, deve porre tale aspetto di fronte a sé, “davanti” al suo sguardo, renderlo, per così dire, “esterno o esteriore”; ma qualche cosa in lui, allora – che fungerà d'osservatore o conoscitore –, risulterà inconoscibile, sfuggirà necessariamente dal settore della conoscenza. Il conoscibile o conosciuto non potrà quindi trovarsi in seno a ciò che conosce, giacché questi, idealmente parlando, non si può conoscere in quanto tale. L'operazione stessa di “esteriorizzazione” – per la quale il conoscibile viene conosciuto – dona a quest'ultimo un carattere d'oggettività e realtà, a detrimento dell'agente della cognizione il quale, in quanto tale, sembra come assorbito nell'inconoscibile⁹¹.

Perché vi sia conoscenza, sottolinea inoltre Lupasco, i due termini non possono né appartenere a due universi assolutamente estranei l'uno all'altro – giacché in tal caso non vi sarebbe relazione di cognizione – né costituire lo stesso universo, perché, allora, non vi sarebbe differenza tra di essi, ma solo omogeneità, e quindi neppure la dualità logica che permette la conoscenza. Il loro rapporto deve essere dunque necessariamente una relazione d'antagonismo⁹².

E' in seno al conoscibile stesso che si trova la dualità contraddittoria: da una parte un'identità sintetica che si presenta alla comprensione come l'*unità* stessa dell'oggetto o del fatto preso in considerazione, realtà che si dona a conoscere come un'omogeneità sintetica attraverso la quale la cognizione può aver presa concettuale e pratica sul conoscibile; dall'altra la realtà eterogenea del conoscibile fatta di diversità, intensità, e particolarità che fanno sì che ogni cosa si presenti unica e differente dal suo simile (per quanto identico possa essere), e che può rendere una cosa differente anche da se stessa nel corso delle sue modificazioni intensive. Tali due aspetti del conoscibile – che Lupasco associa alle nozioni logiche di *concetto in estensione* ed *in intensione* (o *comprensione*) – si affermano, dal punto di vista di un'elaborazione cognitiva non-contraddittoria, l'uno sull'altro, l'uno attualizzandosi sulla potenzializzazione dell'altro.

⁹⁰ “...le connaissant ne peut se connaître lui-même comme connaissant, en tant, du moins, qu'il connaît. Même si la substance qui se connaît est unique, en tant qu'elle se connaît elle s'ignore comme connaissante, dans ses fonctions cognitives ; une partie, un aspect donc d'elle-même, qui recevra l'acception métaphysique que l'on voudra, va devenir non-connaissable en tant que connaissant” (*Du devenir logique et de l'affectivité - Essai d'une nouvelle théorie de la connaissance (tome II)*, Vrin, Paris, 1973 (1935), p. 8).

⁹¹ “...la fonction cognitive opère une extériorisation à l'égard d'une intériorisation, un rejet au dehors du connaissable ou connu par rapport à l'inconnaissable connaissant (...) Il y a ici rejet d'un ordre dans l'inconnaissant au profit d'un seul ordre, extériorisé et par là rendu réel” (*ivi*, p. 9).

⁹² “Le connaissant, ne pouvant être ni la même chose, ni autre chose que le connaissable ou connu, est donc l'antagoniste de celui-ci” (*ivi*, p. 10). In effetti, la stessa fisica quantistica e le relazioni d'indeterminazione di Heisenberg confermano l'inseparabilità tra soggetto ed oggetto nonché la loro relazione di interperurbazione antagonistica.

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

Per il pensiero logico classico, una tale coesistenza, con uguale realtà, di due termini contraddittori, equivale a una non-conoscenza, a causa della distruzione stessa dell'oggetto di conoscenza che la contraddizione provoca agli occhi della logica aristotelica. Per questo, la cognizione che comanda la razionalità classica, dovrà necessariamente sopprimere la dualità contraddittoria costitutiva dell'esistenza; farà questo attraverso la separazione cognitiva dell'aspetto astratto e omogeneo dell'oggetto (la sua identità razionale) dalle sue componenti eterogenee e particolari di manifestazione. Una tale operazione è la diretta conseguenza dei principi logici su cui il pensiero classico si sostenta: il *principio di non-contraddizione* e il *principio d'identità*. L'agente della cognizione – mentre attualizza analiticamente attraverso i propri organi di senso l'eterogeneità dell'oggetto – opera dunque una sorta d'allontanamento dell'aspetto sintetico dello stesso, una *potenzializzazione* che coincide precisamente con la sua oggettivazione ed astrazione⁹³.

L'atto della cognizione opera in tal modo una *disgiunzione cognitiva* atta a trascendere la *contraddizione esistenziale* del conoscibile, operazione che determina un'attualizzazione inconoscibile e una potenzializzazione che assurge a realtà oggettiva⁹⁴.

Tuttavia – come visto già in precedenza – un'attualizzazione assoluta è impossibile: una relatività d'antagonismo, ossia una contraddizione residua irriducibile, rimane sempre e necessariamente⁹⁵. Questo significa che il conoscitore, in quanto soggetto generato dall'attualizzazione, non potrà mai ignorarsi completamente ma incarna piuttosto un dinamismo di sparizione cognitiva che lo renderà sempre più “apparente”, inafferrabile e illusorio⁹⁶. Lupasco identifica così l'attualizzazione con un processo di sottrazione cognitiva, definendolo con i termini di *non-coscienza* o *incoscienza* (“*inconscience*”). Tutto ciò che entra nell'attualizzazione, si donerà dunque come apparente e ingannevole, mentre la potenzializzazione si costituirà inversamente come *coscienza*. Nel caso del meccanismo cognitivo d'estensione, l'identità sintetica e razionale del conosciuto riempie il campo cognitivo come oggettività ideale in estensione, mentre l'eterogeneità concreta del soggetto e dell'oggetto perdono importanza e rilevanza cognitiva sparendo nell'attualizzazione soggettivante. Ogni irrazionalità, ogni eterogeneità, ogni cambiamento, verrà quindi sempre riferito – giacché vissuto e attualizzato – al soggetto, al punto di vista individuale, e questi – il soggetto – si conoscerà sempre meno, a mano a mano che tale conoscenza progredisce⁹⁷.

⁹³ In effetti, solamente un processo di “potenzializzazione” permette d'allontanare un oggetto dall'attualità del soggetto conoscitore senza decretarne l'eliminazione o la scomparsa rigorosa, eliminazione che provocherebbe la soppressione di qualsiasi possibile contatto tra soggetto conoscitore ed oggetto di conoscenza.

⁹⁴ “...ce qui est virtuel, pour lui [le connaissant], étant le seule connaissable ou connu...sera la réalité, la vérité, l'objet, le monde, et ce qui s'y oppose et dont il est le siège, comme connaissant, lui apparaîtra comme inconnaissable, comme l'irréalité, le faux...” (*ivi.*, p. 11).

⁹⁵ “...le principe d'antagonisme implique qu'il n'y a pas de possibilité pour un actuel pur, c'est-à-dire pour un absolu, c'est-à-dire encore, pour un monisme rationnel absolu” (*ivi.*, p. 21).

⁹⁶ “Le connaissant sera donc l'ordre existentiel en voie de disparition, du champ cognitif, deviendra de plus en plus « apparent », « illusoire », vague, insaisissable, sans, toutefois, pouvoir s'effacer radicalement” (*ibidem*).

⁹⁷ “On pourrait ainsi conclure que l'hétérogénéité des faits est l'aspect subjectif de l'objet ou que le sujet est une hétérogénéité concrète, actualisée, alors que la rationalité et l'identité conceptuelles des mêmes faits constituent l'objet proprement dit ou que l'objet est une rationalité et un identité théoriques, abstraites. Et c'est là la conception, plus ou moins implicite, que se fait la science classique de la connaissance (...) Le sujet serait l'irrationalité ou la non-identité actualisée, alors que l'objet serait la rationalité conceptualisée” (*L'expérience microphysique et la pensée humaine*, Paris, PUF, 1941, pp. 236-237). “...plus la connaissance progresse, se développe, s'agrandit, plus une inconnaissance contradictoire progresse, se développe, s'agrandit. En d'autres terme, pour connaître quelque chose, il faut ignorer sa contradictoire” (*Logique et contradiction*, PUF, Paris, 1947, p. 73).

Conoscere una lunghezza, misurando, per esempio, un oggetto, tramite un metro, significa respingere nell'apparenza l'eterogeneità dell'oggetto, attraverso l'atto temporale della misurazione, imporgli dunque un'identità razionale d'estensione che appare come unica realtà oggettiva. Il processo attualizzato dal soggetto è una successione temporale eterogeneizzante eseguita sull'oggetto come sul campione di misura: si segue l'oggetto e i suoi aspetti analitico-eterogenei sensibili dispiegando materialmente il metro e adattandolo alla sua fisionomia. L'attualizzazione del conoscitore è quindi un'analisi eterogeneizzante, ed è per questo che il suo oggetto di conoscenza si dona come una sintesi identificante⁹⁸.

Conoscere significa, dunque, per la scienza, separare, svincolare i fattori razionali d'estensività dall'eterogeneità analitica antagonista (che si dà come negazione, cambiamento, variabilità, irrazionalità...), attraverso però l'attualizzazione sperimentale di quest'ultima, la quale, in ragione di tale attualizzazione, viene assorbita nella soggettività e nell'apparenza.

L'analisi critica che Lupasco dedica alle *Méditations métaphysiques* di Cartesio – in apertura di *Du devenir logique et de l'affectivité* (1935) – illustra tale necessità del pensiero classico d'elaborare un monismo razionalista d'identità, di trascendere dunque l'antagonismo contraddittorio dell'esistenza, descrive l'imporsi di una conoscenza di carattere *estensivo*, positivista, geometrico e identificante, parallelamente al misconoscimento della negazione, del cambiamento, dell'analisi eterogeneizzante, in una parola dell'*intensità*, come principio di pari realtà e sostanzialità scientifica⁹⁹. Tale meccanismo cognitivo induttivo, che cerca la vittoria dell'estensività sull'intensità, per sfuggire alla loro contraddizione costitutiva, rappresenta il motore della scienza positiva¹⁰⁰ – riduzione monistica che si sostiene su di un idealismo platonico implicito, e che risulta chiaramente all'opera nella fisica classica. Quest'ultima si sforza, infatti, di cogliere dietro la rappresentazione psicologico-soggettiva e variabile delle cose, dei rapporti d'identità, ossia delle entità ultime omogenee e invariabili sulle quali una visione del mondo di stampo materialistico trova in seguito facile appoggio.

Questa logica profondamente segnata da un monismo razionalista e determinista sembra essersi imposta in ogni settore del pensiero umano, sia esso speculativo o pratico. La ragione di tale propensione cognitiva risiede, secondo Lupasco, nel tipo di costituzione logica dell'essere vivente – e questo punto è essenziale per comprendere gli sviluppi più complessi dell'epistemologia

⁹⁸ “Rapporter une chose à un critérium invariable, à une norme d'identité, c'est faire participer cette chose de ce potentiel rationnel...mais cela veut dire aussi opérer en sorte que ce qui est contraire à ce critérium, à cette norme, s'actualise dans cette chose, autrement dite que cette chose, en tant que non-identité, occupe le plan de l'actualité, disparaissant dans le connaissant qui s'ignore, et que cette même chose, en tant qu'identité, soit refoulé dans le virtuel d'identité de cette norme” (*Du devenir logique et...Tome 2, op. cit.*, p. 13).

⁹⁹ “...la pensée de Descartes peut être considérée comme relevant de l'essence même de la Science – c'est l'affirmation, le permanent, la conservation, l'identité, en un mot l'extensité qui seule peut être objet de connaissance proprement dite ou scientifique, précisément de par une expérience d'actualisation de la négation, du changement... par la même subjectivée, par la même repoussé hors du champ cognitif, dans l'apparence, le moyen, l'accidentel, dans toutes ces notions qui enlèvent la substantialité ou la principialité aux données qu'elles étreignent” (*Du devenir...t.1, op. cit.*, p. 16).

¹⁰⁰ “...la science...tente d'éviter, par tous les moyens...le conflit entre l'extensité et l'intensité, de par le triomphe cognitif de l'extensité, extensité qui ne se montre jamais que sous l'aspect d'une identité conceptuelle, mathématique, constituant un ensemble de signes normatifs, extra ou supra-expérimentaux ayant pour objet de démontrer la valeur apparente de la diversité des faits et la vérité non perceptible de l'homogénéité théorique...” (*Du devenir logique et...Tome 1, op. cit.*, p. 216).

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

lupaschiana. Il divenire energetico biologico ha una strutturazione e organizzazione statistica che propende verso l'eterogeneo (l'eterogeneità protoplasmatica, organica, funzionale...), verso la diversificazione (delle specie, degli individui...) attraverso l'azione di una sorta di fattore di variazione intrinseco chiaramente all'opera nel processo evolutivo. Questo divenire d'eterogeneità o produzione continua di diversità (eterogenesi) si scontra al divenire energetico d'omogeneizzazione che caratterizza invece la “materia inorganica o inanimata”, dinamismo – quest'ultimo – d'identità e conservazione che, seppur incluso nei costituenti ultimi di ogni organismo, è vinto *statisticamente* dalla materia vivente. La predominanza statistica d'attualizzazione diversificante, presente nel divenire vitale, determina, in virtù del *principio d'antagonismo*, la potenzializzazione del divenire inverso d'identificazione ed estensività, il quale, proprio a causa di tale potenzializzazione, riempie dunque il campo cognitivo, presentandosi all'essere vivente come oggettivo, reale e indiscutibile. Il sistema biologico conoscerà dunque preferibilmente, e meglio che qualsiasi altra cosa, il suo antagonista, il sistema inverso – divenire inorganico ed estensivo che è precisamente l'oggetto delle scienze fisico-matematiche –, mentre l'eterogenesi che esso incarna scomparirà relativamente dalla sua coscienza cognitiva¹⁰¹.

La predominanza razionalizzante ed estensiva della cognizione è anche direttamente funzionale alle esigenze vitali dell'essere vivente. Questi ha bisogno, infatti, per potersi muovere e orientare, d'identificare nell'eterogeneità sensibile che lo circonda, delle permanenze, delle sintesi sotto forma di “cose” ed entità oggettive; ha bisogno dunque di ridurre l'eterogeneità del reale, analizzandola, a delle omogeneità estensive sulle quali il suo agire possa aver presa in maniera rapida e pratica, per difendersi, alimentarsi, riprodursi, ecc. Si tratta quindi di un'esigenza vitale che richiede l'estrapolazione, dall'eterogeneità percettiva, di oggetti, d'identità e invarianze, astrazioni cognitive che una volta memorizzate permettono al soggetto di far presa sul divenire a prescindere dal suo cambiamento continuo.

La tecnica cognitiva che risponde al razionalismo d'identità, si rivela allora come “un prolungamento efficacemente sistematico del conoscere percettivo”¹⁰². Nel processo percettivo, la diversità dei fenomeni sensibili è attualizzata e analizzata dagli organi di senso, veri e propri “analizzatori” selettivi dell'eterogeneità sensoriale¹⁰³; il soggetto conoscitore sposa in tal modo l'attualità che è dell'oggetto, attualità fatta d'eterogeneità. Tale eterogeneità (fatta di differenti sensazioni, intensità, particolarità, variazioni, ecc.) non è percepita mai “di per sé”, ma appare cognitivamente sempre come un'aggiunta che riposa sopra un sottofondo d'identità e omogeneità (un determinato colore, per esempio, si presenta come una qualità “sopra” quell'oggetto

¹⁰¹ “C'est la nécessité de la domination d'un processus sur le processus inverse qui fait que celui-ci se montre comme vérité. C'est pourquoi dans le cas spécial de l'activité scientifique, l'espace étant, pour nous...toujours potentiel, refoulé par notre expérience différenciatrice ” (*ivi*, p.172). “...le système vital refoule et potentialise, statistiquement et majoritairement, le système physique inverse, c'est-à-dire précisément les phénomènes physico-chimiques qu'étudient la physique et la chimie classiques (...) la science classique...se révèle être de la sorte une conséquence cognitive, et particulièrement efficace, de la structure et des fonctions de la matière vivante elle-même” (*L'énergie et la matière vivante. Antagonisme constructeur et logique de l'hétérogène*, Julliard, Paris, 1962, pp. 305-306).

¹⁰² *Logique et contradiction*, *op. cit.*, p. 44.

¹⁰³ Gli organi di senso, fa notare Lupasco, devono possedere un'eterogeneità potenziale previa perché essa possa attualizzarsi sposando l'eterogeneità delle stimolazioni esterne. Lupasco utilizza la nozione pavloviana di “analizzatore” aggiungendovi quella di “selettore” per rendere conto della riduzione selettiva che gli organi di senso operano sull'integrità delle stimolazioni (*L'énergie et la matière psychique*, Julliard, Paris, 1974, p. 121).

estensivamente concepito) – oggettività di fondo che si presenta come supporto della sensazione, come un'identità invariante sottesa a delle sensazioni soggettive in possibile variazione. Questo “qualcosa” – che si conserva, che rimane sempre lo stesso – è esattamente ciò che il soggetto riconosce come “realtà”, come “oggettività”, è l'oggetto concepito nella sua estensione astratta e sintetica, benché mai sentito, vissuto o percepito come tale¹⁰⁴.

Della realtà il soggetto riconosce dunque l'esistenza e l'oggettività di ciò che è potenziale, di ciò che è cognitivamente potenzializzato, e non di ciò di cui vive l'attualità¹⁰⁵. La riprova più esplicita è che qualsiasi oggetto, una volta scomparso dal campo della percezione, continua a conservarsi nella coscienza come una realtà che si auto-conserva; un tavolo, per esempio, può scomparire sensitivamente dal campo della percezione, può addirittura rompersi, bruciarsi, eppure il *tavolo* rimarrà sempre a titolo potenziale, esisterà sempre in quanto tale, in quanto concetto in estensione. Il mondo stesso che noi consideriamo come reale ed esistente, invero, non è nient'altro che la sua potenzializzazione astratta; ciò che invece percepiamo, ciò che è attuale, è sempre un settore molto ridotto della realtà, porzione evanescente e continuamente variante in ogni momento.

La percezione potenzializza delle identità e omogeneità oggettive che in tal modo mette al servizio dell'azione – azione che nella sua forma più semplice può essere pensata come uno scopo, un'identità da compiere, un piano, una sintesi, un'omogeneità d'attualizzare, tanto più efficace quanto meno subisce la variazione delle situazioni con cui si scontra, vale a dire l'eterogeneità dei fatti che cerca di sottomettere e controllare. La scienza tecnica e la stessa tecnologia sono il prolungamento più immediato di quest'ultimo tipo di conoscenza pratica volta all'efficacia¹⁰⁶.

Il paradigma cognitivo della scienza positiva si costruisce esattamente attorno a questo binomio sinergico: una cognizione matematico-astratta a monismo razionale e universale d'identità messa al servizio di un'applicazione tecnico-tecnologica. Questo tipo di conoscenza è, per Lupasco, inadeguata allo studio dei fenomeni vitali¹⁰⁷. A tale *logica identitaria* manca il riconoscimento di un principio d'intelligibilità contrario e antagonista a quello d'identificazione, un principio d'eterogeneizzazione o eterogenesi, altrettanto primordiale e “principiale”, sul quale, secondo Lupasco, si potrebbe fondare un nuovo approccio scientifico commisurato e adeguato all'*oggetto vivente* – attitudine di studio capace di sviluppare una nuova logica delle “classi negative” e di

¹⁰⁴ “Cette réalité...n'est jamais *sentie, vécue*, comme telle ; elle n'est pas sensible (...). Je ne vois pas, je ne touche pas, je ne sens pas...la permanence, l'identité de cet encier ; mais toujours des couleurs, des formes variées, variables et variant sans cesse, *derrière* lesquelles, *au bout* desquelles, *par delà* desquelles ma conscience se trouve comme en présence de quelque chose qui demeure le même, qui est l'objet et que je vois, comme tel, par les *yeux de l'esprit*” (*Logique et contradiction, op.cit.*, pp. 41-42)

¹⁰⁵ “...la conscience perceptive considère cet objet idéal comme existant actuellement dans l'univers objectif, extérieur à elle, mais, pour elle, il n'est pas que la virtualité de ce qui se réalise, est réalisé en dehors de elle” (*ivi*, p. 42).

¹⁰⁶ “La technique, certes, prend sa source dans la connaissance dite vulgaire ou préscientifique. Nous savons quel est ici le rôle du sujet, ses deux actualisations possibles : de l'analyse sensible et du comportement synthétique » (*L'expérience microphysique...*, *op. cit.*, p. 255).

¹⁰⁷ “L'expérience scientifique conduite par la logique classique d'identité et de non-contradiction va choisir l'extension du concept, avec justement cette progression synergique des systèmes de systèmes... où dominant l'identité, les forces homogénéisantes. Et cette science théorique...réussira précisément là où cette expérience se soumet à l'homogénéisation, à l'identité, à l'invariance (...) cette logique n'est pas adéquate aux phénomènes biologiques, parce qu'ici, c'est l'hétérogénéité dialectique qui domine, qui est la condition *sine qua non* de leur existence même comme de leur fonctionnement” (*L'univers psychique. Ses dialectiques constitutives et sa connaissance de la connaissance*, Denoël/Gonthier, Paris, 1979, p. 140).

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

cogliere così la sostanzialità della differenziazione e dell'alterità nei fenomeni vitali, così come la loro irriducibilità logica a una qualsiasi identità ideale di riferimento¹⁰⁸.

¹⁰⁸ “Les phénomènes dits vitaux... qui témoignent de l'actualisation de la différenciation sur une inhibition virtualisante de la valeur d'identité, trouveraient leur expression ou leur notation dans une nouvelle science, engendrée par la logique de l'intension inverse et contradictoire de la précédente (qui commande à la science classique), ...où domine la valeur de négation et de diversification...[ici] c'est l'identité qui doit apparaître comme un attribut, une manière d'être ou un accident d'un sujet non-identique” (*Valeurs logiques et contradiction*, Revue Philosophique n° 1 à 3, tome CXXXV, Janvier-Mars, Paris, 1945 [<http://dominique.temple.free.fr/reciprocidad/valeurs.html>])

1.2.2. LA DIVERSIFICAZIONE STRUTTURANTE E LA COGNIZIONE D'INTENSIONE

Secondo Lupasco, il riduzionismo logico che vizia la logica aristotelica comincia a manifestarsi storicamente ben prima della rivoluzione quantistica, e in particolare in concomitanza con alcune scoperte scientifiche che, nel corso del XIX secolo, introducono, nell'apparato logico della fisica classica, una sorta di contraddizione sotterranea¹⁰⁹. Si tratta del II° *principio della termodinamica*, principio secondo il quale l'energia degrada inesorabilmente verso uno stato di disordine e omogeneità termica¹¹⁰. Nonostante il I° principio (detto anche *legge di conservazione dell'energia*) soddisfacesse, infatti, la necessità logica del *principio d'identità*, il secondo – detto anche di *Carnot-Clausius* – introduceva la necessità teorica di un'eterogeneità e un ordine entrambi “iniziali” – se non addirittura principali – indispensabili affinché se ne potesse affermare la successiva degradazione entropica¹¹¹.

Questo significava, però, affermare l'esistenza, fin dal primo istante dell'universo, di un conflitto primordiale tra fattori energetici contraddittori, una coesistenza antagonista dell'omogeneo e dell'eterogeneo che violava, senza che il pensiero scientifico se ne avvedesse, il *principio di non-contraddizione* della logica aristotelica – secondo il quale due termini contraddittori non possono essere veri al tempo stesso se non annullandosi o generando un'impossibilità.

Come potersi spiegare – si domanda Lupasco – l'esistenza di un'eterogeneità energetica, se non riconoscendole il medesimo statuto e valore esistenziale attribuito alla sua tendenza contraddittoria omogeneizzante, come renderne conto, se non considerandola, dunque, quale un'articolazione fondamentale del divenire energetico¹¹²?

La cecità del pensiero scientifico di fronte ad un'esigenza logica tanto fondamentale – quella di una dualità d'antagonismo sostanziale – affondava le radici in un approccio filosofico pregiudiziale che risaliva ben più addietro, e che Lupasco non esita a ricondurre a Cartesio e Kant.

Per lo stesso Kant, infatti – “*véritable père spirituel de la connaissance positiviste*”¹¹³ – l'obiettivo della conoscenza non è altro che un *continuum* identico e assoluto che precede *a priori* le eterogeneità e le contingenze fenomenali: si tratterebbe, per il pensiero che vuole conoscere, di cogliere un *giudizio sintetico* tra due concetti eterogenei che non si contengono l'un l'altro, ma che,

¹⁰⁹ *L'énergie et la matière psychique*, Julliard, Paris, 1974, pp. 25 e succ.

¹¹⁰ Secondo tale principio, l'eterogeneità energetica – che si manifesta in “forme nobili” quali l'energia meccanica, elettrica o chimica – degrada inesorabilmente verso uno stato di disordine (entropia) ed omogeneità energetica (energia termica) (si veda in particolare: *Les trois matières*, Julliard, Paris, 1960; *La tragedia dell'energia*, Edizioni Paoline, Roma, 1973).

¹¹¹ “...où, comment et pourquoi cet ordre initial a-t-il pu exister, au sein de l'énergie, afin que celle-ci puisse se dégrader vers le désordre ? Chose curieuse, cette importante question ne fut pas davantage posée par les physiciens...” (*L'énergie et la matière psychique*, *op. cit.*, p. 29).

¹¹² La coesistenza dei due dinamismi (uno entropico e l'altro “sintropico”) è perfettamente concepibile, invece, in un rapporto di reciproca potenzializzazione: “S'il y a devenir énergétique, en effet, ce concept même implique un potentiel qui s'actualise ; et si ce devenir est provoqué par le passage de l'énergie d'une forme initiale hétérogène vers une forme homogène, dite calorifique ou dégradée, c'est qu'il y a actualisation progressive d'un homogénéité potentielle, inscrite dans la structure même de l'énergie – sans quoi elle ne serait pas possible –, et potentialisation progressive d'un hétérogénéité, initialement actuelle, inscrite, à son tour, dans la structure de l'énergie – sans quoi, ce devenir énergétique n'eût pas été possible” (*L'énergie et la matière vivante. Antagonisme constructeur et logique de l'hétérogène*, Julliard, Paris, 1962, pp. 191-192).

¹¹³ *Du devenir logique et de l'affectivité. Le dualisme antagoniste - Tome I*, Vrin, Paris, 1973 (1935), p. 41.

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

ciò nonostante, si trovano legati *a priori* da un legame che l'atto logico della comprensione deve trovare in essa stessa¹¹⁴. Lo sforzo conoscitivo consiste dunque per Kant nel trovare un legame omogeneo tra nature differenti, e nel prendere inoltre coscienza che tali giudizi sintetici, per essere universali e necessari, devono essere *a priori*¹¹⁵.

Quelli che Kant chiama invece *giudizi analitici* ripropongono, nel fondo, ancora lo stesso principio d'identità e omogeneità. Essi non aggiungono niente alla conoscenza del concetto cui si riferiscono, sono tautologici, eterogeneità illusorie, perché esplicitano i diversi elementi di un concetto pensandoli in un rapporto d'identità con esso¹¹⁶. Secondo Lupasco, in effetti, i giudizi analitici di Kant non costituiscono una vera analisi, ma, al contrario, una vera e propria sintesi¹¹⁷: quando il filosofo tedesco porta la sua attenzione sulla suddivisione degli elementi del concetto, si tratta di un procedere analitico fittizio e secondario, fatto per mettere in luce il legame e la sintesi.

Ciò che Lupasco rimprovera alla logica kantiana – come rileva Benjamin Fondane¹¹⁸ – è il fatto stesso di fermarsi “a mezza strada”: essa pone, infatti, un *giudizio sintetico* che lega due concetti eterogenei e che li trascende, ma trascura di porre, inversamente, un *giudizio analitico* – reale e non fittizio – che possa *slegare* due concetti omogenei, operazione che accorderebbe un'attività reale anche all'analisi, benché inversa rispetto a quella della sintesi¹¹⁹.

Così come la *rivoluzione copernicana* di Kant aveva affermato la dipendenza del processo cognitivo, non dalla natura, ma dalle categorie *sintetiche a priori* del pensiero, Lupasco s'immagina di conferire una “principialità” logica simile anche all'*eterogeneità*, concepandola quindi “non più come una neutralità sensoriale esterna, ma come l'essenza stessa di un *non-identico intelligibile*, opera diretta della negazione razionale”¹²⁰.

Nel concetto di “uomo”, per esempio, si possono far rientrare la totalità degli uomini attraverso un'operazione di sintesi, ossia fondendo le loro eterogeneità in un'omogeneità basata su ciò che vi è in essi d'identico; allo stesso modo però – sottolinea l'autore – partendo dal concetto nella sua *estensione*, quella di un tutto che si estende omogeneamente, possiamo penetrare nella *intensione* del concetto attraverso un atto primo di negazione, “atto di negazione pura”, di pari statuto rispetto

¹¹⁴ “Pour Kant... c'est le jugement synthétique *a priori*... que constitue la démarche du connaître. [Lupasco cita la *Critica della Ragion pura* (il corsivo è suo)] « ... c'est sur de tels jugements *extensifs*, que repose le but final de notre connaissance spéculative *a priori*; car les principes analytiques... ne semblent pas donner aux concepts la clarté indispensable à cette *synthèse sure et étendue* qui *seule* est une *acquisition réellement nouvelle* » (ivi, p. 32).

¹¹⁵ “[Ils] devaient précéder cette expérience, en être en dehors et au-dessus, relevant de la constitution même de l'esprit, qui ne peut être que *synthèse pure*” (ivi, p. 34).

¹¹⁶ “« Les jugements analytiques sont ceux dans lesquels l'union du prédicat avec le sujet est pensé par identité » [*Critica della Ragion pura*]. Analyser, donc, ce n'est pas différencier, mais, au contraire, exposer comment des différences se réduisent à des identités, faire le bilan des hétérogénéités illusoirs” (ivi, p. 33).

¹¹⁷ “Partir des éléments d'un concept pour arriver à les considérer comme les prédicats d'un sujet dont la liaison à celui-ci est pensée par identité, n'est-ce pas là, en effet, la *synthèse même*?” (ivi, p. 35).

¹¹⁸ *L'être et la connaissance. Essai sur Lupasco*, Éd. Paris-Méditerranée, Paris, 1998, p. 33.

¹¹⁹ “...si Kant veut bien considérer comme un jugement synthétique celui qui lie deux concepts hétérogènes par un lien qu'ils ne contiennent pas et qui les transcende, il ne songe pas qu'il pourrait exister, inversement, un jugement analytique, véritable celui-là, qui pût *déliar* deux concepts homogènes ou le prédicat contenu par identité dans un sujet, par un non-lien qu'ils ne contiennent pas en eux-mêmes, et accorder ainsi une activité réelle à l'analyse, bien qu'inverse de celle qu'il accorde à la *synthèse*” (*Du devenir...t.1, op. cit.*, p. 36)

¹²⁰ “...non plus envisagé comme une neutralité sensorielle extérieure, mais comme l'essence même d'un non-identico intelligibile, œuvre directe de la négation rationnelle, négation conçue, non plus comme un arrêt des forces synthétiques, mais comme une force inverse de ces dernières et d'égale valeur subjective, purement formelle (...)” (ivi, pp. 37).

a quello con il quale si aveva affermato l'identità della sintesi, e ci si troverà così di fronte all'alterità d'ogni uomo¹²¹. E' necessario dunque riconoscere un dualismo logico antagonista intrinseco all'atto cognitivo stesso, un dispositivo d'interrelazione contraddittoria tra una dinamica identificante e una dinamica altrettanto logica ma eterogeneizzante, l'una solidale all'altra¹²². Si tratta di un dualismo di contraddizione inerente ed immanente all'esistenza stessa, non più idealisticamente a priori.

Come commenta Fondane, non è più necessaria la categoria degli *a priori*; esiste solo l'immanenza della contraddizione logica che fonda sia l'esistenza logica di un "ordine intelligibile" sia quella di una "natura epifenomenica", quest'ultima non più però al primo subordinata, ma ad esso implicata per antagonismo¹²³. Al criticismo di Kant bisogna dunque aggiungere un criticismo inverso; un criticismo "del non-legame, del disordine, dell'analisi in quanto pura differenziazione"; criticismo inverso che, opponendosi a quello kantiano, ne presuppone un terzo a carattere "a-duale" che li comprende entrambi, che ne permette la reciproca conoscenza e ne costituisce l'immanenza¹²⁴. L'ipotesi di Lupasco è quella di "una doppia e contraddittoria razionalità fenomenica, che passa all'atto alternativamente, in un senso o nell'altro, e che rileva da una stessa *a-razionalità logica immanente*"¹²⁵ – immanenza che i due divenire inversi rifuggono e trascendono elaborando ognuno il proprio monismo non-contraddittorio.

La mancanza di un riconoscimento intellettuale dell'eterogeneo determina l'incapacità di cogliere una *causalità negativa* inversa della precedente: una "causalità della negazione, della diversità, del particolare e della contingenza, del tempo e dell'analisi"¹²⁶. Si tratta di una causalità che manifesterebbe un dinamismo inverso al divenire entropico decretato dal II° principio della termodinamica, un dinamismo d'eterogeneità che potrebbe essere definito *negentropico* o *sintropico*.

Forse Kant avrebbe considerato diversamente il meccanismo del conoscere se avesse conosciuto le esperienze energetiche della fisica delle particelle. Quest'ultima ha riconosciuto l'esistenza di un principio, reggente la costituzione della materia, fondato sul legame negativo, ossia rivelatore di un'articolazione sostanziale di *differenziazione*. Si tratta del *principio d'esclusione di Pauli*, formulato da Wolfgang Pauli nel 1925 – principio della meccanica quantistica che prende atto di una caratteristica fondamentale della materia che permette agli atomi di differenziarsi tra loro dando origine agli elementi chimici, nonché di combinarsi in sistemi molecolari eterogenei. Il

¹²¹ "(...) Nous nous trouvons, désormais, en pleine différenciation, multiplicité. Il y a mille hommes, et chacun a mille particularités, et chaque particularité est divisible et hétérogénéisable indéfiniment" (*ivi*, p. 38).

¹²² "...si c'est mon entendement qui lance des quantités identifiantes sur des natures empiriques qui me restent inconnues et qui s'y soumettent néanmoins, rendant la connaissance possible pour moi, c'est encore l'entendement qui lance des quantités différenciatrices sur les mêmes nature extérieures obscures et plastiques, et le dualisme, le conflit, la copulation n'ont lieu qu'au sein même du logique" (*Du devenir...t.1, op. cit.*, p. 40).

¹²³ "...du moment que rien n'existe que le seul mouvement du logique, et que le concept – entendu comme contradiction et conflit – épuise la « nature », point n'est désormais besoin d'*a priori*..." (*L'être et...*, *op. cit.*, p. 34).

¹²⁴ "...au criticisme kantien s'ajoute un criticisme inverse, constituant un dualisme criticiste qui les tempère tous deux (et les révèle l'un à l'autre) en engendrant la connaissance de la connaissance qu'ils sont respectivement l'un et l'autre. (...) Le criticisme de Kant n'est qu'un cas particulier et un cas limite impossible de ce double criticisme antagoniste. (...) Une troisième Critique donc, la Critique du contradictoire, du faux et du doute ou encore de l'immanent, s'ajoute ainsi aux deux Critiques précédentes du transcendant, qu'elle relativise et tempère et qui la relativisent et la tempèrent" (*Valeurs logiques et contradiction*, Revue Philosophique n° 1 à 3, tome CXXXV, Janvier-Mars, Paris, 1945 [<http://dominique.temple.free.fr/reciprocidad/valeurs.html>] [consultato 10/12/2012])

¹²⁵ "...une double et contradictoire rationalité phénoménale, passant à l'acte alternativement, dans un sens ou dans l'autre, et relevant d'une même arationalité logique immanente" (*Du devenir...t.1, op. cit.*, p. 113).

¹²⁶ *Logique et contradiction, op. cit.*, p. 90.

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

Principio di Pauli descrive la proprietà di alcune particelle elementari dette *fermioni* (protoni, elettroni e neutroni) di escludersi reciprocamente dal medesimo stato quantico. Tale proprietà è particolarmente rilevante per quanto riguarda gli elettroni, giacché rende conto della loro ripartizione su orbitali differenti all'interno della nube elettronica dell'atomo: ogni elettrone occupa uno stato quantico preciso, escludendo qualsiasi altro elettrone che abbia il medesimo stato. A causa di questa possibilità d'esclusione quantistica, si può dire che l'elettrone *si diversifichi e s'individualizzi*¹²⁷.

Dove gli viene – si chiede Lupasco – questo potere d'individualizzarsi e di proibire a qualsiasi altro elettrone il medesimo stato quantico? Si tratta di un'evidenza sperimentale che l'armatura filosofico-logica del pensiero scientifico tradizionale non è ai suoi occhi in grado di comprendere; lo stesso Pauli era rimasto perplesso nel prenderne atto¹²⁸. L'esclusione quantistica è una *negazione dell'identico* che invece la logica d'antagonismo è chiaramente capace di prevedere e giustificare logicamente.

La “costituzione logica” degli elettroni mostra un vero e proprio antagonismo intrinseco tra la loro identità di natura (postulata) e la diversità degli stati quantici che possono occupare¹²⁹; si tratta di una constatazione particolarmente rilevante se consideriamo l'isomorfia che l'immanenza d'antagonismo stabilisce tra i fenomeni tutti: nella sistematizzazione energetica dell'elettrone la differenza è infatti affermata significativamente allo stesso tempo e a pari livello che l'identità; ed è proprio in virtù della diversità elettronica che è possibile la coesistenza tra le varie entità – coesistenza che è di per sé strutturante e organizzatrice di un'unità collettiva superiore (se ne pensi il possibile parallelismo analogico applicato al campo della diversità culturale).

La *potenzialità strutturante* del Principio di Pauli (su cui si basano la diversificazione chimica e l'organizzazione molecolare permessa dai *legami di valenza*) mostra in effetti all'opera l'antagonismo tra omogeneità ed eterogeneità energetica; antagonismo che permette a degli elementi eterogenei – nonostante il loro principio di reciproca esclusione – d'associarsi in un sistema organizzato¹³⁰. Lupasco vede in questo una conferma dell'esistenza di un principio di variazione che, in antagonismo con una tendenza d'omogeneizzazione, costruirebbe e organizzerebbe i sistemi biologici e vitali¹³¹. L'autore concepisce in effetti la “materia vivente” come una sistematizzazione energetica a predominanza statistica dell'eterogeneo in lotta con l'omogeneo in antagonismo

¹²⁷ “La diversification et l'individualisation apparaissent, ainsi, dans le monde atomique. Et toute la théorie de la valence et, par là, toute la diversité des édifices chimiques se fondent sur ce Principe de Pauli” (*Les trois matières, op. cit.*, p. 73).

¹²⁸ “...Pauli lui-même déclare qu'il ne peut lui trouver de *fondement logique*. C'est qu'en effet, la logique classique ne saurait le lui offrir. Comment concevoir que des entités dont on est obligé de postuler l'identité pour ainsi dire de substance, révèlent, par ailleurs, cette source de diversification, contiennent ce principe d'exclusion de toute identité d'état, différent donc, chacun, par leur état respectif, de toute autre entité particulière ? Il n'en va certes plus de même d'une logique au sein de laquelle la diversification est structurellement et fonctionnellement attachée à l'identification par le lien fondamental de contradiction et son mécanisme logique...” (*Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie*. Le Rocher, Monaco, 1987 (1951), p. 42).

¹²⁹ “Il y a ainsi...la dualité suivante : identité de nature des électrons, dans leur concept d'existence théorique, et diversité des états quantifiés qu'ils peuvent prendre” (*L'expérience microphysique...*, *op. cit.*, p. 190).

¹³⁰ “Comment des parties hétérogènes, dont le principe est l'exclusion, peuvent-elles s'associer pour former une structure? C'est, certes, l'antagonisme des forces en présence...qui est la cause, la *cause antagoniste* des systèmes atomique, moléculaire, macromoléculaire, comme de tout système” (*L'énergie et la matière vivante, op. cit.*, p. 59).

¹³¹ “Ces homogénéités, ces identités...on devra les considérer comme les limites oppositionnelles, les barrages, le tracé des frontières qui stoppent la poussée hétérogénéisante de la « vie »” (*ivi*, p. 19).

strutturante; i sistemi biologici seguirebbero un divenire “d'entropia negativa” (negentropico o sintropico) contrariamente a quanto avviene in quelli macrofisici che ubbidiscono invece al II° principio della termodinamica¹³². Lupasco prospetta quindi una futura scienza dei fatti biologici che si costituisca sul valore di diversificazione, e che inauguri dunque un nuovo approccio interpretativo attraverso una logica d'*intensione* ancora tutta da formalizzare¹³³. A suo avviso, infatti, la ragione profonda della ricchezza, della varietà e singolarità dei fenomeni complessi (biologici e umani) non può che sfuggire a un approccio che si fondi unicamente sul valore d'identità e omogeneizzazione¹³⁴. Una nuova scienza biologica deve nascere, una biologia che attualizzi tecnicamente i comportamenti sintetici, invariati ed identici dei sistemi biologici, per concettualizzare, attraverso una nuova cornice logica, la loro componente di diversità, non-identità e varianza¹³⁵. Ciò che appare evidente, a prima vista, è che la causalità eterogeneizzante è predominante nella cosiddetta “materia vivente”¹³⁶; si pensi alla stessa eterogeneità protoplasmatica della cellula, all'ontogenesi come alla filogenesi – eterogeneità al contempo strutturale e funzionale¹³⁷.

Nella storia della filosofia non mancano certo correnti di pensiero e filosofi come Henri Bergson che hanno voluto riconoscere una certa “costitutività” a un dinamismo d'irrazionalità diversificante, scegliendo esattamente l'eterogeneità come fondamento della vita¹³⁸. Purtroppo però – osserva Lupasco – Bergson e i suoi successori rimasero fedeli alla logica aristotelica di non contraddizione: essi, infatti, optarono per la non-identità a detrimento dell'identità, senza saper vedere il loro dualismo antagonista di carattere dinamico. Davanti alla spazializzazione dell'universo operata dalla

¹³² Già in *Du devenir logique et de l'affectivité* (1935) Lupasco aveva riconosciuto l'esistenza di due “materie” (la materia inorganica e la materia vivente) caratterizzate da una “struttura dualistica inversa”, vale a dire, dal trionfo nella prima di una tendenza all'identità e alla conservazione, e nella seconda di una tendenza inversa all'eterogeneità analitica: “ni différence de degré, entre elles, mais structure dualistique inverse en chacune d'elles” (*ivi*, pp. 57-71).

¹³³ “Les phénomènes dits vitaux... qui témoignent de l'actualisation de la différenciation sur une inhibition virtualisante de la valeur d'identité, trouveraient leur expression ou leur notation dans une nouvelle science, engendrée par la logique de l'intension inverse et contradictoire de la précédente (qui commande à la science classique), ...où domine la valeur de négation et de diversification...[ici] c'est l'identité qui doit apparaître comme un attribut, une manière d'être ou un accident d'un sujet non-identique” (*Valeurs logiques et contradiction*, Revue Philosophique n° 1 à 3, tome CXXXV, Janvier-Mars, Paris, 1945 [<http://dominique.temple.free.fr/reciprocidad/valeurs.html>])

¹³⁴ “L'expérience scientifique conduite par la logique classique d'identité et de non-contradiction va choisir l'extension du concept, avec justement cette progression synergique des systèmes de systèmes... où dominant l'identité, les forces homogénéisantes. Et cette science théorique...réussira précisément là où cette expérience se soumet à l'homogénéisation, à l'identité, à l'invariance (...) cette logique n'est pas adéquate aux phénomènes biologiques, parce qu'ici, c'est l'hétérogénéité dialectique qui domine, qui est la condition *sine qua non* de leur existence même comme de leur fonctionnement” (*L'univers psychique...*, *op. cit.*, p. 140).

¹³⁵ “Le sujet de la nouvelle science biologique doit être le siège des comportements synthétiques, des invariances et des identités biologiques, autrement dit encore, le biologiste doit actualiser, par la technique, l'élément, la *face* d'identité de la complémentarité contradictoire biologique, pour conceptualiser, dans un nouveau cadre logique, à créer certes, c'est-à-dire pour virtualiser et objectiver, la *face* de diversité, de non-identité, de variance de cette même complémentarité” (*L'expérience microphysique et la pensée humaine*, PUF, Paris, 1941, p. 282).

¹³⁶ “La variété des êtres vivants...leur multiplication...le développement imprévu de toutes leurs conduites sous les impulsions incohérentes...leurs formes hétéroclites...tout cela constitue... une charge triomphante, jusqu'à une certaine limite, contre l'énergie antagoniste de conservation, contre l'extensité identifiante” (*Du devenir...t.1*, *op. cit.*, p.63).

¹³⁷ “Toute l'ontogénie et toute la phylogénie sont fonction d'une puissance d'hétérogénéisation, qui se dresse contre le Deuxième Principe de la Thermodynamique et qui serait impossible sans un principe propre qui lui soit antagoniste” (*ivi*, p. 71). Numerosi sono gli esempi riportati da Lupasco di tale causalità biologica eterogeneizzante in relazione d'antagonismo con il dinamismo omogeneizzante, come l'antagonismo inter e intracellulare, di membrana, della fotosintesi, enzimatico, ormonale, genetico, neurofisiologico (*L'énergie et la matière vivante*, *op. cit.*).

¹³⁸ “Le bergsonisme... est sans doute la plus brillante et la plus audacieuse tentative de s'arracher à ce courant d'extensification rationnelle et de retrouver le vrai et le réel au sein du temps hétérogène” (*Du devenir...t.1*, *op. cit.*, p. 130). Si veda a proposito anche *L'énergie et la matière vivante*, *op. cit.*, pp. 57-58.

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

conoscenza meccanicistica del razionalismo scienziato, il bergsonismo oppose una conoscenza dell'intensità eterogeneizzante o della temporalità intensiva, senza però essere in grado d'edificare una nuova scienza capace di rendere conto dell'antagonismo inerente all'energia.

La sistematizzazione di una “conoscenza inversa o negativa” sembra a Lupasco logicamente e strutturalmente possibile. Tutto ciò che a prima vista appare come un'irrazionalità, come un fatto senza legame, come un dato o un accadimento nuovo, eterogeneo e incoerente, ha invero per Lupasco una “causa negativa”, è legato a una rete di deduzioni logiche negative, così come appare nella *Tavola delle Deduzioni* generata dal principio d'antagonismo (*fig. 1*)¹³⁹. E' opportuno ricordare, tuttavia, che la cognizione che tale conoscenza dovrebbe prolungare è di tipo intensivo e “prasseologico” – l'autore stabilisce infatti un legame tra l'attualizzazione dell'identità (che potenzializza l'eterogeneo) e il sistema efferente che regge l'azione¹⁴⁰ –, motivo per cui tale prolungamento sistemico sembrerebbe, a ragion di logica, non doversi prestare in alcun modo ad una sistematizzazione astratta e concettuale. E' lo stesso Lupasco, di fatto, a sottolineare l'errore nel prendere il principio d'intensione come organizzatore di un approccio sistematico alla conoscenza: una tale operazione concettuale conduce a dare rilevanza a una conoscenza sperimentale che infine si subordina a quella medesima logica classica incapace di valorizzare l'immanenza della contraddizione (Lupasco riporta l'esempio dell'empirismo radicale di Hume)¹⁴¹. Agli occhi di Lupasco un tale monismo inverso è parimenti alla base di “filosofie e metafisiche della negazione, del caos, del cambiamento irrazionale, della diversità anarchica fondamentale, della contingenza ultima”¹⁴².

Quando Lupasco preconizza una scienza intensiva dell'eterogeneo, sembrerebbe allora contraddirsi; a meno che con “scienza” non intenda qualcosa di assolutamente diverso da ciò a cui siamo abituati a pensare.

¹³⁹ “Ce qu'on appelle des irrationalités, des choses sans lien, intempestives, indéterminées, strictement nouvelles, hétérogènes, incohérentes, ont leur causes négatives, sont enchaînées à une déduction négative qui les commande et les développe, et loin d'être comme telles des illusions, des erreurs ou des manques, dus notamment à l'infirmité de notre intelligence, loin d'être des phénomènes illogiques ou alogiques, elles sont les maillons d'un réseau négatif...qui potentialise progressivement la déduction positive – c'est pourquoi il y a des diversités et des irrationalités et non point du néant” (*Le principe d'antagonisme et...*, *op. cit.*, p.60)

¹⁴⁰ L'attualizzazione di un'azione è interpretabile come la realizzazione di un progetto, di un piano, di un'omogeneità astratta che si scontra a delle eterogeneità oggettive esterne minaccianti, delle “irrazionalità” che l'azione deve sottomettere al proprio fine sintetico. L'attualizzazione di un'omogeneità operativa fa dunque risaltare l'eterogeneità, l'indeterminazione e l'irrazionalità che ad essa si scontrano.

¹⁴¹ “...Hume, il ouvre la voie à l'empirisme radical ; et personne n'y verra jamais la logique rigoureusement inverse de la logique aristotélicienne et, par là, la métalogue de la négation et du divers, c'est-à-dire la pensée qui, pour demeurer non-contradictoire, en présence de l'échec de la monovalence logique aristotélicienne, choisit la deuxième valeur pour valeur primordiale et déterminante. Si la logique de l'école avait choisi le *oui*, l'empirisme choisira le *non* comme fondement des choses, sans qu'il se rende compte qu'il demeure ainsi au sein du logique, puisque le nom de logique avait été réservé, durant tant de siècles, à la seule logique monovalente du *oui*” (*Logique et contradiction, op. cit.*, p.15).

¹⁴² *Ivi*, p. 93. In questo caso, la potenzializzazione della diversificazione irrazionale implica una “sparizione cognitiva relativa” della realtà razionale, ossia un'acquisizione d'apparenza ed irrealtà da parte di quest'ultima : “...il est frappant de constater que précisément les peuples les plus contemplatifs, immobiles, conservateurs, comme ceux des Indes, ont eu la sensation la plus irrésistiblement obsédante de l'écoulement trompeur des choses [si pensi alla nozione di *maya*], de la destruction immanente, et qu'au contraire, les conquérants, comme les romains, par exemple, qui pénétraient à travers tant d'hétérogénéité ethniques, qui faisaient l'expérience d'une telle diversité ambiante, ont conçu un ordre abstrait d'une si vigoureuse affirmation identifiante” (*Du devenir logique et... Tome 2, op. cit.*, p. 23).

La causalità irrazionale dell'indeterminismo fa indiscutibilmente apparizione quando l'essere vivente attualizza lo stato d'omogeneità motoria del sonno che permette l'apparizione eterogeneizzante del *sogno*. L'indeterminismo e l'irrazionalità degli avvenimenti onirici mostrano, in effetti, una visione del mondo completamente svincolata dalla razionalità determinista come dalla logica classica di non-contraddizione, d'identità e terzo escluso¹⁴³. Interessante è rilevare che, per molte culture “non-occidentali” e per la stessa psicologia del profondo, il mondo dei sogni è specchio di una particolare conoscenza “positiva” che risponde a una causalità perfettamente reale e necessaria (se non pure più lungimirante che quella dello stato di veglia).

La “cognizione d'*intensione*” allora – intesa come l'instaurarsi di una coscienza incentrata sull'aspetto individualizzante e differenziante, concreto e particolare della realtà – occuperebbe invero lo psichismo in maniera ininterrotta e in continua sinergia e alternanza con la cognizione astratta dell'estensione comandata dalla percezione. Essa è infatti la cognizione della *prassi*, quella che si presenta allorché il soggetto attualizza delle operazioni omogeneizzanti a finalità d'identità, operazioni che potenzializzano l'eterogeneità del reale – su cui l'azione vuol fare presa – in un'esteriorità cognitiva d'oggettivazione. Seguendo la logica d'antagonismo, tale cognizione dovrebbe risultare amplificata attraverso una radicalizzazione dell'attualizzazione operativa d'omogeneità: non si tratta forse di quelle particolari operazioni d'omogeneizzazione prasseologica raggiunte per soppressione motoria o per iterazione d'identità che conosciamo con il nome di meditazione, da un lato, e preghiera (iterativa) dall'altro¹⁴⁴? Queste ultime modalità operative di alterazione cognitiva non sarebbero però da ascrivere, a nostro giudizio, ad una cognizione d'intensione asintoticamente sviluppata, ma quanto a un processo di *riequilibrio* o *ricentramento* della cognizione umana – propensa “percettivamente” a portarsi sull'omogeneità razionale del concetto in estensione – verso uno stato d'antagonismo maggiormente simmetrico, *stato T* caratteristico dello psichismo nella sua originarietà primigenia¹⁴⁵. Anche altri processi cognitivi quali l'introspezione o il ragionamento intuitivo darebbero modo di riportare l'attitudine conoscitiva

¹⁴³ “Il s'agit d'un monde irrationnel, élaboré par un cerveau que ne contrôlent plus la raison et la connaissance logique de l'état éveillé, un monde où l'identité de toutes choses et de tout être est pour ainsi dire perforée, rongée, désarticulée, désagrégée par une hétérogénéité insinuante, cynique, libre et conquérante, où les liens établis et solides sont rompus, où les ruptures objectives, au contraire, sont invraisemblablement liées, où, en un mot, la logique – la logique classique, celle du bon sens, de la non-contradiction, de l'identité et du tiers exclu (oui *ou* non, affirmation *ou* négation, existence *ou* non existence, chose *ou* non chose) – où la logique qui fait la force de la connaissance objective des données perceptives ne règne plus” (*Du rêve, de la mathématique et de la mort*, C. Bourgeois Editeur, Paris, 1971, pp. 14-15).

¹⁴⁴ Si pensi in particolare a quelle forme di meditazione (tipo theravada) che penetrano cognitivamente la specificità singolare degli oggetti su cui si portano, oppure alle pratiche di ripetizione litanica (il rosario nel cristianesimo, la preghiera continua nell'esicismo, il *dhikr* islamico).

¹⁴⁵ L'ipotesi è mia, ma perfettamente conforme al sistema logico-filosofico di Lupasco. In effetti, il sogno, per l'autore, possiede esattamente questa funzione di ritorno allo sorgente dello psichismo (lo stato T), per ridare alla “materia psichica” slancio e forza di sistematizzazione. “C'est précisément là le but du sommeil et du rêve qu'il provoque. Ils obéissent tous deux à une poussée d'engendrement de ce qui se constituera comme troisième matière ou matière psychique (...) Si l'on dort donc pour rêver, c'est afin d'opérer ce retour aux sources, où s'élaborent les forces purement psychiques...” (*L'énergie et la matière psychique*, op. cit., pp. 183-185). Le attività di riflessione e meditazione operano parimenti questo ritorno all'interiorità non solo attraverso un'inibizione percettiva ma anche motrice, attualizzazione di staticità o identità spaziale: “Dans l'expérience introspective de l'homme, à l'état vigile, pour penser, pour méditer, pour réfléchir, on se détache, ne serait-ce que brièvement, du monde, et on cesse, ne serait-ce que quelques instants, d'agir. C'est là une sorte de sommeil éveillé, c'est-à-dire, un arrêt, une inhibition des afférences et des efférences” (*ivi*, pp. 182-183).

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

verso un approccio cognitivo più completo e integrale nonché maggiormente corrispondente alla costituzione stessa dello psichismo.

La filosofia di Bergson riconobbe una grande importanza all'intuizione per introspezione percettiva. La tecnica cognitiva che dispiegò nelle sue riflessioni filosofiche, basandosi sull'attualizzazione di un comportamento di staticità operativa volta a una comprensione “interiore e processuale” delle cose, si avvicina a quella che Lupasco, in *Du devenir logique et de l'affectivité* (1935), immagina essere una cognizione che propende verso la potenzializzazione dell'eterogeneo: un tipo di conoscenza che dovrebbe far risaltare l'eterogeneità *intensiva*, la temporalità irrazionale (entrambe apparentemente contenute nella nozione bergsoniana di *durata pura*), in opposizione alla spazialità e al razionalismo d'*estensività*¹⁴⁶.

La logica cognitiva d'intensione si manifesterebbe, per Lupasco, anche nelle culture cosmiche, la cui mentalità arcaica, più che “pre-logica” – come difendeva Lévy-Bruhl – è per l'autore incentrata sull'intensione. Questo tipo di mentalità incarna, infatti, una logica cognitiva che non opera attraverso l'estensione astratta del concetto, ma principalmente attraverso la sua componente in comprensione: ogni oggetto, ogni entità possiede – per la coscienza individuale e quella collettiva – una personalità propria, un'unicità differenziante e particolare che definisce una partecipazione emotiva e operativa del soggetto a un mondo fatto d'influenze e potenze nascoste (*animismo*)¹⁴⁷. Questo tipo di abitudine cognitiva coglie intensivamente delle “concettualità” significanti nei *cambiamenti di stato* del reale, ossia nella durata eterogeneizzante dei fenomeni concreti; è una metodologia cognitiva prettamente fenomenica.

Ma sono le scoperte rivoluzionarie della fisica quantistica a manifestare inequivocabilmente il dualismo contraddittorio in seno alla logica e all'energia – conferme teoriche e sperimentali del principio d'antagonismo che fanno appello a un nuovo modello cognitivo a esse conseguente, una razionalità alternativa e aperta capace di concepire e assumere consapevolmente la contraddizione, di cogliere infine il Terzo incluso tra eterogeneità ed omogeneità, ovvero di aprirsi a quell'a-razionalità nella quale penetra l'a-logicità dell'Essere – a-logicità esperienziale che forse (come arguiremo più in là) pure fonda l'immanenza contraddittoria del dispositivo logico-esistenziale.

¹⁴⁶ *Du devenir...t.1, op. cit.*, pp. 103-131. L'autore riconosce nel processo intuitivo – a conferma di quanto detto più sopra – una dinamica cognitiva che porta ad un equilibrio simmetrico dei termini contraddittori (*Du devenir...t.2, op. cit.*, pp. 64-73); “...l'apparence simultanée d'un sujet et d'un objet, en état d'alteration reciproque et de virtualité respectives, sans connaissants ne connu proprement dits” (*ivi*, pp. 25-26).

¹⁴⁷ Cfr. *Du rêve, de la mathématique et de la mort, op. cit.*, p. 60. Cfr. *Logique et contradiction, op. cit.*, p. 33 [in nota]. Questo tipo di “cognizione intensiva” potrebbe avvicinarsi, plausibilmente, ad una possibile “modalità cognitiva” propria agli organismi vegetali (centri d'attualizzazione d'identità e conservazione spaziale od omogeneità estensiva, dunque a potenzializzazione inversa d'eterogeneità, particolarità ed intensione).

1.3. LO STATO T, LA COGNIZIONE DELLA COGNIZIONE E L'ESPERIENZA CONTRADDITTORIALE

L'intelligence consiste précisément dans la possibilité de saisir les aspects contradictoires d'un événement, d'une situation, d'une démarche, et plus leur nombre sera grand, plus grande sera la rapidité avec laquelle l'âme passera de l'un à l'autre, et plus l'intelligence sera vaste et vive. Naturellement, il n'est pas de plus lourd fardeau et même de plus terrible que cette lucidité (Stéphane Lupasco, 1960)

Le due cognizioni inverse finora affrontate, ci hanno dato modo di rilevare una sistemologia dinamica fondata su un dualismo logico contraddittorio nel quale uno, e solo uno, dei due valori implicati, assurge a oggettivazione nell'attitudine conoscitiva. Si costituiscono, così facendo, due tipi di “conoscenza” mutuamente escludenti, il cui “prodotto di cognizione” non può che essere parziale e limitante, riduttivo della complessità del reale. L'irrigidimento dei due metodi cognitivi in un'autonomia monologica aprioristica, può condurre, infatti, alla produzione di derive riduzioniste, come nel caso della “razionalità d'estensione”, la cui assunzione a paradigma ha dato origine allo scientismo positivista alienato dal significato della vita e dai valori morali.

Nonostante il loro evidente rapporto di complementarità, la sinergia delle due cognizioni non è tuttavia garante di un approccio epistemologico più integrale. Fintanto che tale collaborazione si riduca, infatti, ad una complementarità optativa disegnata per compartimenti stagni, ovvero ad un'artificiosa giustapposizione viziata da un'incompatibilità d'oggetto e di registro (come quella che analogamente constatiamo tra scienze esatte da una parte, filosofia, letteratura ed arte dall'altra), la conoscenza della realtà rimarrà frammentata in oggettività distinte ed inconciliabili, la cui arbitraria sovrapposizione non condurrà certo a cogliere quel margine di profondità ulteriore parimenti escluso nei due casi. Entrambi gli approcci “mancano” o non colgono, in effetti, quel “centro aperto di tensione polare” da cui origina una *complessità* reale per molti aspetti inspiegabile.

Il principio logico di “terzo incluso” supplirebbe esattamente a questo limite, o per lo meno sopperisce logicamente alla reciproca esclusione ed indifferenza tra i due poli della diade. Lo stato T – che esprime il principio di Terzo incluso – è descritto da Lupasco come il “momento logico più fortemente contraddittorio”, equilibrio simmetrico tra due dinamismi antagonisti generatore della più alta tensione logico-energetica. Qui, i due valori antagonisti generano una doppia semi-attualizzazione e semi-potenzializzazione, ossia si respingono reciprocamente con la stessa intensità, impedendosi vicendevolmente d'essere attuali o potenziali¹⁴⁸. Non bisogna però lasciarsi trarre in inganno dal linguaggio, non si tratta infatti semplicemente di un punto medio tra attualità e potenzialità (come risulta in alcune logiche polivalenti): l'alta tensione contraddittoria è generatrice di uno stato specifico, un vero e proprio *terzo polo* che si differenzia dai due poli della diade presi separatamente, ma altrettanto dalla loro semplice addizione o sintesi. Attraverso lo stato T, la dialettica tripolare di Lupasco non solo dà luogo a divenire sistemici complessi, ma vede

¹⁴⁸ “[L'état T] c'est ce même degré d'actualisation et de potentialisation respectives des deux événements contradictoires, se repoussant réciproquement avec la même tension et s'interdisant de la sorte d'être actuel ou potentiel l'un par rapport à l'autre” (*Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie*, Rocher, Monaco, 1987 (1951), p. 28).

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

l'apparizione, nella sua rete d'implicazioni d'implicazioni, di una vera e propria *ortodialettica contraddittoriale*, nella quale il Terzo incluso si amplifica asintoticamente, rivelando l'esistenza di un terzo tipo di strutturazione logico-energetica, sorta di "materia sorgente" il cui tipo di sistematizzazione equilibrante è riscontrabile sia a livello quantistico che a livello neuropsichico¹⁴⁹.

Eppure le conseguenze dello stato T vanno ben oltre a delle caratteristiche formali e strutturali. Esso introduce tutta una serie d'implicazioni filosofiche ed epistemologiche che rompono con il paradigma scientifico classico, aprendo a un nuovo tipo di riflessione *transdisciplinare* a cavallo tra scienze dure, filosofia, metafisica, antropologia, sociologia, arte e spiritualità, e questo in virtù anche del particolare isomorfismo logico che s'instaura tra livello quantistico e psichismo¹⁵⁰.

Una delle conseguenze più rilevanti della costituzione logica dello stato T è quella che deriva dallo sviluppo della considerazione dell'*attualità come soggetto* e della *potenzialità come oggetto*¹⁵¹. Il fatto di trovarci qui in presenza di una semi-attualità ed una semi-potenzialità, determina, in effetti, un significativo "complesso logico né-soggetto né-oggetto o semi-soggetto semi-oggetto" carico di pregnanti ripercussioni epistemologiche. L'elemento o avvenimento in T manifesta, infatti, un legame reciprocamente condizionante tra l'oggetto di cognizione e il soggetto operatore della stessa. Se il *principio d'antagonismo* e l'idea d'*implicazione negativa* comportavano già implicitamente l'idea di una *relazionalità* logicamente costitutiva del reale¹⁵², lo stato T porta alla luce del giorno il legame d'alterazione reciproca tra l'attualità-soggetto e la potenzialità-oggetto, ossia rende esplicita l'interazione tra due elementi logici apparentemente (e classicamente) separati: osservatore ed osservato. Tale reciproco condizionamento si manifesta esattamente nel momento in cui un qualsiasi dinamismo logico passa da (o attraversa) uno stato T, proseguendo verso uno stato di non-contraddizione¹⁵³.

¹⁴⁹ Questo secondo caso è identificato dall'autorea ell'antagonismo elettro-chimico neuronale del potenziale di membrana su cui si basa tutto il sistema neuro-fisiologico (si veda cap. III.1.3. per differenti ma non escludenti ipotesi): "Cette matière énergétique que j'ai appelée la troisième matière, est faite comme toutes les autres des mêmes atomes que ceux qui constituent l'univers. Seulement ici, les cellules nerveuses contiguës constituant le neurone et séparées par un espace jonctionnel ou synapse sont organisées, systématisées et structurées de telle manière qu'elles se trouvent dans un antagonisme électrochimique de semi-potentialisation et semi-actualisation où l'état logique T du tiers inclus, qui permet la coexistence des forces macrophysiques ou homogénéisantes et des forces biologiques hétérogénéisantes, dans une situation conflictuelle. L'afflux nerveux est une onde de négativation, c'est-à-dire de dépolariation des cellules par l'agression d'une excitation soit des appareils sensoriels, véhiculés aux centres cérébraux, soit de ceux-ci aux appareils neuromoteurs, divisant ainsi l'information neuro-psychique selon deux trajets inverses et antagonistes à leur tour, le trajet afférent qui engendre la perception, par l'actualisation subjectivisante de l'hétérogénéité sensorielle et la potentialisation de l'homogénéité sous l'aspect de l'objet, et le trajet efférent qui va s'actualiser et subjectiviser par là-même, un plan, un but, un moteur, une homogénéité, initialement à l'état potentiel dans les centres cérébraux et va potentialiser l'hétérogénéité objective qui ferait ou fait obstacle à cette actualisation motrice, à l'action" (*L'énergétique sociologique* in *Revue 3^e Millénaire. Ancienne série N° 4*, Septembre-Octobre 1982). Per approfondire l'interpretazione neurofisiologica si veda *L'énergie et la matière psychique*, Julliard, Paris, 1974.

¹⁵⁰ "[La] troisième matière... perce dans l'expérience microphysique, d'autre part, dans l'expérience psychologique et l'expérience esthétique" (*Le principe d'antagonisme...*, *op.cit.*, pp. 83-84).

¹⁵¹ Si veda capitolo II.1.2.

¹⁵² "Il n'est pas d'élément, d'événement, de point quelconque au monde qui soit indépendant, qui ne soit dans un rapport quelconque de liaison ou de rupture avec un autre élément ou événement ou point... : séparés, l'implication négative les lie encore. (...) Tout est ainsi lié dans le monde...si le monde, bien entendu, est logique" (*ivi*, p. 70).

¹⁵³ "Les dynamismes logiques, dans leur passage de A à P et de P à A, atteignent un même niveau, l'état T, où ils ne sont ni actuels ni potentiels l'un par rapport à l'autre, ou bien mi-actuels et mi-potentiels en quelque sorte, chacun par rapport à lui-même (...) Il y aura donc, dans ce cas, un complexe logique ni-sujet ni-objet ou encore, mi-sujet mi-objet : chaque dynamisme contradictoire sera à la fois une subjectivité mêlée d'objectivité, tendant à se muer en objectivité, et

Ritroviamo precisamente tale specifica dinamica logica nelle operazioni cognitive della fisica quantistica: un'“entità quantistica” infatti – descrivibile come uno stato T tra onda e corpuscolo – appare come una particella occupante una determinata posizione solo in seguito all'interazione con il soggetto osservatore o lo strumento di misurazione che ne fa le veci (fenomeno conosciuto come “collasso della funzione d'onda”¹⁵⁴). Ci troviamo qui di fronte ad una situazione sperimentale nella quale il soggetto non è più nettamente differenziabile dall'oggetto di studio¹⁵⁵. In altre parole, e più precisamente (la lettura di Lupasco pone in effetti il fenomeno sotto nuova luce interpretativa), l'attualizzazione mutuamente esclusiva della posizione oppure dell'impulso di un'entità quantistica – ossia il passaggio da uno stato T di contraddizione estensivo-intensivo ad uno stato non-contraddittorio in cui una componente è attualizzata sulla potenzializzazione dell'altra – è condizionata dall'interazione tra l'evento quantistico oggetto di studio ed il tipo d'operazione cognitiva operata dall'osservatore¹⁵⁶. L'osservatore determina, con la sua osservazione, la modalità o il senso della “trascendenza” – in senso estensivo (posizione) o intensivo (velocità) – della contraddizione quantistica¹⁵⁷.

une objectivité mêlée de subjectivité, tendant de se muer en subjectivité. (...) dans un tel état ou valeur logique...on ne peut distinguer nettement le sujet de l'objet et l'objet du sujet, chaque dynamisme logique étant une ambiguïté sujet-objet” (*ivi*, pp.122-123).

¹⁵⁴ La funzione d'onda può essere considerata come un'ampiezza di probabilità, come l'insieme delle possibili posizioni che l'entità quantistica può assumere quando considerata corpuscolarmente, sovrapposizione dei possibili stati tra i quali lo stesso autostato specifico che risulterà in seguito alla riduzione estensivizzante della misurazione.

¹⁵⁵ “Et si, comme en microphysique, dans certaines expériences, le tentative d'une actualisation se heurte à une résistance telle que nous nous trouvons en présence d'un couple dont les termes ou forces ne peuvent être ni nettement actuelles ni nettement potentielles [stato T onda-particella]...nous savons qu'alors un sujet et un objet ne peuvent se dégager nettement, que l'objet est fortement altéré par le sujet, qu'il altère, à son tour, qu'il est en quelque sorte un objet-sujet, sans être ni l'un ni l'autre, ce qui vérifie, en effet, l'expérience quantique. Que l'existence de couples tels que l'actualisation de l'un de ses termes entraînant la potentialisation de l'autre implique l'apparition du conflit du sujet et de l'objet, c'est encore la microphysique qui l'illustre le plus clairement” (*ivi*, p. 124). Se tale alterazione dello stato dell'entità quantistica (“collasso della funzione d'onda”) sia “reale” o di tipo cognitivo è ancora oggi motivo di discussione.

¹⁵⁶ “En mesurant, en voulant connaître... j'entre en contact avec l'objet de mesure ou de connaissance. J'agis, de la sorte, sur lui ; ni moi ni lui, puisque nous relevons du même discontinu quantique, ne pouvons demeurer le mêmes après l'opération (...) nous nous heurterons au quantum d'action... où précisément l'altération s'avère lié, inhérente (...) Le géométrique et le dynamique...plutôt, l'extensif et l'intensif, ou bien encore l'identique et l'hétérogène, étant solidaires contradictoirement l'un de l'autre... l'erreur sur le géométrique sera imputable au dynamique et vice versa ; et l'observateur, qui ne pourra que se mettre pour ainsi dire au service de l'un ou de l'autre, et, de la sorte, être lui-même non plus un contemplateur extrinsèque aux phénomènes mais aussi un de leurs agents, participera de cette erreur essentielle, l'engendrera à son tour (...). L'observateur a la possibilité... de préciser, d'actualiser, par exemple, la position, l'aspect spatio-temporel d'un phénomène microscopique. Mais alors, il perturbe son mouvement et par là son aspect causal, pour ainsi dire. Qu'est-ce que cette perturbation ? Mais précisément la rencontre de l'action identifiante du sujet avec l'hétérogénéité contradictoire qu'il provoque, qu'il suscite plutôt, dans ce sur quoi il agit, et laquelle, de ce point de vue, se donne comme résidant dans l'objet” (*L'expérience microphysique et la pensée humaine*, PUF, Paris,1941, pp. 107-108 e 144).

¹⁵⁷ “Si la vitesse... ou l'hétérogénéité du mouvement s'actualise, *est actualisée par l'observateur*, la position, comme l'objet, se virtualise, c'est-à-dire qu'elle apparaît comme un espace de plus en plus pur, comme une homogénéité géométrique de plus en plus rigoureuse, c'est-à-dire encore, qu'elle pénètre de plus en plus adéquatement dans le concept d'espace ou d'identification spatiale. Que le sujet observateur actualise, inversement, la position, autrement dit, ce concept d'espace : la vitesse, comme objet, se virtualisera cette fois ; cette virtualisation signifiera une multiplicité croissante de mouvements possibles, en d'autre termes, la vitesse du corpuscule pénétrera de plus en plus dans le concept même d'hétérogénéité, de variance. (...) et à chacune des actualisations, ce qui sera dans le sujet sera contradictoire de ce qui sera dans l'objet, à titre de virtualité conceptuelle” (*ivi*, pp. 272-273).

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

L'interpretazione di Lupasco non si limita quindi a descrivere il fenomeno, a sottolinearne il “come”, ma chiarifica anche il “perché”, palesa la ragione logica che sottende alla sua apparente paradossalità (derivante dall'impossibilità di definire i due valori contemporaneamente).

Una simile alterazione proveniente dall'interazione tra soggetto osservatore ed oggetto è riscontrabile anche nelle scienze antropologiche, psicologiche, sociologiche e culturali. L'uomo, che fa l'oggetto di queste discipline, non solo non può essere considerato come un oggetto dato in modo definitivo e deterministico, non solo è da considerarsi invece come un complesso semi-soggetto-semi-oggetto sorgente di una complicata interrelazione d'imprevedibilità e prevedibilità, ma esso cambia, muta e si deforma con l'osservazione che su esso si porta, a seconda quindi della cultura, dei modelli e dei valori che l'osservatore incarna, secondo gli strumenti interpretativi da questi utilizzati, delle aspettative e dei pregiudizi consciamente o inconsciamente proiettati.

Una logica che tenga conto non solo dell'antagonismo contraddittorio, ma che comprenda in essa anche il momento logico dello stato T, se da un lato si rivela più idonea ad affrontare la complessità dei rapporti reciprocamente condizionanti tra soggetto ed oggetto di ricerca, dall'altro risulta ancora più irrinunciabile per la comprensione dei fenomeni umani (sociologici e culturali) che sullo stato T dello psichismo si fondano energeticamente¹⁵⁸. Gli stessi fenomeni artistici sono più facilmente descrivibili attraverso una logica contraddittoriale: l'opera d'arte non risulta forse da uno specifico processo creativo in cui soggetto ed oggetto interagiscono strettamente condizionandosi a vicenda?

Alcune domande sorgono spontanee: in cosa consiste esattamente questo stato T contraddittorio che permette a Lupasco di stabilire un'isomorfia logica tra il dominio psichico e quello quantistico? In altre parole, in che senso la contraddizione e lo stato di Terzo incluso, oltre a ben descrivere lo statuto epistemologico quantistico, fonda e innerva la stessa “materia neuropsichica”?

Se v'è un settore della nostra esperienza, ove ogni evento è conflittuale ed antitetico, è senza dubbio quello della nostra psiche. Essa è la sede per eccellenza delle ambivalenze e delle pulsioni, delle tensioni e tendenze contraddittorie, delle direzioni divergenti del dubbio, dei comportamenti contrastanti e delle scelte conflittuali¹⁵⁹. La tendenza (psichica) è in tal senso una delle migliori esemplificazioni di uno stato T: si tratta, in effetti, di una potenzialità che tenta di passare all'atto, senza però potersi attualizzare compiutamente poiché ostacolata da tendenze contraddittorie che cercano d'inibirle o reprimerla, essa rimane così in bilico tra potenzialità ed attualità in uno stato dinamico ed oscillatorio di semi-potenzializzazione/semi-attualizzazione¹⁶⁰.

¹⁵⁸ “L'étude des faits psychiques exige-t-elle, à son tour, une logique contradictoirelle” (*L'énergie et la matière psychique*, *op. cit.*, p. 243).

¹⁵⁹ “Tout y est coexistence de voies opposées, de comportements contradictoires, de tendances, de pulsions antagonistes... Rien ne peut y surgir sans repousser...sans refouler *vers* la potentialité quelque chose qui s'y opposait. Nulle part, ce que nous avons appelé la *causalité d'antagonisme* ...n'est aussi manifeste que dans cette effervescence psychique” (*Les trois matières*, *op. cit.*, p. 146).

¹⁶⁰ “Le psychisme est justement, comme Jung, notamment, a eu le grand mérite de le mettre en évidence, le siège par excellence des ambivalences, des tensions, des pulsions, des tendances contradictoires. Une tendance n'est pas quelque chose de vraiment potentiel ; elle est plus que cela, elle tente de passer à l'acte – c'est pourquoi elle est agissante –, mais elle n'est pas davantage une actualité ; elle se situe entre l'état potentiel et l'état actuel, sur leur trajectoire. Que si elle est telle, c'est parce que sa tentative d'actualisation se heurte à d'autres tendances antagonistes. Aussi l'âme est-elle avant tout un conflit de tendances” (*ivi*, pp. 88-89)

La psiche dimostra inoltre una struttura di funzionamento di fondo basata implicitamente sulla contraddizione. La nostra griglia interpretativa della realtà si costruisce attraverso coppie di qualificazioni concettuali antitetice: bello-brutto, alto-basso, lungo-corto, continuo-discontinuo, vicino-lontano, forte-debole, giovane-vecchio, buono-cattivo, medesimo-differente, ecc. Concetti astratti e nozioni che si definiscono in funzione della loro stessa antinomia, binomi contraddittori non contenuti però in modo manifesto dall'esperienza "obiettiva", ma che lo stato T dello psichismo mette al servizio della nostra facoltà di raziocinio e giudizio¹⁶¹.

In questa zona costituita dalle traiettorie che vanno dal potenziale all'attuale e dall'attuale al potenziale – sistematizzazione particolare che Lupasco non esita a chiamare "universo psichico" – le operazioni (come in fisica quantistica) non possono generare un soggetto ed un oggetto ben definiti e separati, perché non è qui possibile raggiungere attualizzazioni e potenzializzazioni dominanti. Lo spazio mentale si costituisce così di oggetti carichi di soggettività ed insostanzialità (sogni, progetti, speranze, prefigurazioni), attorno a un soggetto che inversamente può autocogliersi come una sorta di realtà oggettiva esaminabile ed interpellabile; gli eventi psichici appaiono infatti al contempo come soggettività operante ed entità osservata, essi sono considerati dalla psiche come dati "esteriori" che la invadono (pulsioni, tendenze, comportamenti latenti, ricordi) ma che al contempo le appartengono e che essa chiama e dirige¹⁶².

La stessa nozione di "concetto" indica un'entità psichica contraddittoria paragonabile al *quanto* in ragione della sua particolare configurazione logico-cognitiva. Il concetto si presenta come la congiunzione contraddittoria del generale e del particolare, dell'*estensione* e dell'*intensione*, della classe identificante e della caratterizzazione diversificante, proprietà antagoniste legate l'una all'altra da un antagonismo mutuamente esclusivo. Se infatti, per esempio, il concetto di "albero" riunisce in un tutt'uno dinamico e contraddittorio l'idea astratta d'albero (la classe generale vegetale che raggruppa una varietà illimitata d'alberi) e l'albero concreto in particolare (per esempio quello di fronte alla mia finestra), è pur vero che, nella dinamica logica del processo con cui differenzio progressivamente sotto-categorie d'albero più specifiche (es. sempreverde, caducifoglia, da frutto...), l'*estensione* del concetto s'indebolisce e diminuisce di fronte al rinforzo della sua

¹⁶¹ "Sans ce mécanisme de semi-actualisation et de semi-potentialisation, les données sensibles ne sauraient être rassemblées par couple antithétiques. Les données abstraites, les notions encore moins, car elles se définissent et paraissent même n'exister qu'en fonction d'une relation antinomique ... Alors que l'expérience « objective » ne contient manifestement, elle, ni le petit, ni le grand, etc. Ce sont là des termes relatifs, dont l'un est indispensable à l'autre, et qui forment une table de valeurs (quantitatives, qualitatives, cognitives, morales, etc.) au moyen de laquelle nous jugeons et nous sélectionnons les choses, mais qui...n'est pas possible sans ce dispositif neuro-psychique qui permet, qui opère même la coexistence des termes antinomiques, les appelant vers l'actualisation sans les actualiser » (*ivi*, pp. 146-148).

¹⁶² "Tout comme en microphysique, l'objet est ici moins objectif et plus subjectif, et le sujet moins subjectif et plus objectif ; ils se perturbent manifestement et déteignent l'un sur l'autre. Les événements les plus actuels sont frappés d'un coefficient prononcé de potentialité, c'est pourquoi ils demeurent encore non réalisés ou irréalisables : des songes, des projets, des espérances, raisonnables ou folles ; les plus potentiels se dessinent encore distinctement, coloré d'une certaine actualisation ; ni les uns ni les autres n'arrivent à se scinder en actualité subjective ou réalité « vécue », et en potentialité véritable, ou objet nettement extérieur. Les données psychiques apparaissent comme ce qui agit et ce sur quoi on agit ; elles sont à la fois sujet opérant et chose observée, patient, objet que je vise. Elles sont à certains égards, potentielles et objectives, et comme en dehors de moi : souvenirs, comportements latents, tendances, et pourtant elles seront en moi, dans mon sujet...ce seront mes souvenirs, mes démarches, mes tendances, mes inclinations, mes « réalités intérieures » (intérieures de ce fait même). Elles semblent m'envahir d'elles-mêmes, comme des forces et des objets extérieurs...et cependant j'ai le sentiment que c'est moi qui les appelle, qui les fais jaillir, qui les dirige même, qui les actualise" (*ivi*, pp. 154-155).

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

componente concreta in *intensione* (o *comprensione*) che mi porterà all'albero specifico, mentre, inversamente, al predominare della componente astratta in estensione, i dettagli sembrano sfumare e svanire a mano a mano che risalgo dall'albero in particolare alla classe generale ed estensiva d'"albero". Il concetto si mantiene, in tal senso, in una zona psichica "fluttuante" altamente contraddittoria. E' qui significativamente constatabile una relazione d'antagonismo equilibrante simile a quella rinvenuta da Heisenberg tra la caratterizzazione ondulatoria e corpuscolare di un'entità quantistica¹⁶³.

Il *concetto* è dunque un'entità dinamica intrinsecamente antagonista che oscilla in uno stato T psichico¹⁶⁴, un "quantum logico" pronto a trascendere la propria costituzione contraddittoria alla minima necessità di sottoporsi a un giudizio in estensione o in comprensione, mettendosi rispettivamente al servizio di una razionalità estensivizzante o di una cognizione d'intensione¹⁶⁵.

Il concetto "inaugura una zona di libertà, di liberazione e d'incondizionalità"¹⁶⁶, attraverso la quale è possibile cogliere un'ulteriore rilevante analogia col dominio quantistico. Lo stato T é infatti capace di rendere conto di una libertà inscritta nella logica stessa dell'energia. Nel caso della cosiddetta "indeterminatezza quantistica" abbiamo in effetti a che fare non più con una semplice "indeterminazione" – un'indeterminazione ascrivibile unicamente alla causalità negativa dell'eterogenesi –, ma con un nuovo tipo di prevedibilità fisico-matematica che deriva dalla coesistenza e dal conflitto di determinismo ed indeterminismo¹⁶⁷. Nello stato T che caratterizza il quanto, le due causalità inverse s'incontrano in un equilibrio simmetrico di reciproca semi-

¹⁶³ "Le concept d'arbre contient toute la variété illimitée des arbres, de chaque arbre et un seul arbre, l'arbre. Et de telle manière que non seulement cette multiplicité corpusculaire et cette unité ondulatoire, fortement rivées l'une à l'autre, ne sont pas davantage de pures potentialités que des actualisations bien définies, mais elles se limitent elles-mêmes respectivement et se maintiennent dans cette zone flottante, caractéristique du psychisme, car – et l'analogie ici avec les Relations d'Heisenberg est vraiment frappante – l'actualisation progressive de l'une – que l'on appelle la « compréhension » ou « intension » du concept – potentialise progressivement l'autre – dite « extension » du concept, – et inversement" (*ivi*, p. 130).

¹⁶⁴ "Le concept, en effet, est essentiellement contradictoire puisqu'il contient en lui-même l'identité et la non-identité, dans un même lieu et à un même moment. Et il est essentiellement dynamique et antagoniste, bien que son dynamisme antagoniste apparaisse comme une entité cérébrale statique (...) Il est l'essence, ...la quintessence du psychique, le psychique au plus haut degré de son existence énergétique" (*L'énergie et la matière psychique, op.cit.*, pp. 215 e 209).

¹⁶⁵ "Lorsqu'il [le concept] apparaît dans le ciel du psychisme, il oscille sans cesse entre l'homogène et l'hétérogène : si je pense à un chien...je vois non seulement *le* chien, la classe des chiens...mais également *certain*s chiens que j'ai connus, différents les uns des autres ; je les vois irrésistiblement, autant dans leur identité que dans leur diversité" (*ivi*, pp.215-216). "Le jugement, alors, est une rupture du concept, une sorte d'explosion, d'insurrection conceptuelle, opérée par l'une ou l'autre des deux valeurs antagonistes qui constituent le concept, par la valeur extensive (ou identifiante) ou par la valeur intensive (ou diversifiante)" (*Logique et contradiction, op. cit.*, pp. 34-35). "Au fur et à mesure que l'on se livre à ces deux opérations, mentales et expérimentales, on quitte, à vrai dire, le concept lui-même, pour s'engager sur l'une ou l'autre des deux voies cognitives dont il est le siège et l'ébauche ; l'ébauche, le schème paradoxal...parce qu'elles ne s'y trouvent pas à l'état de pure virtualité, mais dans un début d'actualisation et de potentialisation antagonistes, sans quoi nous ne serions pas en possession du concept. Le concept, à l'encontre de ce qu'enseigne la logique classique, est le lieu même de la contradiction" (*Les trois matières, op. cit.*, p. 91).

¹⁶⁶ "Le concept, dans son énergie intérieure et intériorisante, inaugure une zone de liberté, de libération, d'inconditionnalité" (*L'univers psychique. Ses dialectiques constitutives et sa connaissance de la connaissance*, Paris, Denoël/Gonthier, 1979, p.142).

¹⁶⁷ "...une sorte de nouvelle prévisibilité physico-mathématique faite de la coesistenza et du conflit, selon nous, du déterminisme et de l'indéterminisme (...) un déterminisme plus vaste, plus complet, celui d'une logique nouvelle, d'une logique immanente dualistique et contradictoire, le déterminisme à la fois de l'indéterminisme et du déterminisme" (*L'expérience microphysique et...*, *op. cit.*, pp.147-149).

potenzializzazione e semi-attualizzazione ove la costante di Planck rappresenta il limite invalicabile di coesistenza e conflitto tra l'estensivo e l'intensivo, tra l'omogeneo e l'eterogeneo.

Se l'equazione di Schrödinger descrive in maniera deterministica l'evoluzione dello stato di un sistema come un insieme di stati con uguale probabilità di realizzazione in seguito al collasso della funzione d'onda (ossia indica una “probabilità statistica” di incontrare quello stato), la logica contraddittoria spiega il perché di tale indeterminatezza: la cognizione estensivizzante della misurazione, che avviene con il “collasso” suddetto, o meglio, l'oggettivazione potenzializzante della componente estensiva appartenente all'entità quantistica (legata alla causalità deterministica dell'omogeneo), è infatti necessariamente accompagnata – secondo il principio d'antagonismo – da un'attualizzazione inversa della causalità negativa d'eterogeneità ed indeterminazione (concretizzantesi nell'imprevedibilità) (torneremo con più precisione sull'argomento in cap. III.1.6. e cap. III.1.7.). Il particolare *a-determinismo* o “determinismo statistico” che regola tale fenomeno è un determinismo che Lupasco denomina *contraddittoriale*, divenire logico che si apre a una libertà ed un'incondizionalità inerenti alla stessa energia¹⁶⁸.

Il momento logico del Terzo incluso – “incarnato microfisicamente” dal *quanto* – rappresenta dunque uno “spazio” limite contraddittorio, soglia del pensabile sulla quale si affacciano con pari intensità razionalità ed irrazionalità, determinismo ed indeterminismo, entropia e sintropia, la cui reciproca e simmetrica inibizione e coesistenza contraddittoria pone le basi per l'apparizione di una “terza proprietà”, un “determinismo a-determinato” a cavallo tra una doppia semi-causalità ed una doppia semi-finalità (d'identità e differenziazione), un “vuoto pieno” di fluttuazioni creatrici ed annichilanti che inaugura una sfera d'incondizionalità o – come affermava lo stesso Dirac (premio nobel della fisica) – una sorta di “libero arbitrio”¹⁶⁹.

Lo psichismo sembra amplificare questa “scintilla di libertà”: la “materia neuropsichica” si sviluppa asintoticamente e in maniera sistemica sullo stato d'equilibrio simmetrico e contraddittorio del Terzo incluso, espandendo dunque quel momento logico della “libertà pura” inerente invero ad ogni atto ed operazione logica¹⁷⁰. Una precisazione è indispensabile: non si tratta di voler spiegare i fenomeni psichici in termini quantistici, quanto invece di riconoscere la presenza di un isomorfismo

¹⁶⁸ “Le déterminisme contradictoirel est celui du contrôle, de l'état d'indétermination et de choix, avant le passage à l'acte, à l'actualisation, on peut dire que ce déterminisme est celui de l'inconditionnalité et de la liberté. (...) [II] se trouve dans chaque déterminisme contradictoire... à un certain stade plus ou moins passager, vif et rapide, en passant de la potentialité P à l'actualisation A, et inversement” (*L'univers psychique...*, op. cit., p. 181). Il termine “contraddittoriale” si differenzia da “contraddizionale”: quest'ultimo è applicato ai due divenire logici che trascendono la contraddizione pur dipendendone (come loro condizione), il primo indica invece un divenire logico in cui la contraddizione rappresenta il vettore specifico.

¹⁶⁹ “Deux causalités et deux finalités contradictoires coexistent, tenues respectivement en échec et se réfléchissant l'une dans l'autre ; d'où cette impression de liberté, de libre arbitre... il s'y forme comme une sphère d'inconditionnalité, immanente à cette troisième causalité, à cette troisième finalité” (*Les trois matières*, Julliard, Paris, 1960, p. 100). “A ce moment et à ce point, les deux conditionalités antagonistes se suspendent pour ainsi dire réciproquement : la nécessité n'a pas transcendé la contingence et celle-ci n'a pas transcendé celle-là. Pourtant, il y a pour ainsi dire semi-actualisation et semi-virtualisation. (...) cette zone de *liberté*, plutôt de *fulgurations* de liberté, car elles sont rapides comme l'éclair... [Ce sont ces zones que Dirac a rencontrées dans sa physique-mathématique quantique et qu'il n'a pu signaler autrement que par l'existence d'un certain libre-arbitre inhérent aux particules ultimes de la matière (in nota)]” (*Logique et contradiction*, op. cit., pp. 113-114).

¹⁷⁰ “Ce moment et ce point sont ceux où réside la liberté pure, ce sont le moment et le point de l'inconditionnalité. Celle-ci est donc constitutivement inhérente à chaque acte, à chaque opération logique, de par son essence même” (*ivi*, p. 113).

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

specifico come diretta conseguenza dell'immanenza del Logico; un medesimo stato logico, quindi, quello del Terzo incluso, inerente all'energia come all'esperienza e all'esistenza nel suo complesso.

La sistematizzazione logico-energetica che si costruisce psichicamente sull'amplificazione asintotica dello stato T configura una particolare zona d'elaborazione, un istmo ove convergono e divergono direzioni contraddittorie, soglia di contatto tra subcoscienza e coscienza che regola la riflessione e lo spirito critico¹⁷¹. Vediamo qui emergere una “coscienza complessa” prodotta dall'oscillazione equilibrante di due coscienze elementari inverse, oscillazione tanto rapida ed intensa nel suo localizzarsi in un punto d'equilibrio dinamico, da sfuggire alla codificazione dualistica e non-contraddittoria del Logico; contrapposizione tanto simmetrica tra due forze logiche opposte, da mettere in luce una sorta di vettore “verticale” procedente dall'immanenza a-logica del dispositivo che apre alla possibilità di un'esperienza che si sostiene a-razionalmente: la *coscienza della coscienza* o “coscienza di sé”, laddove “sento che sento, so che so, mi osservo osservando, mi penso pensante...”¹⁷². Non si tratta per nulla di un barocchismo concettuale o di un vuoto formalismo, ma del fondo implicito e impensato della nostra auto-coscienza¹⁷³.

Lo stato T rende dunque possibile una nuova possibilità cognitiva, un tipo di cognizione capace di avvicinarsi alla costituzione più specifica dello psichismo: una conoscenza che ospita in sé le due

¹⁷¹ “...c'est la *conscience de la conscience* qui fait son apparition. Sur les trajets antagonistes de dépotentialisation et de désactualisation concomitantes, au niveau et autour des semi-potentiels et semi-actuels, tous les couples conscients : perceptifs, conceptuels, notionnels, vont surgir ; des consciences contradictoires vont s'éclairer mutuellement, s'appuyant, se dessinant, se définissant l'une par rapport à l'autre. Je serai conscient de..., du dur, du grand, du différent, etc., parce qu'à ces consciences viendront s'opposer les consciences du mou, du petit, du pareil, etc. Et je serai, en même temps, une activité subjective ambivalente, toute une suite et un ensemble de sujets observateurs antagonistes, qui sortent de l'ombre de l'inconscient, pour palpiter au ras d'une fine *subconscience* en équilibre, interférant à chaque instant avec la conscience de la conscience, l'aiguillonnant, la modifiant. C'est la vibration même de l'esprit critique et le rythme de la réflexion. Ce qui se disjoint en conscience et inconscience *contraires*, dans l'animalité, se rejoint dans le psychisme, comme conscience de ses forces *contradictaires* et de sa liberté contraignante” (*Les trois matières, op. cit.*, pp. 164-165).

¹⁷² “...lorsque je sens que je sens, je sais que je sais, je m'observe observant, je me pense pensant” (*ivi*, p.101). La coscienza di sé emerge solo nello stato T su cui edifica la “coscienza della coscienza”. Le normali operazioni della coscienza percettiva e prasseologica non sviluppano infatti una “coscienza di sé”, al contrario, si sottraggono alla coscienza e alla coscienzaizzazione per il fatto stesso d'attualizzarsi, imponendo un'oggettività esteriore inversa potenzializzata. Mentre si compie un'operazione, dunque, non ci si può vedere operare, se non al limite rallentando ed esteriorizzando l'atto, ovvero *semi-potenzializzandolo*, portandolo in uno stato T, il che equivale ad una sorta di semi-oggettivazione del soggetto. “Un objet de conscience est toujours un objet extérieur, un objet rejeté du domaine d'opération du sujet, lequel n'est donc jamais saisissable par la conscience. Aux prises, d'ailleurs, avec un ennemi, je le vois et ne puis me voir agir ; en effectuant n'importe quelle opération, je ne peux m'observer opérant, sinon par un processus d'inversion où le sujet observateur se dérobe sans cesse en face d'un sujet transformé en chose observée et objet conscientiel. Il est possible ainsi et « normal » de voir, d'entendre, etc., sans être conscient de ces suites d'états de conscience” (*ivi*, pp. 161-163).

¹⁷³ Un'esperienza che permette di cogliere il lato a-razionale della coscienza della coscienza (applicata nel caso specifico alla propriocezione corporea) è quella che è possibile suggerire a partire da un esempio sovente addotto da Lupasco per spiegare la nozione di potenzialità. Egli descrive il caso di una pietra sollevata con una mano: quest'operazione potenzializza una quantità specifica di forza gravitazionale attraverso l'attualizzazione antagonista di una forza neuro-muscolare; viceversa, quando lasciamo cadere la pietra, la quantità d'energia precedentemente potenzializzata ora s'attualizza, e quella neuro-muscolare si potenzializza. Seguendo quest'esempio, possiamo prevedere una situazione nella quale dovrebbe presentarsi “sperimentalmente” una coscienza della coscienza, ovvero il caso di due semi-potenzialità messe faccia a faccia: rilasciamo la forza neuro-muscolare del braccio, accompagnando la gravità (così facendo stiamo semi-potenzializzando la contrazione muscolare e semi-attualizzando la caduta gravifica), fino a raggiungere una situazione d'equilibrio ove poter cogliere il margine sottile tra mantenimento della posizione della mano e del braccio (rilassati al massimo) e l'abbandono alla forza gravitazionale. Il prolungamento temporale di tale esperienza, associato ad una forte attenzione psico-motrice, permette in effetti di cogliere una dimensione cognitivo-qualitativa del corpo non sperimentata necessariamente quotidianamente.

conoscenze possibili e che le controlla¹⁷⁴, una cognizione che risulta da una doppia semi-potenzializzazione contraddittoria, ossia da due “semi-coscienze” antagoniste in equilibrio l'una sull'altra ed illuminantesi a vicenda. Non una semplice coscienza, quindi, ma una “coscienza della coscienza e della non-coscienza”, ossia un complesso antinomico formato da un sistema di coscienze inverse attraverso ciascuna delle quali prendo coscienza dell'altra come della sua incompletezza o relatività¹⁷⁵. I binomi psichici contraddittori della facoltà di giudizio affiorano esattamente in questa zona d'equilibrio: i poli inversi che li costituiscono si definiscono vicendevolmente sotto il controllo di tale “coscienza della coscienza” capace di ospitare il loro confronto antitetico. Prende corpo la *coscienza riflessiva e cogitativa*: facoltà di semi-potenzializzare la parola nell'interiorità psichica, di prenderne coscienza mentre ne semi-attualizziamo il discorso interiore.

Grazie a questa *cognizione della cognizione* potremmo dire che “l'esistenza prende coscienza di sé” e che il Logico stesso si auto-coglie. Tale nuova occorrenza permette a noi di “conoscere la conoscenza” ovvero, non solo d'essere “auto-coscienti”, ma di conoscere il dispositivo logico stesso attraverso il quale conosciamo. E' per questo motivo che la logica dinamica del contraddittorio è non solo la “logica dell'esperienza” ma anche “l'esperienza stessa della logica”¹⁷⁶.

Conoscere la conoscenza significherà allora poter prendere coscienza delle due cognizioni che il dispositivo logico prevede come delle due “non-conoscenze” rispettive, in altre parole, significherà sapere che “al contempo conosciamo e non conosciamo”, il che equivale a rendersi conto che conoscere implica un non-conoscere contraddittorio. Tale terza cognizione permette quindi di prendere coscienza della conoscenza come dell'incompletezza del sapere (“della non-conoscenza”). Non rappresenta forse, tale consapevolezza, il motore stesso della scienza e della conoscenza¹⁷⁷?

Questa facoltà cognitiva emergente, che è la “coscienza della coscienza”, si differenzia chiaramente dalla potenzialità in quanto “coscienza semplice”: la coscienza della coscienza è prettamente psichica, procedente da un tipo di sistematizzazione contraddittoriale, mentre l'altra è una proprietà contraddizionale dell'energia. Secondo l'autore, in effetti, è solo a livello delle semi-potenzializzazioni e semi-attualizzazioni che gli avvenimenti possono essere legittimamente definiti “psichici”: fintanto ch'essi si limitino alla “coscienza elementare” inscritta nella potenzialità elementare, essi costituiranno semplicemente dei meccanismi “cibernetici” nei quali l'elemento mancante o minacciante (potenzializzato o potenziale) induce una retroazione, una risposta necessaria ed automatica, azione che, a rigor di logica, non sarà accompagnata necessariamente da alcun tipo di “coscienza di sé” (la mancanza d'acqua in un organismo vivente, per esempio, è

¹⁷⁴ “...une connaissance qui maîtrise les deux incessantes, de plus en plus complexes et inverses connaissances, qui se déchirent et divergent” (*ivi*, p.164 [in nota])

¹⁷⁵ Per prendere coscienza della diversità, per esempio, devo necessariamente essere al contempo cosciente dell'identità. Tale doppia coscienza contraddittoria è necessariamente accompagnata dalla coscienza della relatività della diversità e dell'identità, giacché i due termini non si definiscono che l'uno in relazione all'altro.

¹⁷⁶ « La logique dynamique du contradictoire se présente... comme la *logique même de l'expérience*, en même temps que comme l'*expérience même de la logique* » (*Le principe d'antagonisme...*, *op. cit.*, p. 21).

¹⁷⁷ “...[la] connaissance de l'inconnaissance, [c'est] ce qui fait l'objet précisément de la science. Je sais que je connais, mais je sais aussi que je ne connais pas telle chose, et alors je me mets à chercher ce que je ne connais pas. La connaissance de l'inconnaissance est très importante, précisément dans l'évolution de la science” (*L'homme et ses trois éthiques*, Rocher, Monaco, 1986, p. 120).

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

l'acqua stessa potenzializzata presentandosi come causa finale o coscienza elementare che mette in atto un comportamento volto alla soddisfazione della sete).

Allora l'evento diviene “psichico” solo quando la sua semi-potenzializzazione in equilibrio con una semi-potenzialità antagonista, permette di disegnare un ritardo o “differimento” (*délai*) nell'attualizzazione, dando così possibilità all'emersione di operazioni fin'allora impensabili¹⁷⁸. Lo stato T della coscienza della coscienza permette così l'emergere di nuove possibilità cognitivo-operative quali la *scelta* e il *controllo*: “...il controllo è precisamente questa coscienza delle possibilità divergenti e contraddittorie, della meditazione del pro e del contro, della scelta tra l'omogeneo e l'eterogeneo, tra il percettivo e l'assiologico”¹⁷⁹.

L'antagonismo sistemico delle semi-attualizzazioni e delle semi-potenzializzazioni inaugura ed amplifica dunque quella “sfera d'incondizionalità e libertà” che avevamo visto presentarsi come conseguenza del faccia a faccia logico tra determinismo ed indeterminismo, tra necessità e contingenza. Come in ambito “microfisico”, la convergenza delle due causalità e finalità contraddittorie danno qui vita a una terza finalità-causalità¹⁸⁰, definita da Lupasco anche “determinismo contraddittorio”¹⁸¹. Il comportamento “a-causale” complesso che si manifesta a livello quantistico assume nuova luce interpretativa quando considerato attraverso la nozione di stato T (che potrebbe essere messa in dialogo con l'ottica relativistica inaugurata dall'equazione di Klein-Gordon e dalla cosiddetta interpretazione “transazionale”)¹⁸².

¹⁷⁸ L'esitazione che si presenta nel comportamento animale indica in tal senso un inizio di psichismo cosciente. “Le temps d'hésitation, manifestée ou non, c'est celui des commencements d'actualisations, du surgissement des voies multiples, plus que potentielles et moins qu'actualisées. Un animal, dans une enceinte compliquée, ne saurait trouver, au bout d'un certain nombre d'essais, la voie qui le libère, sans la présence mi-potentielle mi-actuelle, instaurant quelque embryon de psychisme, de ses démarches infructueuses, de ses échecs. Mais la réussite, l'actualisation de la bonne voie, naturelle maintenant, habituelle et automatique, ce n'est déjà du psychisme” (*Les trois matières, op. cit.*, p. 128).

¹⁷⁹ “C'est à ce niveau à la fois de non-actualisation et de non-potentialisation...que se forment et apparaissent les souvenirs, les images, les directions divergentes entre lesquelles un choix peut intervenir, les notions, les projets” (*ivi*, p. 125). “Cette conscience de la conscience...intervient du haut de son intériorité, constituant ce qu'on appelle le « contrôle ». Le contrôle est précisément cette conscience des possibilités divergentes et contradictoires, de la méditation du pour et du contre, du choix entre l'homogène et l'hétérogène, entre le perceptif e l'axiologique. Ainsi la conscience de la conscience connaît la contradiction et, en même temps, la non-contradiction, par les deux voies contradictoires de non-contradiction, existant à titre de semi-potentialisations” (*Psychisme et sociologie*, Casterman, Paris, 1978, pp. 40-41).

¹⁸⁰ “Deux causalités et deux finalités contradictoires coexistent, tenues respectivement en échec et se réfléchissant l'une dans l'autre ; d'où cette impression de liberté, de libre arbitre que donne toute phénomène psychique : il s'y forme comme une sphère d'inconditionnalité, immanente à cette troisième causalité, à cette troisième finalité et à cette troisième mémoire” (*Les trois matières, op. cit.*, p. 100).

¹⁸¹ “Le déterminisme contradictoire est celui du contrôle, de l'état d'indétermination et de choix...on peut dire que ce déterminisme est celui de l'inconditionnalité et de la liberté. Ainsi, la liberté...est une nécessité logique de la logique du contradictoire et de l'antagonisme” (*L'univers psychique...*, *op. cit.*, p. 181).

¹⁸² L'equazione di Klein-Gordon (1926) è una versione dell'equazione quantistica di Schrödinger adeguata alla teoria della relatività; essa comporta, oltre ad una soluzione positiva “classica”, anche una soluzione inversa (negativa) normalmente non riconosciuta dal modello standard. Questa componente antagonista portò tuttavia Dirac (1928) a scoprire l'antimateria (l'anti-elettrone o positrone) la cui esistenza fu successivamente provata sperimentalmente da Anderson (1932). Secondo alcune interpretazioni, la soluzione negativa esprimerebbe una sorta di “retrocausalità” temporalmente simmetrica alla causalità classica, ovvero l'esistenza d'onde convergenti od anticipate che fungono da cause finali (attrattori) in interazione con le classiche onde divergenti o ritardate, interazione causale complessa da alcuni definita col termine di “supercausalità” (si vedano per esempio i lavori di Chris King [1989], Giuseppe e Salvatore Arcidiacono [1991] nonché l'opera recentemente rieditata di Luigi Fantappiè [2011]). Una tale lettura dei fenomeni quantistici – assieme alla cosiddetta interpretazione “transazionale” proposta da Cramer (1980) che segue una simile ispirazione – risulta sorprendentemente in linea con la logica d'antagonismo contraddittorio elaborata da Lupasco e con la casualità in T da questi suggerita, convergenza che meriterebbe d'essere maggiormente approfondita.

Questo stesso *a-determinismo quantistico* che negli eventi subatomici si presentava come delle “folgorazioni di libertà”¹⁸³, si amplifica dominando statisticamente il divenire logico specifico allo psichismo – *ortodialettica contraddittoriale* che trova particolare sviluppo e risonanza sistemica nell'essere umano e nella sua interiorità psichica¹⁸⁴. Il ritrarsi dell'azione e della percezione nell'equilibrio contraddittorio in T, dona, in effetti, alla dialettica contraddittoriale, un carattere prettamente *interiorizzante*, in opposizione ai divenire non-contraddittori a carattere più propriamente “*esteriorizzante*” (percettivo e operativo)¹⁸⁵. Non stupirà allora veder apparire sulla direzione equilibrante della dialettica neuropsichica le operazioni-percezioni dell'*introspezione* e della *meditazione*: “la vita detta interiore comincia allora a svilupparsi; l'immaginario e la meditazione, la coscienza della coscienza e della non-coscienza, come la conoscenza della conoscenza e della non-conoscenza, fanno [così] irruzione nel cervello dell'uomo”¹⁸⁶. La coscienza della coscienza è parimenti una *coscienza della non-coscienza* perché le due semi-potenzialità contraddittorie si affacciano in T sulle corrispettive semi-attualità antagoniste – cosa che permette alla non-coscienza o inconscio (l'attualizzazione) di rivelarsi a fior della subcoscienza: lo psichismo si apre qui alle profondità dell'anima, all'esame di coscienza e ai contenuti psichici *del profondo*¹⁸⁷.

L'ortodialettica contraddittoriale sembra tuttavia dischiudere delle possibilità cognitive ancor più complesse ed emblematiche quando la riflessione, attorno allo stato T, si porta sulle proprietà spazio-temporali considerate secondo la logica d'antagonismo contraddittorio¹⁸⁸. Secondo Lupasco,

¹⁸³ “...cette zone de *liberté*, plutôt de *fulgurations* de *liberté*, car elles sont rapides comme l'éclair... [Ce sont ces zones que Dirac a rencontrées dans sa physique-mathématique quantique et qu'il n'a pu signaler autrement que par l'existence d'un certain libre-arbitre inhérent aux particules ultimes de la matière (in nota)]” (*Logique et contradiction*, op. cit., p. 114).

¹⁸⁴ “La *liberté*, supprimée, statistiquement, probabilitairement et asymptotiquement par les deux déterminisme inverses et antagonistes du macrophysique et du biologique, subsiste fondamentalement an leur sein même, et domine progressivement dans le déterminisme contradictoirel neuropsychique” (*L'univers psychique...*, op. cit., p. 181). “L'homme est pour ainsi dire au centre des trois ortho-causalités. Il plonge à la fois dans l'univers de l'orthocausalité physique, dans celui de l'ortho-causalité biologique et, comme au sommet, dans le centre du contrôle, de la *liberté* et de l'inconditionnalité, de l'ortho-causalité de l'univers neuropsychique” (*L'homme et ses trois éthiques*, op. cit., p. 40).

¹⁸⁵ “La dialectique des dialectiques – physique et biologique – constituant le psychisme, opère une *intériorisation*. Les dialectiques coexistent, enfermées dans leur antagonisme et leur contradiction... dans l'état T, du tiers inclus, constituant ainsi une troisième *orthodialectique*, l'orthodialectique qui évolue vers une contradiction et un antagonisme grandissants. (...) Ici, les dialectiques physique et biologique, de l'homogénése et de l'hétérogénése, de l'inconscience et de la conscience, *convergent* dans une dialectique intérieure, inhibant les extériorisations non contradictoires et *agonistes* relatives et asymptotiques...” (*L'univers psychique...*, op. cit., p. 129).

¹⁸⁶ “La vie dite intérieure commence alors à se développer : l'imaginaire et la méditation, la conscience de la conscience et de l'inconscience, par là même, la connaissance de la connaissance et de l'inconnaissance font leur entrée dans le cerveau de l'homme” (*L'homme et ses trois éthiques*, op. cit., p. 68). “L'introspection va nous faire saisir comme de l'intérieur les propriétés de potentialisation et d'actualisation des événements et expérimenter directement le mode selon lequel elles se présentent, si proche de celui des phénomènes microphysiques (...) on ne peut exclure l'introspection, en dernière analyse, non seulement de la psychologie, mais d'aucune démarche cognitive. Lorsque je dis : « Je vois tel degré sur un thermomètre, telle ligne, tel signe », etc., je fais de l'introspection, je dis que je vois cela, je prends conscience de ce dont ma conscience est le siège »” (*Les trois matières*, op. cit., pp. 125-126). “C'est le contrôle psychique à son plus haut degré, la lucidité la plus intense de la méditation et de la pensée” (*L'énergie et la matière psychique*, op. cit., p. 224).

¹⁸⁷ “L'inconscient ou actualisation se dévoile au ras de la subconscience, et la conscience comme potentialité, devient conscience de la conscience...instincts...pulsions...qui affluent à la conscience de la conscience, laquelle ne cesse d'agir : on se pose des questions, on discute avec soi-même” (*ivi*, p. 260). “La *conscience de soi*, l'examen de conscience sont des consciences de la conscience” (*Logique et contradiction*, op. cit., p. 201).

¹⁸⁸ Si veda, in particolare, *Du devenir logique et de l'affectivité - Le dualisme antagoniste (tome I)*, Paris, Vrin, 1935; *Le principe d'antagonisme...*, op. cit.; *Psychisme et sociologie*, op. cit.; *La Topologie énergétique - Les dialectiques des espaces-temps et des temps-espaces* nella rivista *La Liberté de l'Esprit*, n. 12, Pensées Hors du Ronde,

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

infatti, lo spazio-tempo non è un contenitore neutro in cui si svolgono gli eventi logici, condizione *a priori* dei fenomeni sensibili; ma, al contrario, esso è funzione dei dinamismi d'attualizzazione e potenzializzazione, in altre parole, condizionato da questi ultimi¹⁸⁹. La ragione della dipendenza dello spazio-tempo dal Logico – spiega l'autore – è da ritrovarsi nello stesso principio d'antagonismo contraddittorio¹⁹⁰. Ogni elemento, evento o fenomeno sviluppa – per la sua stessa struttura logica – un *tempo* e uno *spazio propri*¹⁹¹. Il tempo, inteso come “successionalità”, e lo spazio, concepibile invece come “simultaneità”, vanno considerati come *dinamici*, suscettibili d'allungarsi o accorciarsi, d'espandersi o comprimersi¹⁹².

Se da un lato abbiamo degli spazi omogenei associati in maniera antagonista a dei tempi eterogeneizzanti (spazio-tempo macrofisico, della percezione o della cognizione estensivizzante) e dall'altro dei tempi omogeneizzanti associati a degli spazi d'eterogeneità (spazio-tempo biologico, dell'azione o della cognizione d'intensione), cosa succederà invece allo spazio-tempo quando verrà considerato secondo lo stato logico del terzo incluso?

In T i due spazio-tempi s'incontrano, in effetti, in un significativo equilibrio d'inibizione reciproca e tensione massima che instaura una sorta di “non-temporalità” e “spazialità non-locale”¹⁹³; terzo incluso della spazio-temporalità ben illustrato, a livello microfisico, dalla spazio-temporalità discontinua del “vuoto” quantistico. Tale possibilità, prevista come conseguenza deduttiva della logica del contraddittorio, sembra oggi trovare conferma sperimentale nell'*entanglement* o *non-separabilità quantistica*, fenomeno enigmatico ed “a-razionale” verificato sperimentalmente da Alain Aspect (1982), per il quale sembra necessario postulare una sorta di correlazione trans-temporale e trans-spaziale tra entità quantistiche¹⁹⁴.

Juin 1986.

¹⁸⁹ “L'espace et le temps ne sont ni des réalités éternelles et absolues, comme le croit le sens commun, ni des cadres ou fonctions *a priori* de la sensibilité, comme le soutenait Kant, mais des créations continues de la fécondité déductive du contradictoire ou encore de l'énergie” (*Le principe d'antagonisme...*, *op.cit.*, p. 120).

¹⁹⁰ “Si l'actualisation est rigoureuse et absolue, il n'y a plus de temps ; l'élément logique est alors fixe, immuable ; si la potentialisation est, par là même, infinie, l'élément disparaît avec la temporalité elle-même. C'est donc le temps qui dépend de l'élément logique, dans la mesure où il est dynamique et contradictoire, et non pas inversement. (...) Le temps est engendré par le dynamisme logique, fonction de la dualité antagoniste de toute énergie, énergie qui...constitue toute expérience logique, c'est-à-dire le logique lui-même ; la fin, l'épuisement, impossible logiquement... de cette énergie, signifie à son tour la fin, l'épuisements du temps (...) C'est seulement lorsque l'identité entre en conflit avec la diversité, ce qui constitue la notion même de changement, que le temps se manifeste...quelque chose qui ne peut rester le « même » et qui change par suite de quelque agent antagoniste qui l'altère, et à quelque chose qui ne peut rester différent parce que un changement l'homogénéise (comme notamment le devenir thermo-dynamique...)” (*ivi*, pp. 97-99).

¹⁹¹ “...un élément, un événement, un phénomène, précisément de par sa structure logique...ne se déroule dans le temps, mais *déroule un temps* ; il est, en tant qu'actualisation relative plus ou moins développée, la condition même du temps. (...) Il y aura des *espaces propres*, comme il y a des *temps propres*, corrélatifs à ces derniers (...) Ainsi, les phénomènes, quels qu'ils soient, ne se déroulent pas dans l'espace, mais déroulent un espace. Il n'y a pas d'objets dans l'espace, mais de l'espace dans les objets ; les objets ne sont pas localisés mais localisent, créent des localisations” (*ivi*, pp. 101-110).

¹⁹² “L'espace...est l'espace d'un déploiement, c'est-à-dire, d'un dynamisme qui s'actualise ou se potentialise ; il est solidaire de ce dynamisme, il n'existe pas sans lui ; l'espace, peut-on ainsi dire, est un espace dynamique, un espace en expansion, comme le chanoine LE MAITRE appelle si bien notre espace cosmique actuel (...) Le temps lui-même...est logiquement un temps dynamique, susceptible donc de s'allonger et de se raccourcir, de s'actualiser et de se potentialiser” (*ivi*, pp. 109-110).

¹⁹³ “...un temps neutre comme durée des équilibres symétriques ou encore comme non-temporalité” (*ivi*, p. 106).

¹⁹⁴ L'entanglement è un fenomeno quantistico che si verifica in un sistema di particelle accoppiate antinomicamente, per esempio due elettroni con spin opposti (ossia in uno stato T). Esso rende possibile delle correlazioni istantanee di quantità fisiche osservabili tra le due particelle, anche una volta queste siano state divise e poste a notevole distanza l'una dall'altra; tale correlazione si verifica apparentemente senza rapporto di causalità

A livello psichico, la “non-temporalità” in T – associandosi alla libertà e al controllo neuropsichici – si amplifica nella durata reale dello “spazio mentale”, “luogo delle rappresentazioni” ove gli eventi possono crearsi e svilupparsi a piacimento secondo temporalità libere, differenti e reversibili¹⁹⁵ – spazio-tempo neuropsichico in cui è parimenti riscontrabile una sorta di *trans-temporalità sorgente* di carattere archetipico su cui torneremo in seguito.

Orbene, il *tempo contraddittoriale* è per Lupasco il tempo logico della “materia T”, caratterizzante dunque i fenomeni quantistici e psicologici, tra i quali in modo particolare quegli estetici¹⁹⁶. Lo “spazio-tempo” di un'opera d'arte è, in effetti, uno spazio tempo “speciale”, “creatore energetico *transfinito* di novità”, ove il bilico tra attualità e potenzialità permette il rinnovamento continuo dell'esperienza estetica nella durata concreta della fruizione, ossia il riproporsi di un'esperienza contemplativa sempre differente a partire da un supporto estensivamente sempre medesimo¹⁹⁷. L'artista si rivela così essere un artigiano dell'immaginazione creatrice, un produttore di divenire trans-temporali, “un esploratore dell'anima, un mago dello psichismo; egli gioca con il passato e il futuro in una fusione ontologica specifica...”¹⁹⁸.

Il *fenomeno estetico* sembra bene illustrare l'apertura a-razionale tra i divenire logici opposti e contraddizionali, incarnando l'enigmatico ritorno alla loro coesistenza contraddittoria, ritorno ad un'esperienza d'identità e diversità contemporanee, un “presente puro” fatto d'assaporamento qualitativo ed emotivo che inaugura un approfondimento cognitivo dell'*interiorità*, della contemplazione interiore e della consapevolezza. La “creazione” è, infatti, il frutto di una coscienza della coscienza: l'artista non solo è cosciente della linea che sta dipingendo, del gesto che sta attuando sulla scena, del suono che sta producendo; egli è anche cosciente di quella stessa coscienza: dell'intensità “segnica” di quel tratto, dell'espressività semantica di quel movimento, della risonanza affettiva di quell'armonia. L'attimo della creazione estetica è al contempo una contemplazione, così come la contemplazione è al contempo risonanza creatrice. In altre parole, l'artista, per creare, si fa spettatore della sua stessa creazione, del farsi e crearsi dell'opera o del suo stesso gesto¹⁹⁹; allo stesso modo lo spettatore, per contemplare, partecipa *creativamente*

meccanica, ossia attraverso correlazioni non-locali. L'entanglement quantistico è alla base di tecnologie emergenti quali i computer quantistici e la crittografia quantistica, oltre ad aver permesso specifici esperimenti di teletrasporto quantistico.

¹⁹⁵ “...l'espace-temps est ici comme libéré, comme contingent : je peux l'agrandir, le diminuer, le prolonger, l'arrêter... L'espace-temps hétérogène et l'espace-temps homogène coexistent ici et flottent...libérés de l'irréversibilité et du déterminisme des faits physiques et des faits biologiques, tels que les imposent la perception et l'action. C'est là la piste d'envol de l'imagination créatrice” (*L'énergie et la matière psychique, op.cit.*, p. 201).

¹⁹⁶ “Ce troisième temps est celui de l'ortho-déduction quantique ou contradictoire, de cette troisième matière T, dont nous avons émis l'hypothèse, comme aussi des phénomènes esthétiques et psychologiques” (*Le principe d'antagonisme...*, *op.cit.*, pp. 105-106).

¹⁹⁷ “Dans le psychisme, il y a toujours du nouveau et de l'ancien ainsi que des réversibilités. A partir du passé spatio-temporel peut apparaître, ou être déclenché en même temps, un avenir spatio-temporel, comme créateur énergétique transfini du nouveau qui s'esquisse par la semi-actualisation tendant vers l'actualisation de l'un ou de l'autre des deux devenir irréversibles biologiques et physique, engendrant l'hétérogénéité ou l'homogénéité” (*L'homme et ses trois éthiques, op. cit.*, pp. 86-87).

¹⁹⁸ “L'artiste est un explorateur de l'âme, un magicien du psychisme, il jongle avec le passé et le futur dans une fusion ontologique spécifique qui est précisément sa singularité issue de sa liberté et de son incondicionalité, par rapport à ses systèmes perceptifs connaissant le monde et ses systèmes neuromoteurs agissant sur le monde” (*ivi*, p.87).

¹⁹⁹ L'azione è sotto il controllo della coscienza della coscienza, ma tale controllo è al contempo un non-controllo, un controllo contraddittorio sospeso nella zona di libertà ed incondizionalità. Nel gesto ispirato del verso poetico, dell'improvvisazione musicale, come del movimento “attoriale”, la coscienza della coscienza e dell'incoscienza è

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

all'appercezione affettiva e significativa dell'opera. L'esperienza estetica della creazione come della contemplazione è un chiaro esempio di uno stato T: l'oggetto è un complesso semi-oggetto-semi-soggetto condizionato dalla soggettività dell'artista come da quella dello spettatore. L'uno come l'altro, coscienti della loro coscienza e al contempo di uno svelamento inconscio, si scoprono in tal modo partecipi di un'unione coproduttiva tra soggettività ed oggettività²⁰⁰.

L'*esperienza estetica e contemplativa* si caratterizza così da un duplice e relativo ritrarsi dell'azione e della percezione verso un'interiorizzazione psichica, verso un equilibrio simmetrico ove l'una è messa vicendevolmente al servizio dell'altra. Si tratta di un *momento logico* che cerca propriamente *la contraddizione*, obiettivo raggiunto tramite l'applicazione di un dinamismo ostacolante l'uno o l'altro dei due divenire non-contraddittori, operazione che, in altre parole, riallinea lo sbilanciamento polare o contraddizionale T contraddittoriale (operazione che definiremo di *ricentramento contraddittoriale*). Il momento estetico *inaugura* così la cognizione della cognizione²⁰¹. Il fenomeno estetico dovrebbe presentarsi e prendere corpo, dunque, quando un dinamismo non-contraddittorio entra in crisi, quando uno sviluppo di cognizione si trova contraddetto da un dinamismo logico o "verità" antagonista. In effetti, esso occorre preferibilmente alla fine di un divenire storico in cui ha prevalso un tipo di conoscenza contraddizionalmente polarizzato, in seguito al sopravvenire di una fase di smarrimento cognitivo/ideologico o a una "crisi del conoscere"²⁰².

Di carattere prettamente contraddittoriale, *l'esperienza estetica* corrisponde così a un momento logico appartenente a qualsivoglia divenire. Si tratta di un'esperienza contemplativa ed affettiva vivificante la nostra stessa quotidianità con più o meno intensità e ricorrenza: che si tratti della visione di un'opera d'arte, di un ascolto musicale, o della contemplazione di un paesaggio, di un ambiente sonoro e della beltà di un viso, "noi siamo continuamente penetrati, durante la nostra esistenza, da scintille estetiche"²⁰³.

cosciente del controllo come del non-controllo.

²⁰⁰ "Cet objet ne sera plus le même, parce que le sujet l'altère, et ce sujet sera lui-même altéré par l'objet. Sujet et objet seront en quelque sorte fusionnés, ils seront dans une semi-actualisation de l'un et de l'autre, en même temps qu'une semi-potentialisation des deux. Le sujet est alors absorbé par l'objet, et l'objet par le sujet. L'artiste sera le siège d'une conscience de la conscience et aussi par la même de l'inconscience. Prenant conscience des phénomènes de sa conscience, il sera conscient de ce que la conscience lui présente : telle ligne, telle couleur, telle forme et, en même temps, il sera consciente de son inconscience, de ce qui lui vient du « fond » de lui-même" (*L'homme et ses trois éthiques*, op. cit., p. 85).

²⁰¹ "Pour se livrer à l'expérience esthétique, en créateur ou en spectateur, il faut s'arracher à l'action, il faut contempler...c'est arrêter le développement de l'un ou de l'autre des deux dynamismes antagonistes...des deux devenir logiques...par le devenir contradictoire, qu'il faut donc développer à son tour. L'on engendre ainsi ce processus que nous avons appelé quantique, le processus qui mène à la contradiction. Mais [cela c'est]... inaugurer le processus de la cognition de la cognition" (*Logique et contradiction*, op. cit., p. 162).

²⁰² "L'art s'épanouira le plus amplement vers la fin d'un développement « utilitaire », c'est-à-dire d'un développement logique de cognition, d'un devenir historique de connaissance, si bien qu'il y aura là matière à conscience de la conscience, par cet arrêt proche de la connaissance et la crise commençant par lui et qui engendre l'orientation quantique, du connaître du connaître (...) Le phénomène esthétique est ainsi une étape inhérente à la structure et au mécanisme mêmes du logique. Comme il y a toujours, de par son essence même, précisément afin qu'il y ait dynamisme et devenir, retour périodique à la crise, passage par la contradiction quantique, par ces équilibres symétriques fulgurants et cette incondicionalité ou liberté d'indifférence des valeurs logiques s'inhibant à énergie égale, il y a toujours, à quelque degré de développement que se trouve un devenir logique, lieu et instant esthétiques en lui" (*ivi*, pp. 169-170).

²⁰³ "Nous sommes criblés, dans toute notre existence, d'étincelles esthétiques, à chacune de nos impulsions, à chacun de nos rebondissements" (*ivi*, p. 170).

L'esperienza estetico-contemplativa corrisponde anche al *primo momento metodologico* inaugurante un possibile *divenire cognitivo contraddittoriale*, di cui la coscienza della coscienza è la fase per così dire iniziale e centrale: esso presuppone un processo logico che porta alla contraddizione, determinando un movimento di ri-equilibrio del dispositivo cognitivo²⁰⁴. Così come l'artista anima infatti la propria “materia” col divenire specificamente contraddittorio per suscitare un “divenire quantico”²⁰⁵, l'*intelligenza contraddittoriale* dovrà similmente *vitalizzare* e riequilibrare un'attitudine cognitivo-scientifica *propensa* alla dominanza dell'astrazione e della spiegazione concettualizzante (vale a dire comandata dall'universalismo, dall'idealismo e dalla razionalizzazione d'estensione). E per far questo dovrà inaugurare un dinamismo estetico-contemplativo che la riconduca sull'ortodialettica quantica, un approccio cognitivo “d'intensione” che si ponga in sintonia con la descrizione della contingenza fenomenica, con l'eterogeneità del vissuto e la sua immediatezza organica, con la concretezza ed irrazionalità dei fenomeni naturali e umani, e quindi con la loro dimensione sensibile fatta d'intensità e diversità vitali²⁰⁶. Un tale *riequilibrio* o *ricentrimento contraddittoriale* porterà necessariamente verso le particolarità intensive delle cose, e da quelle, alla loro *interiorità* (psichica)²⁰⁷. L'attitudine conoscitiva si animerà così di una sorta di “visione poetica”, uno *sguardo dell'interiore* che – attraversando il mondo fenomenico – si apre al mistero della compartecipazione affettiva e significativa. L'*affettività* trova infatti nella contraddizione la concomitanza logica necessaria alla sua apparizione²⁰⁸.

L'apertura a-razionale o sopra-razionale dello stato T cui conduce il momento estetico, si traduce nella determinazione di una sorta di “spazio logico aperto” attraverso il quale si dà un'esperienza qualitativa del tutto nuova ed estranea al “logico”: la *contraddizione* si presenta qui come il “bizzarro contenente esistenziale e concomitante condizionale dell'affettività”²⁰⁹.

Se lo stato logico del Terzo incluso porta alla luce la natura più profonda dell'*esistenza* – il “vuoto liminale” della contraddizione che costituisce l'immanenza del Logico – l'affettività, che in

²⁰⁴ “Contempler c'est pénétrer dans la sphère, dans le devenir du connaître du connaître, dont la conscience de la conscience est la phase pour ainsi dire initiale. Mais cette contemplation, c'est-à-dire cette connaissance de la connaissance, est logiquement impossible... autrement que de par la contradiction, que de par le processus qui mène à la contradiction, à l'inverse des processus rationnel et irrationnel qui mènent à la non-contradiction et, par suite, à la conscience et à la subconscience” (*ivi*, p. 163).

²⁰⁵ “Dans les choses de l'espace, de la matière dite brute, dans les représentations statiques, l'artiste mettra du temps, de la vie, du mouvement (la sculpture, la peinture) ; dans les choses du temps, de la matière dite vivante, des sensations successives, de la diversité incessante, il mettra de l'espace, du « même », sous forme notamment de rythme (la danse, la musique). Au devenir engendrant la conscience identifiante, il opposera un devenir engendrant la conscience diversifiante, et inversement. Il devra donc s'arracher à l'un ou l'autre de ces deux devenirs qui l'entraîne et engendrer un devenir des deux, qui n'est autre que ce devenir que nous avons appelé quantique. Il créera donc ces sortes de quanta que sont les œuvres d'art” (*ivi*, p. 164).

²⁰⁶ “C'est ainsi que, notamment, une conscience, prisonnière de l'universel et de la nécessité (impliquant raison, identité, etc.)...inhibera un tel devenir par une conscience de l'irrationnel et de la contingence (...) pour arriver à cette intersection antagoniste qui le libérera des deux, qui lui fournira cette incondicionalité...” (*ivi*, pp. 166-167).

²⁰⁷ Tale “riequilibrio cognitivo contraddittoriale”, seppur non illustrato esplicitamente da Lupasco, risulta essere una necessaria conseguenza deduttiva della logica del contraddittorio e della riflessione dell'autore attorno all'esperienza o “momento” estetici del dispositivo logico.

²⁰⁸ “...cette dualité des devenirs logiques inverses se heurtant et se refoulant réciproquement avec une force respective de plus en plus égale [état T]...ce sont bien là les conditions paradoxales de la présence, de l'invasion, au cœur du logique, de la donnée affective” (*ivi*, p. 182).

²⁰⁹ “...la contradiction constituant la bizarre contenant existentiel et concomitant conditionnel de l'affectivité (...) affectivité qui s'empare de nous, qui s'insinue, qui pénètre dans ces réseaux ou quanta relationnels logiques que nous sommes ” (*ivi*, pp. 131-135).

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

esso penetra, vi apporta dunque un nuovo “pieno”, una *tutt'altra* natura profondamente *a-logica* e misteriosa, non più logicamente relazionale, ma bastante a se stessa, un dato ineffabile e *in sé* non concettualizzabile, quello sostanziale e “singolare” dell'*essere*. Secondo Lupasco, infatti, il “presente puro” dell'affettività – sperimentato nel divenire estetico – non è in alcun modo riducibile alle categorie non-contraddittorie del Logico²¹⁰, solo lo stato T si mostra capace d'approcciarsene “negativamente” e contraddittorialmente: né conoscibile né inconoscibile²¹¹, né razionale né irrazionale²¹², né soggetto né oggetto, esteriore all'uno come all'altro e nonostante questo alla loro confluenza²¹³; l'affettività rivela un'a-logicità inerente al suo “esserci” semplicemente ed enigmaticamente²¹⁴.

Il mistero dell'esperienza affettiva porta in tal modo i caratteri dell'*ontico* e dell'*assoluto*²¹⁵; esso svela e manifesta la natura “singolare” dell'*essere* – natura qualitativa perpendicolare all'esistenzialità logica (al cui confronto quest'ultima si rivela essere una sorta di “non-essere”) e con la quale intrattiene un legame assolutamente enigmatico²¹⁶. La *coscienza d'essere* procede così dalla particolare coscienza dell'affettività inaugurata dal “momento estetico” – apertura “esperienziale” alla natura ontica del reale²¹⁷.

²¹⁰ “L'affectivité n'est rien de ce qu'est l'expérience ou le logique, n'est identique ni diverse, ni extensive ni intensive, ni spatiale ni temporelle (l'affectivité est du *présent pur*...), ni une affirmation ni une négation, ni une synthèse ni une analyse, ni un tout ni une partie, ni actuelle ni virtuelle (y a-t-il une douleur virtuelle, par exemple ? Cela n'a aucun sens...), ni un sujet ni un objet (...), ni une opération ni un opéré, ni contradictoire ni non contradictoire, elle échappe, par là même à toute conceptualisation” (*ivi*, p. 131).

²¹¹ “Nous ne pouvons pas la connaître...[si] le connaître signifie...un opération du logique sur lui-même (...) On ne peut pas davantage dire qu'on la connaît pas, qu'elle est inconnaissable : l'inconscience, l'inconnaissance, l'inconnaissable sont également de nature logique” (*ivi*, pp. 136-137)

²¹² “L'affectivité se révèle être *alogique*. Elle n'est pas irrationnelle, elle n'est pas rationnelle. L'irrationalité se définit par rapport à la rationalité et inversement. Rien de tel n'est possible au sein de l'affectivité (...) L'affectivité est *alogique*, et son caractère intrinsèque est *d'être* ; elle *est*, tout simplement et énigmatiquement” (*L'énergie et la matière psychique, op.cit.*, pp. 271-272)

²¹³ “L'affectivité ne peut être un sujet ni un objet, mais est extérieure aux deux. (...) l'affectivité est pour ainsi dire *reçue, supportée* par un sujet qui ne s'identifie pas avec elle. Si elle est éprouvée, reçue, supportée, c'est qu'elle est considérée comme extérieure à ce qui constitue le sujet, bien qu'on la considère pourtant pas comme un objet, comme résidant dans la réalité objective (...). C'est qu'elle est extérieure aux deux à la fois et comme *entre les deux*” (*ivi*, p. 138).

²¹⁴ “Elle *est*. Lorsque je la vis, comme telle, je suis ce qu'elle est, et rien d'autre. Si je suis intégralement en elle, lors d'une douleur très forte ou d'une très grande joie, elle efface même tout : perception, mémoire, jugement, connaissance ; je ne suis plus qu'elle, dans son *présent absolu et opaque*. Je suis son être, dans le sens le plus rigoureux et singulier du terme ; je suis l'être” (*L'énergie et la matière vivante. Antagonisme constructeur et logique de l'hétérogène*, Paris, Julliard, 1962, p. 326).

²¹⁵ “De tout ce qui défile dans notre expérience, l'affectivité est la seule chose [alors] qui porte les marques de ce que désignent les mots métaphysiques de *substance* et *être*. Les notions de substance et d'être paraissent donc des notions purement affectives. Et, par là même, d'une nature radicalement étrangère à tout ce qui est existentiel, c'est-à-dire logique. (...) Elle porte encore, par là même, le caractère de l'absolu. Rien de relatif, en effet, dans un état affectif. Il est absolu, en lui-même, en tant que tel, comme bien des poètes l'on justement ressenti (...) le seul terme qui puisse le mieux le symboliser, c'est celui de *singularité* (...) La substance, l'être et l'absolu, puisqu'ils ne répondent qu'aux données affectives, sont une pure singularité” (*Logique et contradiction, op. cit.*, pp. 129-130, 132-133).

²¹⁶ “... [l'existentialité logique,] ce non-être antithétique et dynamique qui *s'ouvre* à l'être affectif, à ce présent singulière et *absurde*” (*ivi*, pp. 134-135). “Nous sommes en présence de deux natures parallèles, celle d'existences relationnelles, avec leurs complexités énergétiques, et celle des donnés ontologiques de l'affectivité, qui n'ont aucun rapport de nature entre elles et pourtant en ont, l'une agissant, mais pas toujours, sur l'autre” (*L'énergie et la matière psychique, op.cit.*, p. 275).

²¹⁷ “C'est l'affectivité qui ouvre la voie à l'être ; car l'affectivité est ou elle n'est pas. L'être est ou il n'est pas, il Est. Alors, c'est l'affectivité qui permet de saisir psychiquement la nature de l'être. L'être est précisément affectif ou il n'est pas. Tout ce qui n'est pas affectif n'est pas de l'être, il est de l'existence. La conscience d'être provient de la conscience

Il momento estetico della cognizione contraddittoriale potremmo dire si traduca in un'esperienza affettiva di “creazione rivelante”, un'esperienza “poietica”. Esso si apre in effetti all'affettività e alla contemplazione – alla risonanza dell'essere nella contingenza fenomenica – mediante una cognizione intensiva dell'esistenza. La sua eventuale produzione creativa (che è una creazione segnico-logica) proviene da un attraversamento delle intensità concrete delle cose – creazione che è al contempo una scoperta e una sperimentazione estetica²¹⁸. L'ispirazione poetica ne è un esempio particolarmente emblematico. In maniera più generale, ogni tipo d'invenzione procede da un momento estetico simile, stato intuitivo che spesso è vissuto infatti con emozione²¹⁹.

Un'intelligenza contraddittoriale di questo tipo cercherà dunque di raggiungere quella zona d'incondizionalità – quel “luogo o nodo di possibili” caratterizzante il momento estetico²²⁰ – a partire dalla quale sviluppare nuove attitudini e nuove concettualizzazioni frutto di una comprensione rinnovata del reale e procedenti dalla collaborazione con quella che Lupasco nomina *l'immaginazione creatrice*. Una tale immaginazione, è un'immaginazione *reale* che gioca con le conoscenze e le memorie contraddittorie interagenti nello psichismo. In effetti, ogni conoscenza, in quanto potenzialità, è una memoria²²¹, e così come esistono due divenire inversi, esisteranno rispettivamente due tipi contraddittori di memoria, una *memoria d'omogeneità* ed una *memoria d'eterogeneizzazione*. La prima conserva le esperienze allo stato potenziale così come si sono prodotte, fedelmente, in forma invariabile ed automatica²²²; la seconda invece opera per associazione irrazionale costituendo dei rapporti mnesici eterogeneizzanti: in tal senso, oltre a determinare un'alterazione nel recupero mnemonico, produce reviviscenze deterritorializzanti, irrazionali e casuali. Dall'antagonismo che s'instaura tra queste due memorie, sorge un dinamismo d'organizzazione creativa, aperto alla penetrazione ontica, e in grado di generare quella particolare configurazione che è l'invenzione. In effetti, di fronte a questioni e problemi per i quali antiche soluzioni e spiegazioni si rivelano obsolete o inadeguate, l'invenzione di una nuova risposta o concezione procede da un dinamismo concettualizzante che non solo risponde alla diversificazione (la soluzione più adeguata o appropriata non sarà solo e semplicemente una qualsiasi altra soluzione) ma ad un'interazione creativa tra l'eterogeneizzazione della risposta e l'omogeneità del

de l'affectivité ” (*3é Millénaire. N°1, 1986 – Du psychisme et de l'affectivité. Entretien*).

²¹⁸ “On pourrait dire que l'esprit humain est créateur dans la mesure où il participe *du* logique pur et qu'il est simplement détecteur dans la mesure où il participe *au* logique pur. (...) dans chaque configuration de configurations logiques, dans chaque démarche, chaque jugement, chaque raisonnement, chaque opération, chaque geste, chaque élan logique, aussi bref et simple fût-il ou aussi ample et complexe, est à la fois une participation à cette configuration et donc une expérience et un des éléments de ce qui l'engendre et la crée et donc une expérimentation créatrice. (...) parce que, dans ce passage du virtuel à l'actuel et de l'actuel au virtuel, un instant arrive, un point est inévitable... [celui] de l'inconditionnalité ou liberté pure, à partir de laquelle tout entreprise, tout engagement, tout opération logique est en quelque sorte une expérimentation créatrice” (*Logique et contradiction, op. cit.*, pp. 228-230).

²¹⁹ “...l'état esthétique, le mystère et le mythe...seront toujours à la source d'une nouvelle « conquête » de la non-contradiction, de la science. De là cet état – qui donne l'impression du mystère – de l'*intuition*, de l'inspiration d'une nouvelle démarche active ou scientifique, d'une nouvelle idée (de là son émotion aussi ...)” (*ivi*, p. 174).

²²⁰ “Autre conséquence de cette structure logique du fait esthétique, c'est son caractère de lieu, de nœud des possibles” (*ivi*, p. 168).

²²¹ Si veda cap. II.1.1.

²²² “La première mémoire, que j'ai appelée d'homogénéité et qui garde les expériences à l'état potentiel, telles qu'elles se sont produites, qui fixe les choses dans ce qu'elles ont d'invariable, qui conserve les opérations, les actions, les perceptions sous forme de schèmes identiques à eux-mêmes, d'images fidèles, arrêtées dans une configuration qui bloque toute éventuelle tendance à se modifier et à pénétrer un dynamisme hétérogénéisant...” (*L'énergie et la matière vivante...*, *op. cit.*, p. 277)

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

risultato ricercato. La novità non è dunque necessariamente un'eterogeneizzazione, può anche risultare da un processo che scopre delle analogie e dei legami d'identità tra le cose: il Logico è così una sorgente incessante di nuove concettualizzazioni che nascono da un dinamismo di coproduzione antagonista tra l'omogeneo e l'eterogeneo²²³. La *creatività* non è dunque né creazione pura dal nulla, né pura riscoperta di qualcosa, quanto invece il loro equilibrio contraddittorio aperto sulla libertà ed incondizionalità dello stato T²²⁴.

Un nuovo tipo d'esperienza creativa concettualizzante farà dunque seguito allo sforzo di ricentrimento cognitivo che presuppone il momento estetico. Si tratterà di una concettualizzazione che ospita simultaneamente “le insurrezioni d'identità e di non-identità”, una logica che produce “concetti contraddittori a dinamismi antagonisti equilibranti”²²⁵; una creazione segnica ove l'estensione e l'intensione del concetto si mantengono in uno stato di semi-potenzializzazione e semi-attualizzazione reciproca²²⁶. “Il momento estetico, inscritto nella struttura e nel meccanismo stesso di ogni divenire logico, coincide con il momento concettuale nella sua immanenza e con il momento della coscienza della coscienza”²²⁷. Si tratta del momento logico che genera concetti nella loro forma psichica originaria, configurazione antinomica alla base di ogni *segno*²²⁸ – complesso contraddittorio ben espresso dal *simbolo* e dal *mito*. Un'immagine simbolica è, in effetti, il frutto o la cagione di una coscienza della coscienza: una coscienza dell'identità estensiva o astratta, assieme ad una coscienza contraddittoria della diversità concreta significata²²⁹.

Una coscienza che incarni una tale concettualizzazione contraddittoriale sarà una *coscienza mitica*, una coscienza “in cui coesistono *misteriosamente* il « concreto » particolare, non-identico, vale a dire il vissuto come particolarità e diversità, e il « concreto » generale, il vissuto come

²²³ “...le logique...est une source incessante, transfinie...de choses nouvelles dans la mesure où de l'exceptionnel, de l'excentrique, de l'extraordinaire, soit d'identité soit de non-identité, coopèrent à la constitution de ses configurations ou complémentarités contradictoires” (*Logique et contradiction, op. cit.*, p. 120 [in nota]).

²²⁴ “Rien n'est tout à fait une création *ex nihilo*, le produit d'une imagination créatrice, mais rien non plus n'est une pure découverte” (*L'énergie et la matière vivante...*, *op. cit.*, p. 281).

²²⁵ “...un troisième type de conceptualisation. Ici les insurrections d'identité et les insurrections de non-identité se développent en quelque sorte simultanément, si bien qu'il s'engendre des concepts contradictoires, à dynamismes antagonistes équilibrants. C'est la logique...contradictoire, plus spécifiquement psychique encore. Elle se manifeste dans les phénomènes quantiques de la microphysique, comme dans les zones les plus hautes de l'« âme ». Le langage en témoigne lorsqu'il est au service des phénomènes poétiques, plus généralement esthétiques et plus spécialement musicaux” (*L'énergie et la matière psychique, op.cit.*, p.223).

²²⁶ “Le phénomène esthétique ne signifie pas une direction spéciale, aberrante, divergente de l'activité de l'esprit humain, mais l'une des étapes structurales et motrices de son devenir logique. Et c'est ...l'étape même du concept, de la formation du concept. Le concept est l'immanence contradictoire du logique, la coexistence contradictoire de l'extension et de la compréhension ou intension (...) mais il s'agit bien du concept en tant que lieu de la contradiction de plus en plus aigue de l'extension et de la compréhension, de la nécessité et de la contingence, de l'universel et du particulier... et non pas le concept considéré seulement dans son extension ou seulement dans sa compréhension ou intension, qui sont justement les activités de transcendance du concept : jugement, raisonnement, devenir de non-contradiction (extensifs ou identifiants, intensifs ou diversifiants)” (*Logique et contradiction, op. cit.*, p. 170).

²²⁷ “Le moment esthétique, inscrit dans la structure et le mécanisme de tout devenir logique, coïncide, avons-nous dit, avec le moment conceptuel de son immanence et avec le moment de la conscience de la conscience” (*ivi*, p. 171).

²²⁸ “Tout signe, en effet, participe de réalités contradictoires” (*Les trois matières, op. cit.*, p. 89)

²²⁹ Il segno, in quanto rappresentazione astratta di una cosa significata, implica la coscienza della classe concettuale astratta come della particolarità della cosa in concreto rappresentata. “C'est cette double semi-actualisation et semi-potentialisation contradictoires du phénomène psychique qui explique ses produits les plus significatifs, qui font corps avec lui-même: les signes, les mythes et les concepts” (*ibidem*).

generalità ed identità”²³⁰. Perché “misteriosamente”? Perché il mito incarna una “comprensione *non esplicativa*”, un'*interrogazione ontologica*, una sorta di potenzialità di significazione misteriosa ed a-razionale capace di suscitare spiegazioni nuove e sempre diverse. La spiegazione è infatti, al contrario, ciò che si dona come non-misterioso, ciò che, trascendendo la contraddizione, giunge a respingere un valore logico a profitto del valore logico antagonista²³¹.

Il linguaggio contraddittorio o “estetico” sarà allora un linguaggio che si apre alla metafora e al simbolo; da una parte rifletterà un'apertura semantica sul regime a-razionale del Terzo incluso, dall'altra permetterà di lanciare una rete tra i vari livelli di significanza mettendo in comunicazione scienza e mito. Lupasco stesso, nel trattare il dispositivo logico, sembra fornire un'esemplificazione di una tale operazione quando “scarnifica concettualmente” e riveste simbolicamente le insurrezioni concettuali dei divenire inorganico e organico, riconoscendovi i due vettori “esistenziali” della *morte* e della *vita*²³²: l'antagonismo tra l'omogeneizzazione entropica macrofisica e l'eterogeneizzazione anti-entropica biologica è concepito dall'autore come una sorta di lotta primordiale il cui conflitto simmetrico si serra enigmaticamente nell'interiorità psichica che costituisce l'anima²³³. Seguendo questa lettura, il momento estetico richiesto per riequilibrare contraddittorialmente la razionalità estensivizzante – momento che abbiamo visto dover logicamente coincidere con una cognizione d'intensione – affinché possa potenzializzare cognitivamente la vita, dovrà passare necessariamente attraverso una sorta di “morte operativa” o semi-attualizzazione della morte. Una tale “semi-morte” non sarà, in nessun modo, “una morte a metà”, ma tutt'altro. Come già sottolineato in apertura, lo stato T del Terzo incluso è un “terzo polo” che si differenzia nettamente da una via mediana, ad esso va riconosciuta una *discontinuità di natura* a cui partecipa l'affettività, descrivibile dunque in termini esperienziali e qualitativi, nonché appartenente al presente puro della durata vissuta. Non si potrebbe allora vedere in questa “morte altra”, quella stessa morte simbolico-rituale riscontrabile in molte tradizioni spirituali? Non possiamo ascrivervi la stessa morte iniziatica o morte mistica che apre all'esperienza della rinascita

²³⁰ “...c'est pourquoi sa conscience est *mythique*, une image où coexistent *mystérieusement* le « concret » particulier, non-identique, c'est-à-dire le vécu comme particularité et diversité, et le « concret » général, c'est-à-dire le vécu comme généralité et identité” (*Logique et contradiction, op. cit.*, p. 172)

²³¹ “...ce qui se donne comme non mystérieux, ce qui est explicable et expliqué, c'est précisément ce qui transcende la contradiction, ce qui réussit à refouler une valeur logique au profit de la valeur logique antagoniste, ce qui engendre une non-contradiction. Expliquer ou répondre à une question, à une interrogation, question, interrogation qui sont la présence de la contradiction, l'ouverture plutôt de la voie qui y mène, c'est transcender la contradiction (...) Le mythe, de la sorte, loin d'être une explication... est, au contraire, son inverse, une non-explication, et il cesse d'être un mythe quand il en devient une ; c'est un mystère ” (*ibidem*).

²³² “Elle [la psyché] saisit en même temps ses composantes dans leur terme le plus lointain et le plus proche, le plus dépouillé et le plus général, sous forme des notions de la morte et de la vie. Car ces insurrections conceptuelles du jugement et du raisonnement, inverses et antagonistes, non contradictoires et contradictoires à la fois, comme on le comprend, sont les vecteurs de la mort et de la vie, c'est-à-dire du physique et du biologique, de l'entropie homogénéisante ou extension du concept et de la néguentropie hétérogénéisante ou intension du concept. Mais il va de soi que ces *concepts contradictoires du troisième type* par excellence psychique, sommet pour ainsi dire de l'« âme », ne sauraient exister et fonctionner sans les apports des concepts homogénéisants et des concepts hétérogénéisants, de ce qui en fournit la sève : le physique et le biologique, en dernière analyse, la mort et la vie [il corsivo è mio]” (*L'énergie et la matière psychique, op. cit.*, p. 224).

²³³ “L'âme est un accumulateur d'énergie. Elle est ce lieu où les grandes orientations de déperdition énergétique, inverses et irréversibles, du biologique et du physique, se heurtent de tout leur élan, reculent et se tendent. L'âme n'est pas davantage la vie que la mort, mais leur menace contradictoire ; les espérances comme les reflets de leurs victoires, et la présence de leurs échecs. Si les forces de l'une se dressent contre les forces de l'autre, l'âme ne lutte jamais que contre elle-même” (*Les trois matières, op. cit.*, p. 150).

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

interiore? In effetti non è forse un tale riequilibrio contraddittoriale un'apertura cognitiva alla vita, un ricentrimento interiorizzante dell'esistenza sull'Essere?

E' questo un esempio del possibile riavvicinamento permesso dall'intelligenza contraddittoriale tra razionalità scientifica e Tradizione²³⁴. In effetti, concepire il mito come “una concettualizzazione sensibile, un concetto figurativo e il concetto [come] un mito astratto”²³⁵, significa riconoscere una potenzialità cognitiva del discorso mitico nell'economia dello *sforzo di comprensione* del reale. Simboli e miti ritrovano così legittimità e diritto di cittadinanza nella cittadella della conoscenza contraddittoriale; ad essi è finalmente riconosciuto un valore cognitivo ed euristico capace di stimolare ed integrare il sapere estensivizzante della ragione astratta e lineare. L'intelligenza contraddittoriale si apre così all'ermeneutica dell'arte e dei testi sacri intesi come fonte e strumento d'approfondimento cognitivo della realtà.

Per Lupasco, in effetti, il discorso possiede, all'origine, uno statuto mitico-estetico: esso è un “mito sonoro”, una realtà verbale contraddittoria, alla volta soggettiva ed oggettiva “o piuttosto, tra il soggetto e l'oggetto, interiore in qualche sorta ai due”²³⁶, di cui il processo di significazione opera una trascendenza non-contraddittoria, sia verso l'estensione del concetto, sia verso la sua componente in intensione, generando il linguaggio etico o dell'azione utilitaria, come più in là quello scientifico²³⁷. “Il discorso estetico... sarà così trasceso sia da un discorso razionale, sia da un discorso irrazionale, vale a dire, sia da un divenire linguistico ove l'identità, l'estensione e la sintesi predominano, sia da un divenire linguistico ove sono la diversità, la comprensione o l'intensione e l'analisi a prevalere. Due discorsi cognitivi o di trascendenza, inversi l'uno dell'altro, che costituiscono così la disgiunzione relativa della congiunzione contraddittoria del discorso estetico o d'immanenza”²³⁸. Si delinea qui, ai nostri occhi, anche la possibilità di un'ermeneutica contraddittoriale. Un'ermeneutica di questo tipo dovrà non solo tenere presente le due possibili direzioni di trascendenza significativa del discorso mitico o estetico, ma dovrà anche essere capace di tenerle assieme, di concepirle contemporaneamente e contraddittorialmente: l'esegesi razionale d'identità (tecnico/letterale/figurativa) dovrà “collaborare” con l'interpretazione di diversificazione

²³⁴ Intendiamo qui con “tradizione” il complesso delle conoscenze considerate dalla razionalità scientifica come “non razionali”, tra le quali tradizione mitica e simbolica, religioni e spiritualità. Si consideri a proposito la seguente dichiarazione di Lupasco: “la Tradition arrive à des conclusions auxquelles j'arrive personnellement par des trajets extrêmement complexes et longs. C'est une vérification d'une prise de conscience de la conscience du monde par la Tradition” (*L'homme et ses trois éthiques*, op. cit., p. 185).

²³⁵ “On peut dire, en effet, que le mythe est une conceptualisation sensible, un concept figuratif et le concept, un mythe abstrait” (*Les trois matières*, op. cit., pp. 91-92).

²³⁶ “...le mythe est à la fois subjectif et objectif, ou plutôt, entre le sujet et l'objet, *intérieur* en quelque sorte aux deux (...) le discours est, tout d'abord, un mythe sonore” (*Logique et contradiction*, op. cit., p. 173).

²³⁷ “Comme tout mythe, le mythe verbal, la métaphore pure, c'est-à-dire la contradiction et le mystère linguistiques, acquièrent ainsi un sens, s'orientent vers une *signification* : et ce qu'ils signifient de plus en plus...ce sera précisément soit l'extension, soit la compréhension ou intension du concept. Le mythe sonore ou fiction esthétique de la parole aura ses transcendances sonores : la contradiction du signe parlé aura ses résolutions, ses non-contradictions, et ce sera le langage éthique ou de l'action utilitaire et, plus loin, le langage cognitif et scientifique” (*ivi*, p. 176).

²³⁸ “Le discours esthétique...sera ainsi transcendé (relativement, bien entendu) par un discours rationnel, soit par un discours irrationnel, c'est-à-dire soit par un devenir linguistique où l'identité, l'extension et la synthèse prédominent, soit par un devenir linguistique où c'est la diversité, la compréhension ou intension et l'analyse qui l'emportent. Deux discours cognitifs ou de transcendance, inverses l'un de l'autre, constituant ainsi la disjonction relative de la conjonction contradictoire du discours esthétiques ou d'immanence” (*ibidem*).

“irrazionale” (simbolico/allegorico/allusiva), per risalire al loro “terzo incluso”, per aprirsi, in altre parole, alla dimensione “ontonomica” (archetipale) del discorso sacro, mitico od estetico²³⁹.

Quest'ultimo tipo d'ermeneutica si fonda, in effetti, su una ritrovata e rinnovata idea di metafisica, una metafisica che, grazie alla nozione di potenzialità T e di terzo incluso, riassorbe e supera l'opposizione binaria trascendenza-immanenza così come il dualismo cartesiano corpo-spirito, senza però predicare alcun immanentismo panteistico, quanto invece disegnando una sorta di “terra di mezzo” fatta di semi-potenzialità contraddittorie aperte alla presenza a-logica dell'essere. Bisogna sottolineare, in primo luogo, che non si tratta affatto di concepire la nozione di potenzialità come un'entità statica, astratta ed immateriale, una sorta d'essenza dai vaghi tratti neoplatonici – al contrario, la potenzialità è per Lupasco uno stato energetico fisico, concettualizzabile e misurabile²⁴⁰ – quanto invece di suggerirne la particolare declinazione T, configurazione logico-energetica che la rende capace di avvicinare l'alogicità di una *trascendenza immanente*. Tale nuova possibilità interpretativa – non del tutto matura ed esplicita, è vero, nel pensiero lupaschiano, eppure perfettamente inclusa nella sua economia logica – procede dal particolare incontro tra la nozione di potenzialità e quella di terzo incluso. La potenzialità in T non è difatti riducibile all'accezione semplice di potenzialità: interpretabile come un conflitto di due semi-potenzialità contraddittorie (d'omogeneità ed eterogeneità) in equilibrio conflittuale simmetrico, essa apre un altro *livello di realtà e di ragione* (come il *quanto* visto in rapporto alla sua disgiunzione corpuscolare ed ondulatoria)²⁴¹, essa inaugura dunque una nuova categoria concettuale che – come spiega l'autore – ospita una dimensione ineffabile, un'esperienza qualitativa o affettiva, un'apertura sul mistero. La particolare formulazione logica datale da Lupasco (lo stato T) sfiora in effetti l'indicibilità; ciò nonostante, è grazie a questo slancio agli estremi della concepibilità che la ragione può intavolare il proprio auto-superamento e cogliere a-razionalmente l'aldilà del proprio margine.

Lupasco stesso è cosciente di questa nuova sfida: ai suoi occhi, la logica del contraddittorio sembra infatti esigere la costituzione di una nuova metafisica che “al posto di servire, in ultima istanza, una logica immanente, possa [invece] emanciparsene e costruirsi su essa”²⁴². Orbene, la lettura che l'autore dà della relazione tra archetipo e mito, nonostante non sviluppata dettagliatamente, suggerisce un tale approfondimento concettuale²⁴³. Secondo tale visione il mito

²³⁹ Questa duplice trascendenza interpretativa non può non far pensare al binomio *tafsîr* (commento, interpretazione scritturale, esegesi letterale-linguistica) e *ta'wîl / ishâra* (interpretazione “esoterica” / allusione iniziatica) riscontrabile nell'interpretazione coranica (anche se l'etimologia di *ta'wîl* richiamerebbe piuttosto a quella che qui definiamo come “interpretazione contraddittoriale”), (ritorneremo più dettagliatamente e precisamente sulla questione nella parte III).

²⁴⁰ La potenzialità è concepita come “une possibilité orientée et dynamique incluse dans l'énergie elle-même” (*Du rêve, de la mathématique et de la mort*, Christian Bourgois Editeur, Paris, 1971, p. 177); nozione che si distingue da quella di semplice possibile: “une structure potentielle n'est pas seulement une structure possible. Elle existe réellement comme telle” (*Qu'est-ce qu'une structure ?*, Christian Bourgois Editeur, Paris, 1967, pp. 63-64). L'autore approfondisce la nozione di potenzialità in modo particolare in quest'ultima opera.

²⁴¹ La nozione di “livelli di realtà e di ragione” come nozione conseguente a quella di terzo incluso è stata formulata per primo dal fisico Basarab Nicolescu (cfr. *La transdisciplinarité - manifeste*, Rocher, Monaco, 1996).

²⁴² “Cette nouvelle logique oblige à repenser les problèmes métaphysique, et ceux mêmes qui la concernent. Son origine, son moteur intime, sa signification profonde, etc., autant de thèmes qui exigent une métaphysique nouvelle, si tant est qu'elle soit possible, si tant est qu'une métaphysique, au lieu de servir, en dernier ressort, une logique immanente, puisse s'en émanciper et s'édifier sur elle” (*Le principe d'antagonisme...*, op. cit., p. 135).

²⁴³ “L'archétype, sur lequel Jung a tellement insisté pour y saisir, à juste titre, l'âme même, témoigne, logiquement parlant, de l'état de contradiction que provoque la coexistence de l'homogénéité et de l'hétérogénéité. Aussi, ne considérons-nous pas que la psyché, des peuples dits primitifs comme des peuples civilisés, crée le mythe pour fuir

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

rappresenterebbe il “conflitto” contraddittorio tra “l'identità trascendente dell'universalità e dell'invarianza dell'archetipo e la temporalità eterogeneizzante del dato concreto ove esso s'incarna”. Tuttavia, bisogna riconoscerlo, l'identità *trascendente* dell'archetipo non può essere autonoma dalla concrezione temporale in conflitto con la quale si costituisce: si tratta di un'identità allo stato T che forma un tutt'uno contraddittoriale con la forma eterogenea della sua concrezione (anch'essa parimenti allo stato T). Detto in altre parole: l'universalità dell'archetipo non può avere carattere idealmente “estensivo” (come vorrebbe un certo approccio di tipo platonico), giacché questo significherebbe misconoscere lo stato d'implicazione contraddittoriale che non permette lui di sbilanciarsi logicamente sul polo estensivo e assoluto dell'idealità astratta; sarà piuttosto la sua espressione segnica – potenzializzazione cognitiva derivante dalla sua attualizzazione concreta specifica – ad assumere un'*estensione* (rappresentativa), che essa sia di carattere figurativo, come nel caso del simbolismo (sacro, onirico), o di carattere narrativo come nel caso della narrazione mitica (ritorneremo sulla questione nella parte III utilizzando categorie interpretative desunte dal pensiero panikkariano).

La nuova metafisica che prospetta la logica d'antagonismo (benché certo il termine stesso “metafisica” risulti oramai inadeguato a definirla) si fonda quindi sul riconoscimento di una realtà contraddittoriale che è puramente *a-logica*, una realtà che è un'esperienza *in sé* ineffabile: è l'*esperienza mitica*, l'esperienza del *mythos*, ove quest'ultimo è il complesso contraddittoriale dallo statuto *terzo* che penetrando esperienzialmente nell'esistenza si lascia scomporre logicamente in idealizzazione archetipica e concretizzazione segnica²⁴⁴. Si tratta allora di concepire il mito come *terzo incluso* di una tensione contraddittoria tra omogeneo ed eterogeneo, come una realtà ontica che si dona in oscillazione tra universalità e particolarità, e così facendo, riconoscergli un'operatività logica in divenire²⁴⁵. La sua potenzialità in T non è, infatti, interpretabile come una causa finale specifica e predeterminata (tipo quella di una soluzione programmata o di un ideale), ma prende piuttosto l'aspetto e il ruolo di una *funzione trasformatrice* senza alcuna prefigurazione logica della trasformazione avveniente²⁴⁶. Il mito potrebbe infatti considerarsi come un complesso di semi-causalità efficienti e finali, d'identità e diversificazione accoppiate contraddittoriamente, complesso aperto però al suo interno alla sfera di libertà ed incondizionalità. *Un terzo tipo di*

l'historique et pénétrer dans l'intemporel, l'éternel, la communion du même ; elle l'engendre comme une émanation irrésistible de sa constitution même en tant précisément que *conflit entre cette identité transcendante de l'universalité et de l'invariance de l'archétype et la temporalité hétérogénéisante de la donnée concrète où il s'incarne*. C'est dans cette coexistence contradictoire que se trouve *la réalité et la nécessité psychiques du mythe* [il corsivo è mio]” (*Les trois matières*, *op. cit.*, pp. 89-90)

²⁴⁴ Il termine “metafisica” risulta inappropriato perché il prefisso *meta* indica una trascendenza dalla fisicità e dunque dal logico, quando invece la realtà del mito corrisponde piuttosto a quella immanenza contraddittoria che fonda l'esistenza stessa. Ciò nonostante, anche il termine “immanenza” risulta inappropriato quando applicato al mito, in quanto esso non risiede tanto all'interno dell'esistenzialità logica (che essendo di altra natura non lo potrebbe contenere), ma piuttosto in essa penetra come esperienza a-logica attraverso lo stato T.

²⁴⁵ “Un système...ne peut exister s'il ne comporte pas aussi les propriétés contradictoires de l'homogénéité et de l'hétérogénéité. Un système donc qui se réactualise ou se réactualiserait serait le même et pourtant toujours différent, de par ses dynamismes antagonistes dans un continuel devenir” (*Du rêve, de la mathématique...*, *op. cit.*, p. 196).

²⁴⁶ Se la potenzialità è finalità ed insieme coscienza “interessata” all'ottenimento di tale finalità (d'identità o diversificazione), la semi-potenzialità è invece una coscienza della coscienza e dunque una finalità contraddittoria, fine a se stessa, tesa alla sua particolare costituzione dinamica a-razionale ed a-formale, disinteressata dell'omogeneità come dell'eterogeneità.: “Une conscience de la conscience ne peut être que « désintéressée », car c'est la conscience qui est « intéressée »” (*Logique et contradiction*, *op. cit.*, p. 171).

teleologia a-causale dunque: né causa meccanica né condizionamento irrazionale, né finalità trascendente d'identità né finalità assoluta d'eterogeneizzazione, eppure le une e le altre: una sorta d'antagonismo d'organizzazione strutturante tra causalità e caso operante “liberamente” attraverso componenti esperienziali (qualitativo-affettive) “senza conoscenza logica possibile”²⁴⁷.

L'esperienza mitica si darà così in concomitanza con configurazioni particolarmente energetiche che aprono nuove possibilità operativo-cognitive nel reale. La stessa evoluzione biologica, sulla cui organizzazione complessa è emersa e si è costituita la coscienza umana, potrebbe allora rispondere a una tale tensione semi-teleologica libera e a-deterministica. Ci domanderemo: è possibile allora concepire l'operatività mitica come alla base stessa di alcuni fenomeni d'auto-organizzazione e d'emergenza²⁴⁸? La domanda appare legittima, vista la particolare ed enigmatica organizzazione tra caso e determinazione che sembra reggere il loro divenire sistematizzante. La dimensione spazio-temporale dell'attività creativa del *mythos* è, in effetti, la non-temporalità o *trans*-temporalità in T: nello stato logico-energetico di semi-attualizzazioni e semi-potenzialità antagoniste e simmetriche la causalità meccanico-determinista si scontra e interagisce con l'indeterminismo e il caso assoluto aprendo a spazi di libertà a-causali. E' forse allora lo stato T capace di rendere logicamente conto del significativo emergere di quelle particolari coincidenze nella forma delle leggi fisiche e nei valori delle costanti di natura che hanno permesso alla vita e all'intelligenza di venire alla luce (*principio antropico*; vedi cap. III.1.8)? La proposta esplicativa di un *terzo tipo* di leggi che “consiste nella correzione delle fluttuazioni aleatorie tramite delle coincidenze significative, di eventi connessi in modo a-causale” – pacatamente ipotizzata dal premio nobel per la fisica Wolfgang Pauli in un suo scritto poco conosciuto – potrebbe qui trovare una possibile legittimazione²⁴⁹.

Ciò che l'apparato interpretativo della logica di Lupasco permette di affermare è che l'esperienza ontica del mito, manifestandosi nella durata del presente puro, rende potenzialmente esperibile una sorta di *terza memoria* che potremmo definire transtemporale ed *ontonomica* (dell'ordine [*nomos*] dell'essere). Così come vi sono due memorie contraddittorie, dovrà esserci, infatti, logicamente, una terza memoria ove l'omogeneità e la diversificazione si equilibrano in T in una sorta di spazio-tempo non-locale (vedi *supra*). Se questa possibilità è confermata sperimentalmente dai fenomeni quantistici di *entanglement*²⁵⁰, perché non dovrebbe avere un significato anche per altri sistemi

²⁴⁷ “...une causalité spécifique et singulière que j'ai appelée *saltatoire*, car elle se présente comme un saut d'un ordre affectif et ontologique à un ordre existentiel et non-ontologique ; sans lien logique, ni de contradiction ni de non-contradiction, sans connaissance donc logique possible” (*Psychisme et sociologie, op. cit.*, p. 93).

²⁴⁸ Intendiamo qui e successivamente per “fenomeni d'emergenza” quelle concretizzazioni sistemiche che esibiscono proprietà inspiegabili ed assenti a livello delle parti componenti; concetto particolarmente importante nelle teorie d'auto-poiesi del vivente (cfr. F. Varela-H. Maturana; torneremo sulla questione nella parte III).

²⁴⁹ *La Lezione di piano. Una fantasia attiva sull'inconscio* in Wolfgang Pauli, *Psiche e natura*, Adelphi, Milano, 2006, p. 166.

²⁵⁰ Il fenomeno della non-separabilità quantistica (*entanglement*) manifesta l'esistenza di una particolare memoria di correlazione tra due particelle quantistiche, una memoria che non ha localizzazione, che non dipende dallo spazio né dal tempo. E' la memoria della loro correlazione antagonista (il fatto di costituire una sistematizzazione ad equilibrio simmetrico antagonista, come, per esempio, un sistema di due particelle a spin opposti) che si mantiene fuori dal tempo e dallo spazio, una memoria al contempo d'identità e diversificazione: essa farà in modo di mantenere l'identità nella diversificazione (a seguito, infatti, di un cambiamento del valore dello spin di una delle due particelle correlate, l'altra varierà simmetricamente acquisendo un valore opposto) e di mantenere la diversificazione nell'identità (seppur venga mantenuta infatti tale correlazione d'identità contraddittoria il cambiamento di valore non è prevedibile, ma quantisticamente a-determinato).

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

contraddittoriali? La memoria in T permetterebbe, allora, un ricordo “speciale”, quello dell'origine stessa dei divenire logici antagonisti, quello della loro implicazione contraddittoria; si tratterebbe di un *terzo ricordo*, un ricordo d'identità ed eterogeneità, ovvero un ricordo che si rinnova, che “si ritrova creativamente” nella propria singolarità solo nel recuperare una particolare esperienza a-logica: il ricordo della *materia-sorgente* caratterizzata dalla risonanza in essa dell'*essere*. La funzione creativa del mito coinciderebbe così con l'apertura ad un'enigmatica *memoria-avvenire*, a una conoscenza a-logica primordiale creatrice di novità.

La coscienza della coscienza che si apre enigmaticamente su questa memoria ontonomica è – secondo la logica dell'energia di Lupasco – un momento logico *appartenente* potenzialmente a *qualsivoglia divenire*: “...dato che nel movimento delle attualizzazioni e delle potenzializzazioni, si passa sempre attraverso lo stato T, seppur solo per dei brevi istanti, possiamo concludere che c'è sempre, in qualsivoglia fenomeno, una coscienza della coscienza e dell'incoscienza”²⁵¹. Sarà forse questa la ragione nascosta delle enigmatiche sincronicità a-causali studiate da C. G. Jung?²⁵² Ci pare eccessivo affermare, in base a questo, la presenza ubiqua di una “auto-coscienza universale” all'immagine di quella umana, ma forse sì la presenza di un'auto-esperienza a-logica contraddittoriale (indagheremo questa possibilità nella parte III con l'ausilio di strumenti concettuali presi dalla filosofia di A. N. Whitehead) da cui discenderebbe, per organizzazione sistemica, la nostra stessa auto-coscienza: un'esperienza non deterministicamente spiegabile e che, in particolari condizioni favorevoli (di contraddittorialità), prenderebbe il sopravvento sui divenire contraddizionali, dando dunque avvio a dei divenire sistematizzanti con finalità “psichica” – processi a cui potrebbero essere ascritti i fenomeni d'emergenza e d'autoproduzione vivente²⁵³.

Questo tipo di concezione – a cui conducono deduttivamente i postulati logico-energetici della logica d'antagonismo – si rivela radicalmente rivoluzionaria agli occhi di un approccio scientifico classico, ma significativamente in linea con il fondo comune a molte tradizioni spirituali, e perciò stesso intimamente transculturale. La logica tripolare di Lupasco è così capace di generare una metafisica originale alla quale le più recenti scoperte e concezioni scientifiche potrebbero implicitamente condurre. Una tale metafisica – che invero è più una “*trans-fisica*” (nel senso di una trascendenza non completamente estranea all'immanenza logica, ma che la attraversa *esperienzialmente* all'interno del suo esistere) – sembra potersi costruire attraverso un nuovo tipo di “concettualità”, una concettualità *contraddittoriale* capace di aprirsi al mito e di considerare il non-

²⁵¹ “Et comme dans le mouvement des actualisations et des potentialisations, on passe toujours par l'état T, ne serait-ce que durant des brefs instants, nous pouvons conclure qu'il y a toujours, dans n'importe quel phénomène, une conscience de la conscience et de l'inconscience” (*L'homme et ses trois éthiques*, *op.cit.*, p. 38).

²⁵² Cfr. *La sincronicità come principio di nessi acausali* (1952) in *La dinamica dell'inconscio*, Vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino, 2002.

²⁵³ Pauli stesso, nell'immaginarsi delle coincidenze significativa di eventi a-causali alla base dei fenomeni d'emergenza biologica, vi vedeva la misteriosa presenza di una componente “affettiva”; in quel medesimo scritto citato più sopra egli avanzava “l'ipotesi che questo globale presentarsi di coincidenze significative nell'evoluzione biologica indichi la presenza di un fattore psichico che procede di pari passo con esse e che compare su un piano più alto come emozionalità, ovvero eccitazione” (*La Lezione di piano*, *op. cit.*, p. 166). In effetti, questo “fattore psichico” portatore d'affettività non è nient'altro che un germe a-logico potenzialmente presente in qualsivoglia divenire. Lupasco sembra qui convenire con Pauli: “La donnée affective ne serait-elle pas l'énigmatique catalyseur des opérations logiques, donc de l'expérience et de l'existentialité, sans lequel rien ne se passerait et rien n'existerait, bien qu'il demeure toujours ce témoin absurde et cet agent étranger, dont la nature ne porte aucune trace des actions, effets et relations de ce qu'il catalyse ?” (*Logique et contradiction*, *op. cit.*, pp. 207-208)

concettualizzabile (presentandosi dunque come aggiornamento oltremoderno di un approccio apofatico e per paradossi comune a molte culture o civiltà, aliene e lontane tra loro).

E' tuttavia necessario fare un passo indietro per tentare di capire più esattamente come accedere alla produzione di questa nuova concettualità. Avevamo visto che l'esperienza estetica e contemplativa – controbilanciando una razionalità eccessivamente sbilanciata sull'estensivo – portava al recupero di un approccio cognitivo d'intensione, ossia a quell'aspetto dell'intelligenza che, non solo si apre all'intuizione, ma anche a una lettura significativa del reale operata attraverso la valorizzazione del “particolare” e del “non-identico” delle cose e dei fenomeni. D'altra parte, un tale riequilibrio cognitivo, non si attardava tanto sulla cognizione d'intensione, ma ne faceva uso per centrarsi sull'asse T del divenire “quantico”. In tal senso, il “momento estetico” – aprendosi all'universalità mitica – si configurava già come un primo abbozzo (intensivo) donante accesso a quell'*essere* che attraversa le cose: “...lo stato estetico è uno stato mitico e uno stato di mistero, a causa della sua stessa essenza logica. Inversamente, ogni stato mitico è uno stato estetico e ogni mistero è un mito”²⁵⁴. Si tratta di un momento ineludibile del Logico, necessario al suo dinamismo, poiché inerente alla sua struttura e al suo stesso meccanismo²⁵⁵. A livello psichico, tale momento – aprendosi a-razionalmente all'a-logicità dell'essere – si può presentare anche come svelamento di un “terzo senso”: non più una spiegazione non-contraddittoria trascendente la “parola” nella sua veste originaria di “mito sonoro”²⁵⁶, ma un senso né sensato né insensato, un senso poetico, o meglio *poietico*, creativo. “Il terzo senso, la terza significazione, è il senso, la significazione della contraddizione, che è una sorta di a-senso, e che si potrebbe anche confondere con il non-senso, giacché, qui, il senso tradizionale classico è tenuto in scacco dal senso irrazionale o non-senso classico”²⁵⁷.

L'aspetto fondamentale, allora, nel significato *terzo* o meta-logico dell'esperienza estetico-mitica è ciò che s'emancipa da entrambe le direzioni logiche antagoniste: l'a-logicità, l'esperienza affettiva e trasformativa che lo sostanzia, un'esperienza capace di “catalizzare” nuovi divenire logici. Lo stesso Lupasco presagisce questo tipo d'interpretazione: “...l'affettività, non avrebbe [allora], in rapporto al logico, una tale significazione metalogica e meta-affettiva alla volta, di genere nuovo, difficilmente concepibile e coincidente con una *significazione catalitica*? Il dato affettivo non

²⁵⁴ “L'état esthétique est un état mythique et un état de mystère, de par son essence logique même. Inversement, tout état mythique est un état esthétique et toute mystère un mythe” (*ivi*, p. 172).

²⁵⁵ “...le phénomène esthétique est...une étape inhérente à la structure et au mécanisme mêmes du logique. Comme il y a toujours, de par son essence même, précisément afin qu'il y ait dynamisme et devenir, retour périodique à la crise, passage par la contradiction quantique...il y a toujours, à quelque degré de développement que se trouve un devenir logique, lieu et instant esthétiques en lui” (*ivi*, p. 170).

²⁵⁶ “Donner un sens, une signification à la parole, c'est l'arracher à la contradiction et énoncer une non-contradiction” (*ivi*, p. 178)

²⁵⁷ “...le troisième sens, la troisième signification est le sens, la signification de la contradiction, qui est une sorte d'*asens* et qu'on pourrait encore confondre avec le non-sens, car, ici, le sens rationnel classique est tenu en échec par le sens irrationnel ou non-sens classique” (*ivi*, p. 207).

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

sarebbe l'enigmatico catalizzatore delle operazioni logiche...?”²⁵⁸ “Sembra che l'affettività apporti l'essere all'energia. Senza che si comprenda, in fin dei conti, perché”²⁵⁹.

A questo punto, però, sorge legittimamente la domanda: in che modo l'esperienza ineffabile dell'affettività mitica può generare nuove configurazioni logiche? In che modo essa produrrà nuove rigorose concettualizzazioni? Il momento estetico-contemplativo, in effetti, sembrerebbe non bastare per muoversi verso un divenire di concettualizzazione radicalmente originale che al contempo sveli un nuovo orizzonte gnoseologico e prasseologico condivisibile transculturalmente. La creatività estetica conduce sì alla contraddizione e all'esperienza a-logica di un essere che vi penetra, ma sempre a partire da un materiale logico culturalmente contraddistinto e disciplinariamente delimitato che essa procura di mettere in tensione contraddittoria (poeticamente, artisticamente, ecc.). Ciò di cui abbiamo bisogno è di un movimento logico che, una volta raggiunta la contraddittorialità, dissolva radicalmente in quell'esperienza sopravveniente dell'essere le proprie categorie culturali-concettuali, e torni a volgersi in maniera vergine verso la disgiunzione contraddizionale produttrice di concettualizzazioni; abbiamo bisogno di un movimento che accolga nella sua specificità al contempo la dissoluzione contraddittoriale e il ritorno alla contraddizionalità produttore di rigorose concettualità.

Orbene, questo momento logico, questo *dinamismo massimamente contraddittorio*, esiste²⁶⁰; è il cuore stesso del Logico e della sua relazione enigmatica con l'Essere: Lupasco lo identifica con *l'esperienza mistica*²⁶¹.

“L'esperienza mistica è un tentativo di ritorno alla contraddizione, un'intensificazione dell'energia di contraddizione, allo stesso tempo che un tentativo di svincolarsene, un'esperienza che orienta verso quel centro d'incondizionalità, da dove procederanno delle serie di condizioni, di causalità e finalità logiche tanto più drastiche, più fresche, più eccezionali”²⁶². Il mistico si colloca in un momento dinamico là ove la coscienza della coscienza si apre all'esperienza dell'Essere sia in attitudine di contemplazione sia in attitudine d'azione, non solo dunque nel movimento che porta alla contraddizione (come nel momento estetico), ma anche – e contemporaneamente – nel dinamismo inverso che dalla contraddizione si dirige alla disgiunzione non-contraddittoria; dinamismo, quest'ultimo, che mette in atto un divenire concettualizzante non-contraddittorio nel quale i due poli (intensivo ed estensivo) sono, dal punto di vista cognitivo, parimenti presenti.

²⁵⁸ “...l'affectivité n'aurait-elle pas, à l'égard du logique, cette signification métalogue et métaaffective à la fois d'un genre nouveau, difficilement concevable et qui serait une signification catalytique ? La donnée affective ne serait-elle pas l'énigmatique catalyseur des opérations logiques, donc de l'expérience et de l'existentialité, sans lequel rien ne se passerait et rien n'existerait, bien qu'il demeure toujours ce témoin absurde et cet agent étranger, dont la nature ne porte aucune trace des actions, effets et relations de ce qu'il catalyse ?” (*ivi*, pp. 207-208).

²⁵⁹ “Il semblerait que l'affectivité apporte l'être à l'énergie. Sans que l'on comprenne, en fin de compte, pourquoi” (*Du rêve, de la mathématique...*, *op. cit.*, p. 278).

²⁶⁰ “Massimamente contraddittorio” perché compagina contraddittoriamente due dinamismi: quello estetico della ricerca della contraddizione e quello etico (come ora vedremo) d'abbandono della contraddizione.

²⁶¹ “[L'expérience mystique] dans sa structure et sa nature complexe, est constitutivement inhérente à la structure et à la nature du logique lui-même, au cœur, pour ainsi dire, et à la source de son dynamisme” (*Logique et contradiction*, *op. cit.*, p. 195).

²⁶² “L'expérience mystique...est un bouleversement profond de toute la complexité des devenirs logiques...puisque'elle est un tentative de retour à la contradiction, une intensification de l'énergie de contradiction, en même temps qu'une tentative de s'en arracher, une intensification de l'énergie de non-contradiction, une expérience donc qui oriente vers ce centre d'inconditionnalité, d'où partiront des séries de conditions, des causalités et finalités logiques d'autant plus violentes, plus fraîches, plus exceptionnelles” (*ivi*, p. 200 [in nota]).

Secondo Lupasco quest'ultimo e secondo dinamismo è un *divenire etico* (di disgiunzione di valori, giudizi, cause, finalità...): “[Il mistico] è combattuto tra la via di un'esperienza contraddittoria e quella di un'esperienza non-contraddittoria. Egli è al contempo un esteta e uno [spirito] etico; in lui, l'estetico e l'etico si combattono e lacerano a vicenda (...). Il mistico è la coesistenza incompatibile e la lotta dell'estetica e dell'etica”²⁶³.

L'*etica* rappresenta, secondo l'autore, l'inaugurazione del dinamismo di disgiunzione e concettualizzazione non contraddittoria, il momento iniziale di abbandono della contraddizione, laddove la coscienza della coscienza “appercepisce i due valori contraddittori ed antagonisti del logico puro, sotto l'aspetto di due principi che si disputano l'azione verso la quale essa si si dirige (...) [valori] che riceveranno la qualificazione di bene e male, il primo come nome del principio che l'azione attualizzerà, il secondo come nome del principio che verrà, per questo stesso fatto, respinto e potenzializzato”²⁶⁴. L'autore riconosce nell'etica un dinamismo di disgiunzione contraddizionale che precede il dinamismo della produzione prima filosofica e poi scientifica²⁶⁵. Questa constatazione appare ai nostri occhi un dato fondamentale per comprendere la modalità con la quale, a partire dall'assunzione del momento mistico, può prodursi una nuova concettualità gnoseologica. Secondo la dinamica qui presentata, non potrà esserci infatti elaborazione di una nuova concettualità se non attraverso lo slancio disegnato da un'etica (e di un'etica che si definisce prima di tutto a partire da un'esperienza reale del Sacro).

Questa “esperienza mistica” inscritta nel Logico non è da intendersi come una condizione inaccessibile, come uno stato eccentrico oscillante tra un'illuminazione per pochi privilegiati e un'aberrazione patologica della psiche; essa è “l'esperienza di quell'abisso insondabile che separa il logico dall'affettivo (...) –, esperienza che nondimeno ci attraversa ad ogni istante, benché

²⁶³ “[Le mystique] s'écartèle entre la voie d'une expérience contradictoire et celle d'une expérience non-contradictoire. Il est à la fois un esthéticien et un éthicien ; en lui, l'esthétique et l'éthique se combattent et s'entredéchirent (...). Le mystique est la coexistence incompatible et la lutte de l'esthétique et de l'éthique. De là, chez le mystique, les débats, les solitudes actives et les activités solitaires, les lucidités silencieuses et les tentations, l'action sollicitante qui entoure un doute toujours actif, de là à la fois cet enfoncement dans le monde et en soi-même, c'est-à-dire dans la transcendance, et cet arrachement et au monde et à soi-même, c'est-à-dire cet enfoncement dans l'immanence ou contradiction du symbole pur, du mythe, de là cette aspiration à la connaissance de la connaissance, qui arrête et épuise la connaissance, en même temps qu'à la pure connaissance, qui arrête et épuise la connaissance de la connaissance” (*ivi*, pp. 188-189).

²⁶⁴ “...étant donné cette situation de l'éthique sur la trajectoire d'un devenir de non-contradiction, elle est dans le champ de la cognition de la cognition, qui lui fournit la connaissance de la connaissance, en même temps, et par là même, que l'aperception des deux valeurs contradictoires et antagonistes du logique pur, sous l'aspect de deux principes se disputant l'action vers laquelle elle s'élançe. C'est pourquoi l'éthique est manifestement, et au regard même du complexe logique dont elle est le siège, *bivalente*. Cependant, cette situation même, qu'elle tente de fuir, fait que ce vers quoi elle tend n'est pas une connaissance mais une action (...). Et, d'autre part, cette situation logique de l'éthique, tendue vers cette action, fait que les deux principes antagonistes sont déjà colorés par cette action et revêtent, dès lors, les valeurs qui portent déjà l'empreinte du choix, de la disjonction logique opérée par la transcendance de la contradiction que l'action va entreprendre. Aussi, les deux principes antagonistes vont-ils recevoir les qualificatifs du bien et du mal, celui-là étant le nom du principe que l'action va actualiser, celui-ci le nom du principe qui va être, de ce fait, refoulé et virtualisé [potentialisé]” (*ivi*, p. 150).

²⁶⁵ “Telle se dessine la logique pure de l'action et de l'éthique. On le voit, c'est la logique même de la science, mais pour ainsi dire ébauchée seulement, à sa naissance. Logique pure de la naissance de la science qui engendre la science en dépassant ce stade et en supprimant, par là même, l'éthique. (...) La connaissance proprement dite étant une non-contradiction philosophique et, plus loin, scientifique plus ou moins bien réussie, c'est pourquoi, elle prend, d'ailleurs, l'aspect de la philosophie et, plus loin, de la science, autrement dit, la connaissance proprement dite étant une action si réussie qu'elle ne se présente plus comme une action, mais comme une connaissance” (*ivi*, pp. 107 e 150).

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

velocemente soffocata sotto il vasto e possente dispiegamento del destino dinamico del logico puro²⁶⁶. L'abisso di cui parla Lupasco è quella lacerazione, quella separazione ed apertura tra Essere ed esistenza che si dona come mutua tensione di ricongiungimento, come vocazione e chiamata reciproca, non conoscibile logicamente, ma esperibile a-logicamente: “sembra che un appello sgorga dal logico verso l'affettivo o da questo verso il primo o ancora, reciprocamente dall'uno all'altro. Appello che tuttavia non è conoscibile e nemmeno concepibile, poiché il logico non conosce che se stesso, in quanto logico, come ben sappiamo. Appello che tantomeno è inconoscibile, poiché, come parimenti sappiamo, l'inconoscibile è un fenomeno funzionalmente logico, perché il logico può solamente alla volta conoscersi ed ignorarsi. L'affettività, lo si ricordi, non è né conosciuta né sconosciuta, né conoscibile né inconoscibile, né cosciente né incosciente”²⁶⁷.

L'onticità affettiva qui considerata dall'autore non è l'affettività che si presenta per *segnalare* una sregolazione del sistema psico-fisico (e dei suoi equilibri logico-esistenziali), ma di tutt'altro tipo di esperienza si tratta; è quell'esperienza ove l'a-logicità giunge al suo culmine: l'esperienza assoluta dell'amore²⁶⁸.

²⁶⁶ “Et ne peut-on pas considérer que si l'expérience mystique est l'expérience par excellence de cet abîme insondable qui sépare le logique de l'affectif, si, de la sorte, elle est l'expérience même de l'abîme – car il n'en est peut-être pas d'autre –, expérience qui nous traverse pourtant à chaque instant, bien que vite étouffée sous le vaste et puissant déploiement de la destinée dynamique du logique pur, ne peut-on pas considérer, disons-nous, que, loin de jeter un pont sur cet abîme, elle le creuse plutôt davantage encore? [il corsivo è mio]” (*Logique et contradiction, op. cit.*, p. 202).

²⁶⁷ “...il semble qu'un appel jaillisse du logique vers l'affectif ou de celui-ci vers celui-là ou encore, réciproquement, de l'un à l'autre. Appel qui n'est toutefois pas connaissable ni même concevable, puisque le logique ne connaît que lui-même, en tant que logique, comme nous le savons. Appel qui n'est pas davantage inconoscibile, puisque, comme nous le savons encore, l'inconoscibile est un phénomène fonctionnel logique, puisque le logique peut seul à la fois se connaître et s'ignorer. L'affettività, on se rappelle, n'est ni connue ni inconnue, ni connaissable ni inconoscibile, ni cosciente ni incosciente” (*ivi*, p. 196).

²⁶⁸ “Mais il est un lieu de cette expérience où il atteint à son comble, et c'est celui du phénomène mystique, c'est-à-dire de l'amour même” (*ivi*, p. 186). L'approfondito studio che l'autore porta nelle sue opere sul tema dell'affettività non potrebbe qui essere riassunto. Ci limiteremo ad evidenziare la principale differenza che – a partire dalle varie analisi dedicate alla questione – sembra dover essere riconosciuta tra l'affettività detta *organica* e quella nominata invece *morale*, specifica dello stato T e che giunge al suo culmine nell'amore puro (quello del mistico); la seconda oltre ad essere *ontica* potremmo dire è anche *ontonomica* (cfr. cap. III.1). Nel primo caso si tratta di un'affettività che si manifesta in seguito a un disequilibrio non-contraddittorio del sistema biologico o neuropsichico, essa prende connotazioni *segnaletiche* tese a suscitare una contro-azione capace di riequilibrare il sistema colpito. “La signalisation affective est une véritable cybernétique affective puisque l'état affectif signale un dérèglement du système biologique comme du système neuropsychique et qu'il est destiné à déclencher une contre-action...” (*L'homme et ses trois éthiques, op. cit.*, p. 45). L'affettività *organica dolorosa* emerge dunque allorquando una dinamica non-contraddittoria (per esempio, d'omogeneizzazione) colpisce, perturba ed altera l'antagonismo dissimetrico dell'organismo vivente (il sistema biologico a predominanza dissimetrica d'eterogeneità) instaurando una temporanea variazione della specifica configurazione logica (dunque una temporanea “para-dinamica” contraddittoria). La sua “funzione” è quindi quella di far scattare o suggerire un dinamismo di ritorno allo stato “normale”. “L'affectivité s'introduit dans le système biologique qui est dans un état de *manque*...qui veut dire altération de l'équilibre dissymétrique (...) [le] retour au fonctionnement normal des actualisations s'accompagnera d'une affectivité agréable” (*L'énergie et la matière psychique, op. cit.*, pp. 256 e 273). Si tratta di un'affettività che scompare e *consuma* la propria natura ontica nell'accompagnare una dinamica sistemica di tipo non-contraddittorio, senza sviluppare dunque alcuna dialettica psichica interiorizzante. Tutti i divenire logici non-contraddittori, in effetti, compresi i due meccanismi cognitivi analizzati nei capitoli precedenti, dal momento che consumano e rifuggono l'affettività, si può dire che fuggano, in definitiva, l'essere stesso. “La cognition classique, au fur et à mesure qu'elle devient davantage l'expression d'un devenir plus développé et plus sûr de non-contradiction inductive, c'est-à-dire qu'elle devient davantage *science*, s'appauvrit d'affectivité. Pour en être rigoureusement dénuée dans l'accomplissement de ses aspirations impossibles. (...) La logique inverse de la logique classique, la logique négative, moteur implicite de l'empirisme et de tant des philosophies et de métaphysiques de la diversité irrationnelle...est elle-même le moyen d'une fuite de l'affectivité par l'actualisation relative de la deuxième valeur contradictoire du logique. Mais ce devenir, dominé par l'autre, n'a pu atteindre, dans l'expérience humaine, le développement qui fournit la cognition classique : la transcendance de la contradiction est moins poussée, moins forte

“Amore, questa strana fusione quintessenziale della sofferenza e della gioia”. L'esperienza dell'amore di cui parla Lupasco è l'essenza d'ogni amore, l'amore vissuto nel presente assoluto dell'Essere e dell'esperienza mistica²⁶⁹: “Il mistico, egli, in effetti, è un grande amante, un amante totale, il più eccessivo possibile. Ciò che determina logicamente l'amore deve, affinché l'esperienza amorosa divenga mistica, non solo invadere tutta l'esperienza logica, vale a dire tutta l'esistenzialità, ogni divenire che essa genera, ogni suo stadio, ogni sua configurazione statistica, che abbiamo visto, ma ancora mantenersi come tale”²⁷⁰. L'amore mistico è così la contemporanea e a-logica presenza della gioia e del dolore, la gioiosa certezza dell'Essere che mi visita e la sofferenza dell'abisso che da Esso mi separa in quanto io stesso testimone dell'esistenza tutta. Assumere il momento mistico significa, allora, farsi testimoni responsabili della lacerazione di ricongiungimento amorosa tra l'Essere e l'esistenza nel suo complesso. E' questa lacerazione fondamentale – una *separazione onto-logica* –, e non il banale antagonismo logico dell'esistenza, che dona senso a me stesso come persona; giacché, come dice Lupasco, è questo “abisso logico-affettivo, che è la vera lacerazione della nostra persona, e non l'antagonismo contraddittorio della nostra esistenza” – *persona*: “questa sorta di monade logica, dinamica e contraddittoria, e il suo strato d'affettività ontica [a cui] si dovrebbe riservare il termine d'«anima»”²⁷¹. L'anima risulta essere, non un doppio

ici, et c'est alors au stade de la philosophie et de la métaphysique qu'il s'arrête...plus près de la cognition de la cognition. Aussi, l'affectivité est-elle ici plus présente [ma secondo un carattere contraddizionale]” (*Logique et contradiction, op. cit.*, pp. 146-147). Il divenire *contraddittoriale*, che qui analizziamo, si dirige invece verso una comprensione affettiva dell'Essere stesso (inteso come esperienza del Sacro). L'affettività che accompagna questi più sottili stati d'auto-coscienza ontonomica è così suggerita dall'autore: “Si, en sortant le matin de chez moi, je suis frappé par une belle lumière, par tel ensemble coloré, par tels visages, tel tableau, par même le rythme souple et alerte de mes jambes, je suis alors dans la conscience de la conscience, et non plus seulement dans la conscience perceptive et actionnelle. Une affectivité agréable et vivifiante accompagnes ces visions et ces opérations motrices (...) Dans la zone énergétique des états T de mi-actualisation et de mi-potentialisation, où domine le contradictoire, une *affectivité nouvelle* s'introduit – sans que l'on en sache la raison, puisqu'elle échappe aussi bien au rationnel qu'à l'irrationnel, dans sa singularité – une affectivité curieuse et diffuse s'introduit, qu'on appelle morale (...) mélange de douleurs et de plaisirs diffus, qui semble envahir tout l'être humain” [il corsivo è mio] (*Du rêve, de la mathématique...*, *op. cit.*, pp. 220-223). L'affettività ontonomica assume dunque nuove caratteristiche perché induce un approfondimento d'ordine (*nomos*) sull'asse della contraddizione; Lupasco la denomina anche “amore”. La stessa nozione d'affettività piacevole richiederebbe all'analisi lupaschiana questo tipo di precisazione: se da una parte infatti il piacere viene considerato come allontanamento dalla contraddizione (ossia come consumazione dell'affettività dolorosa che colà si presenta), dall'altra parte l'autore stesso sembra riconoscere l'esistenza di un altro tipo di affettività gioiosa che si presenta sull'asse contraddittoriale: “...on recherche le plaisir, ontologique aussi, qui pourtant disparaît vite, s'éteint à son tour, mystérieusement. Que d'efforts pour le susciter, que de recherches naturelles ou artificielles, pour qu'il envahisse notre organisme, notre encéphale (...) permettant à nouveau l'accès à la donnée ontologique qui est celle de l'amour” (*Psychisme et sociologie, op. cit.*, pp. 91-97) “...une toute autre affectivité fait son apparition dans le système psychique, celle de la prise de conscience de certains états de conscience, celle de la conscience de la conscience, qui s'exprime par le verbe aimer – j'aime la mer, la poésie, la musique... – et qui culmine dans le mot : amour, cette étrange fusion quintessencié de la souffrance et de la joie” (*Du rêve, de la mathématique...*, *op. cit.*, p. 221).

²⁶⁹ “L'expérience mystique est l'expérience logique ou existentielle à la fois de la contradiction et de la non-contradiction et la révélation simultanée de l'affectivité douloureuse et de l'affectivité joyeuse” (*ivi*, p. 194)

²⁷⁰ “Le mystique, lui, en effet, est un grand amoureux, un amoureux total, le plus excessif possible. Ce qui détermine logiquement l'amour doit, afin que l'expérience amoureuse devienne mystique, non seulement envahir toute l'expérience logique, c'est-à-dire toute l'existenzialité, tous les devenirs qu'elle engendre, toutes ses étapes, toutes ses configurations statistiques, que nous avons vu, mais encore se maintenir comme tel” (*Logique et contradiction, op. cit.*, p. 192).

²⁷¹ “C'est cet abime logico-affectif qui est la véritable déchirure de notre personne, et non pas l'antagonisme contradictoire de notre existence (...) Ajoutons qu'en appelant du nom de *persona* cette configuration, cette sorte de monade logique, dynamique et contradictoire, et sa couche d'affectivité ontique, c'est à cette couche que devrait être réservée le nom d'« âme », d'âme de cette personne (...) Si l'âme doit signifier le caractère propre, le principe, l'élément singulier, incomparable, rigoureusement spécifique de la personne, en même temps que quelque chose d'absolu,

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

etereo e sottile che si proietta nel mondo ideale dell'eternità come un riflesso del logico, ma una responsabilità personale reale che si misura con la doppia chiamata d'amore tra Essere ed esistenza, quell'esperienza assoluta che dissolve la contrapposizione tra vita e morte: “[Nella] sofferenza e la gioia dette morali, la morte e la vita vi sono sempre amalgamate; in questo modo l'essere umano prende coscienza della coscienza della morte e della coscienza della vita, e, nello stesso tempo, di un *essere*, che l'abita, questa natura ontologica dell'affettività, che è, come da sempre e per sempre. E' in questa lotta della vita e della morte, ad ugual grado d'intensità, che si costituisce l'anima”²⁷².

Riassumiamo ora l'*iter* compiuto su questo momento interiore del logico che ne comanda il rinnovamento, questo Mediterraneo interiore tra Essere ed esistenza che è il momento mistico. Esso compagina, come detto, due dinamismi: il movimento estetico-contemplativo che si volge all'esperienza a-logica, portandola al suo limite – e così facendo dissolve nell'ineffabilità contraddittoriale del concetto puro qualsiasi idea e qualsiasi linguaggio (che sia etico, cognitivo o estetico)²⁷³ –; e contemporaneamente il movimento dell'etica inaugurante un nuovo divenire di disgiunzione contraddizionale conducente infine ad una nuova concettualizzazione. Orbene, questo secondo movimento, non è un semplice ritorno all'esistenza; esso porta con sé come tesoro un'approfondimento nell'abisso dell'a-logico. L'esperienza mistica, come dice Lupasco, “scava” (*creuse*) nell'abisso logico-affettivo²⁷⁴, essa vi penetra, per così dire, verticalmente, assialmente, scavandovi *transfinitamente*²⁷⁵. Se nel momento estetico-contemplativo un previo dinamismo logico era prodotto antagonisticamente per centrarsi sull'asse T e suscitare l'esperienza affettiva, qui, invece, è dall'esperienza a-logica di dissoluzione che procede il dinamismo nel logico: nuova disgiunzione logica risonante al suo interno di quell'esperienza (per questo il carattere di rivelazione e il sentimento d'essere strumento del trascendente provato dal mistico). La concettualità così prodotta è dapprima un concetto contraddittoriale, una *concettualità mitica* che ospita l'esperienza dell'Essere o del Sacro, in seguito si dà come disgiunzione etica, definendo l'azione giusta – azione

d'ontologique, qui se suffise à soi-même, c'est bien l'affectivité personnelle, son *être* qu'elle signifie” (*ivi*, p. 203 [in nota]).

²⁷² “Ce mélange de douleurs et de plaisirs diffus, qui semble envahir tout l'être humain, est la souffrance et la joie dites morales. La mort et la vie y sont toujours amalgamées ; aussi, l'être humain prend-il conscience de la conscience de la mort et de la conscience de la vie, et, en même temps, d'un *être*, qui l'habite, cette nature ontologique de l'affectivité, qui est, comme de tout temps et pour toujours. C'est dans cette lutte de la vie et de la mort, à égal degré d'intensité, que se constitue l'âme” (*Du rêve, de la mathématique...*, *op. cit.*, p. 224).

²⁷³ “...une ineffable expérience (ineffable justement parce qu'elle est en deçà de ce qui engendre le langage, le langage éthique et cognitif, c'est-à-dire non-contradictoire, et le langage esthétique ou contradictoire)” (*Logique et contradiction*, *op. cit.*, p. 190); “L'idée même disparaît et il ne semble plus demeurer qu'un sentiment pur de toute idée, c'est-à-dire une conscience de la conscience pure affectivité, pur amour. C'est même dans cette acception du terme que l'on parle de l'amour. Car l'amour justement, en tant que psychique, est conscient de lui-même (...) L'amour est l'affectivité du concept pur” (*L'énergie et la matière psychique*, *op. cit.*, pp. 261-262)

²⁷⁴ “Et ne peut-on pas considérer que si l'expérience mystique est l'expérience par excellence de cet abime insondable qui sépare le logique de l'affectif, si, de la sorte, elle est l'expérience même de l'abime – car il n'en est peut-être pas d'autre –, expérience qui nous traverse pourtant à chaque instant, bien que vite étouffée sous le vaste et puissant déploiement de la destinée dynamique du logique pur, ne peut-on pas considérer, disons-nous, que, loin de jeter un pont sur cet abime, elle le *creuse* plutôt davantage encore? [il corsivo è mio]” (*Logique et contradiction*, *op. cit.*, p. 202).

²⁷⁵ Il termine *transfinito* indica, per Lupasco, l'idea di un superamento continuo del finito senza possibilità di raggiungere l'infinito nella sua assolutezza; esso è più preciso del termine “indefinito” giacché suggerisce l'idea di una soglia “finita” suscettibile d'essere ulteriormente ampliata. “[L'expérience logique] est *transfinie* : elle dépasse toujours le fini, sans jamais atteindre l'infini ; elle est une trajectoire possible entre l'idéal impossible du fini et l'idéal impossible de l'infini” (*ivi*, p. 32).

che vissuta e attualizzata respinge così un polo del logico nella potenzializzazione, inaugurando infine un divenire di concettualizzazione conoscitiva.

Vede bene Niclescu quando interpreta l'approccio contraddittoriale delineato da Lupasco come l'apertura ad una nuova via “che si situa al cuore della dualità tra mistica e gnosi” (lettura che il nostro autore avvala)²⁷⁶. Il momento mistico disegnato da Lupasco illustra infatti una contemporanea penetrazione sull'asse asintotico della contraddittorialità (cfr. asse centrale della *fig. 2*) ed un ritorno al logico, successivo a tale penetrazione, portatore al suo interno di quell'esperienza mitica. La formalizzazione del ritorno al contraddittoriale procedente dall'ortodialettica contraddittoriale è esplicita in tal senso:

$$(\supset_T) \supset (\bar{\supset}_T) \left\{ \begin{array}{l} [(\supset_T) \supset_A (\bar{\supset}_T)] \supset [(\supset_T) \bar{\supset}_P (\bar{\supset}_T)] \left\{ \begin{array}{l} \dots \\ \dots \\ \dots \end{array} \right. \\ [(\supset_T) \supset_T (\bar{\supset}_T)] \supset [(\supset_T) \bar{\supset}_T (\bar{\supset}_T)] \left\{ \begin{array}{l} \dots \\ \dots \\ \dots \end{array} \right. \\ [(\supset_T) \bar{\supset}_A (\bar{\supset}_T)] \supset [(\supset_T) \supset_P (\bar{\supset}_T)] \left\{ \begin{array}{l} \dots \\ \dots \\ \dots \end{array} \right. \end{array} \right.$$

Fig. 3. Deduzione Contraddittoriale

Sebbene l'approfondimento in questione apra pure la possibilità di un'emancipazione continuamente rinnovata dalla disgiunzione contraddittoriale – qui sopra rappresentabile dall'ortodialettica centrale che si sviluppa transfinitamente (caso dell'esperienza dell'Essere delle religioni meditative di tipo oceanico; cfr. cap. III.1.4) –, la penetrazione in questione può essere in qualsiasi momento deviata verso una paradialettica produttrice di una potenzializzazione conoscitiva per attualizzazione di uno dei due poli logici²⁷⁷. La concettualità mitica generata sull'asse centrale contraddittoriale potrà così essere sviluppata in una conoscenza estensiva (d'universalità) mantenente però al suo interno la coscienza T d'equilibrio con la relatività o particolarità intensiva, e viceversa. Le conseguenze interpretative che tale formalizzazione aiuta a mettere in luce sono dunque fondamentali per legittimare la possibilità d'elaborare un paradigma gnoseologico transculturale continuamente aperto alla complessificazione.

Il momento mistico della logica d'antagonismo contraddittorio ci offre così una precisa *metodologia* per tentare di intraprendere l'elaborazione di un nuovo paradigma transculturale:

²⁷⁶ *Trialogue entre S. Lupasco, S. de Mailly-Nesle e B. Niclescu in L'homme et ses trois éthiques, op. cit., pp.125-126.*

²⁷⁷ Potremmo forse vedervi un possibile percorso d'affinamento o d'ampliamento “discontinuo” dell'auto-coscienza nella direzione di una *consapevolezza* di tipo *ontonomico*? La letteratura mistico-spirituale sembrerebbe confermare tale interpretazione (il motivo del cammino di perfezionamento interiore, per tappe o gradini, è comune, infatti, a molte tradizioni spirituali ed iniziatiche), permettendoci inoltre di leggere nelle paradialettiche concettualizzanti tentativi di concettualizzazioni via via più complesse dell'esperienza interiore.

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

compiere un primo sbilanciamento d'intensione verso la concretezza vissuta, la diversità e la specificità delle culture; beneficiare del ricentrimento contraddittoriale così prodotto per sperimentare l'a-logicità del Mito ed assumere l'esperienza dell'Essere o del Sacro come cuore metodologico stesso dell'elaborazione; accedere così esperienzialmente alla sfera d'incondizionalità creativa per volgersi quindi verso una nuova comprensione concettuale della realtà diretta da una rinnovata elaborazione etica.

Come mostrano queste pagine di riflessione ed analisi delle dinamiche del dispositivo logico immanente all'esistente, tale possibilità risulta fondarsi *in primis* su un'esperienza ineffabile di condivisione affettiva di un Mistero – apertura meravigliata allo Sconosciuto e allo sconosciuto della conoscenza – e, solo in seguito, sulla produzione di una concettualizzazione individuante, produzione accompagnata dalla coscienza dei suoi limiti e relatività (l'intelligenza contraddittoriale, nell'affermare una cosa, conserva infatti la coscienza del giudizio contrario che all'affermazione data si oppone)²⁷⁸. Quello che più precisamente la logica contraddittoriale sembra promettere è la possibilità d'individuare una zona di margine tra visioni distinte e contraddittorie, nella quale queste non solo si mettono in dialogo, ma interagiscono proficuamente all'individuazione di un'universalità aperta e in divenire, universalità che si configura in maniera complessa facendo leva sul gioco delle differenze e dei contrasti piuttosto che su quello delle somiglianze. La proficuità di un tale approccio è evidente non solo per rinnovare il dialogo tra scienze esatte, scienze umane e spiritualità, ma anche per disegnare un nuovo paradigma di dialogo tra le culture. Il cuore di tale nuova metodologia è ovviamente il principio sopra-logico del Terzo incluso, principio che oltre ad inaugurare una nuova razionalità, assicura il superamento di binarismi facili e rigidamente escludenti, permettendo di cogliere l'universalità nella particolarità e la diversità nell'identità.

La produzione concettualizzante contraddittoriale dovrà dunque riavvicinarsi al discorso mitico: essa dovrà ospitare “logicamente” l'indicibile dell'esistenza, l'ineffabile di una realizzazione a venire non ancora compresa razionalmente ma affettivamente presentita o sacramento concepita. Una tale concettualità semi-oggettiva-semi-soggettiva potrebbe essere capace di stimolare divenire creativi ed interpretativi transfiniti e complessificanti che integrano nuovo e antico, innovazione e tradizione²⁷⁹. Ma non solo, l'affettività che innerva l'attitudine contraddittoriale possiede – come risulta evidente nel fenomeno artistico – una forza operativa e trasformativa misconosciuta all'approccio scientifico “classico”: in tal senso potremmo parlare – non senza importanti risonanze spirituali – di una vera e propria “intelligenza del cuore” il cui carattere di forte auto-implicazione

²⁷⁸ Il concetto non può fare a meno di produrre un giudizio non-contraddittorio (positivo o negativo, d'omogeneità o di diversificazione, ecc.), tuttavia, il concetto contraddittoriale si sbilancia su uno dei due valori solo a partire dalla coscienza della verità relativa del giudizio espresso. Esso lascia dunque un margine di ricorso, d'alterazione contraddittoria, che assicura la formazione di un pensiero in divenire, cosciente dei propri limiti di concettualizzazione. I concetti contraddittoriali mantengono infatti al loro interno la coscienza dell'alterazione reciproca tra soggetto ed oggetto (espressa logicamente dallo stato T). Inoltre, pur producendo un giudizio in estensione od intensione sul fenomeno considerato, essi conservano una sorta d'ambiguità interna, un giudizio contraddittorio implicito capace d'assicurare un aggiustamento più dinamico ed aperto alla complessità del reale.

²⁷⁹ “Les semi-sujets et les semi-objets dont nous venons de parler sont non seulement antagonistes et contradictoires entre eux, mais ils sont soumis à un devenir, plutôt ils engendrent un devenir, celui de l'énergie qui n'est jamais et ne peut être jamais finie ni infinie mais justement transfinitie. (...) il y a ainsi toujours du nouveau et de l'ancien ainsi que des réversibilités” (*L'homme et ses trois éthiques, op. cit.*, p. 86).

affettiva rappresenta un potenziale di condivisibilità che può marcare la differenza per quanto riguarda anche l'efficacia della progettualità sociologica.

L'intelligenza contraddittoriale si dota – come abbiamo visto – di un carattere “attivo” (operativo-trasformativo) – *etico*, secondo la terminologia di Lupasco – ontologicamente informato dall'esperienza previa dell'Essere. Nel prossimo capitolo studieremo l'apporto della logica d'antagonismo per quanto riguarda questo tema specifico dell'etica.

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

1.4. L'ETICA DEL TERZO INCLUSO E L'ANIMA SOCIOLOGICA

*Ce qui reste, en somme, à édifier, c'est la socio-dialectique psychique, l'« âme »
des sociétés et finalement des nations, de l'humanité, en tant que société intégrale*
(Stéphane Lupasco, 1978)

L'escursione riflessiva di Lupasco nel campo della sociologia prende principalmente corpo nelle pagine di *Psychisme et sociologie* (1978) e *L'homme et ses trois éthiques* (1986)²⁸⁰. L'enunciazione programmatica dell'autore di un rinnovamento metodologico concernente questo campo, seppur presentata solamente come “indicazione” di una “nuova socio-metodologia cognitiva dei sistemi e strutture delle collettività umane”, mostra immediatamente la postura di rottura e discontinuità di Lupasco rispetto alla linea investigativa classica: “Oggi giorno non è più possibile fare sociologia con dei vecchi strumenti mentali, dei dati scadenti e una logica classica che i fatti del nostro secolo hanno mostrato essere obsoleta (...)”²⁸¹.

Le collettività umane possono essere considerate come sistemi di sistemi psichici a cui si può applicare una metodologia di studio desunta dalla logica d'antagonismo di cui l'autore parla già in *L'expérience microphysique et la pensée humaine* (1941)²⁸². Questo tipo di metodologia, oltre a declinare sociologicamente le nozioni di potenzializzazione e attualizzazione come “coscienza e incoscienza collettive”²⁸³, arricchisce la prospettiva d'analisi utilizzando, come griglia interpretativa, la sistemogenesi dialettica generata dal principio d'antagonismo: una “*dialectometodologia* cognitiva ed operativa”, dunque, che Lupasco non esita a definire “il nuovo metodo di conoscenza del mondo e d'azione sul mondo”²⁸⁴.

²⁸⁰ Un eccellente lavoro di riflessione attorno a quest'ultima opera (e all'opera lupaschiana in generale) è quello di Jacques Chatué, *Épistémologie et Transculturalité. Le paradigme Lupasco*, L'Harmanattan, Paris, 2009.

²⁸¹ « Il n'est plus possible aujourd'hui de faire de la sociologie avec de vieux instrument mentaux, une information de données périmées et une logique classique que les faits de notre siècle ont montré révolue. (...) Il ne s'agit, dans cet ouvrage, d'entreprendre une nouvelle sociologie... mais d'indiquer la nouvelle socio-méthodologie cognitive des systèmes et structures des collectivités humaines, de la manière dont on doit procéder pour se saisir de la dialecto-sociologie ou de la socio-dialectique qui fonde, dirige et organise toute société des hommes, à partir des données expérimentales et théoriques de l'énergie et de sa logique dynamique du contradictoire » (*Psychisme et sociologie*, Casterman, 1978, Paris, pp. 62-69).

²⁸² “La méthode nouvelle consistera donc à rechercher, en présence d'un phénomène quelconque, premièrement, quel est son phénomène contradictoire, et, deuxièmement, dans quelle mesure il le virtualise ou il est virtualisé par lui [il corsivo è nel testo]” (*L'expérience microphysique et la pensée humaine*, PUF, Paris, 1941, p. 286). In effetti, “Le principe de complémentarité contradictoire doit remplacer le principe de non-contradiction, comme fondement de la logique. Devant un phénomène quelconque, il ne s'agira plus de rechercher, comme condition logique de sa possibilité d'existence, si rien le contredit, mais justement ce qui le contredit, quelle est sa face complémentaire contradictoire : la condition logique de son existence, c'est sa contradiction [il corsivo è nel testo]” (*ibidem*).

²⁸³ “Un groupe, quel qu'il soit, en actualisant ses systèmes et ses structures, donne naissance à une subjectivité, à un sujet collectif inconscient [de par la propriété subjectivisant de l'actualisation]... et, donc à une conscience antagoniste et contradictoire sous l'aspect de l'objectivité. Un groupe, une société – quels qu'ils soient – actualisant une attraction centripète, celle-ci deviendra subjective et inconsciente, peuplera l'inconscient, et potentialisera une répulsion centrifuge, qui deviendra une conscience antagoniste et contradictoire objective. Inversement dans le cas opposé. Ce jeu, d'ailleurs toujours alternatif et rythmique...sera inhérent à toute collectivité. Il en va de même de l'homogénéité et de l'hétérogénéité...” (*Psychisme et sociologie, op. cit.*, p. 68)

²⁸⁴ “La méthode nouvelle de connaissance du monde et d'action sur le monde, est plus précisément exprimée par la notion de *dialectometodologie* cognitive et opérationnelle” (*L'univers psychique. Ses dialectiques constitutives et sa*

L'applicazione della dialettica d'antagonismo contraddittorio al campo delle scienze umane, pur segnando una sorta di nuovo capitolo nell'economia di riflessione dell'autore riferibile alle sue ultime opere, risulta necessariamente debitrice di alcune considerazioni logico-filosofiche elaborate in *Logique et contradiction* (1947) e *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie* (1951) – opere la cui attenta ponderazione risulta fondamentale per sviluppare appieno le potenzialità interpretative ed euristiche della “socio-dialettica contraddittoriale”. Prima di affrontare, infatti, la particolare visione “sistemologica” che Lupasco porta sulle società umane, è necessario far luce sulla struttura logico-energetica del “comportamento umano”, sulla “logica stessa dell'azione”, in altre parole, sul ruolo specifico che l'*etica* gioca nell'economia delle dinamiche energetico-logiche, nonché sulle diverse possibili forme che essa può assumere all'interno della logica d'antagonismo contraddittorio. La definizione della potenzialità come una finalità²⁸⁵ – nozione questa che rende possibile parlare di una logica energetica dell'azione – permette, infatti, di stabilire una significativa continuità tra scienza ed etica, connessione che elimina la tradizionale cesura tra “scienze esatte” e investigazione socio-antropologica, inserendo quest'ultima in un analogo quadro “d'esattezza (logica)” raramente riconosciuto alle scienze umane.

Per Lupasco l'*azione* consiste “nell'attualizzare la potenzialità o causa finale, ossia nel fare di ciò che è nell'oggetto ciò che deve essere nel soggetto”²⁸⁶; quest'azione mette in luce un'*etica*, una disgiunzione bipolare di valori, l'uno come obiettivo dell'attualizzazione, l'altro come suo antagonista²⁸⁷. Così concepita, la finalità etica sembra precedere la finalità logico-concettuale; il *vero* e il *falso* sono prima di tutto frutto di un giudizio di valore, ed è l'*etica* che, in primo luogo, afferma o nega il valore in generale. In effetti Lupasco pone l'*etica* all'uscita della contraddizione e all'origine della scienza²⁸⁸ (ossia in una posizione logica di precedenza rispetto a quest'ultima), laddove siamo ancora in presenza di una coscienza della coscienza, vale a dire, una coscienza di due possibili e contraddittorie finalità – coscienza della coscienza eliminata dalla scienza nell'elaborazione della sua oggettività cognitiva forte.

“[L'etica] si trova nel campo della cognizione della cognizione, che ad essa fornisce la conoscenza della conoscenza e la conoscenza della non-conoscenza, allo stesso tempo, e allo stesso modo, che le fornisce l'appercezione dei due valori contraddittori e antagonisti del logico puro, sotto l'aspetto di due principi che si contendono l'azione verso la quale essa tende. E' per questo che l'*etica* è chiaramente... *bivalente*. Tuttavia, questa situazione, che essa cerca di rifuggire, fa sì che ciò verso cui tende non sia una conoscenza ma un'azione (...). D'altra parte, tale situazione logica dell'*etica*, tesa verso tale azione, fa sì che i due principi antagonisti siano già colorati dall'azione in

connaissance de la connaissance, Denoël/Gonthier, Paris, 1979, p. 194).

²⁸⁵ Il concetto è elaborato particolarmente in *Logique et contradiction* (cfr. cap. II.1.1).

²⁸⁶ “L'action consistera donc à actualiser la virtualité ou cause finale, c'est-à-dire à faire de ce qui est dans l'objet ce qui doit être dans le sujet” (*Logique et contradiction*, PUF, Paris, 1947, p. 106).

²⁸⁷ “Lors donc que la valeur de l'objet, comme virtualité idéelle, sera actualisée, c'est-à-dire deviendra la valeur logique du sujet, comme actualité ou vécu, ce qui occupait la place du sujet, ce qui était actuel auparavant, occupera maintenant la place de l'objet, c'est-à-dire sera rejeté dans le virtuel...s'illuminant de la cognitivité idéelle qu'apporte la virtualisation ou objectivisation. Et c'est ainsi que deux valeurs et deux pôles, appelés le *bien* et le *mal*, seront toujours constitutivement présents dans tout e action et dans toute éthique [il corsivo è mio]” (*ivi*, pp. 106-107).

²⁸⁸ “Telle se dessine la logique pure de l'action et de l'éthique. On le voit, c'est la logique même de la science, mais pour ainsi dire ébauchée seulement, à sa naissance. Logique pure de la naissance de la science qui engendre la science en dépassant ce stade et en supprimant, par là même, l'éthique” (*ivi*, p. 107).

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

questione, e assumano, di conseguenza, valori che già portano l'impronta della scelta, della disgiunzione logica (...). Così, i due principi antagonisti ricevono le qualificazioni di bene e di male, il primo come nome del principio che l'azione attualizzerà, il secondo come nome del principio che sarà respinto e potenzializzato²⁸⁹.

La logica d'antagonismo – come ben sappiamo – ha carattere tripolare: essa prevede due principi antagonisti e il loro Terzo incluso; avremo dunque tre possibili etiche che si distinguono a seconda del principio che le comanda. “L'uomo è la sede di queste tre orientazioni etiche che in lui si combattono, e che egli ignora la maggior parte del tempo”²⁹⁰. Agli occhi di Lupasco, tenere presente questi tre possibili comportamenti logico-energetici, è fondamentale per affrontare cognitivamente e operativamente la complessità del reale: “Queste tre etiche devono occupare il pensiero dell'uomo, egli deve esserne cosciente e utilizzarle lungo il corso della propria esistenza e del proprio destino”²⁹¹.

A partire dall'opposizione logica delineata dalla logica d'antagonismo, è possibile allora dedurre, per cominciare, l'esistenza di due etiche inverse e contraddittorie. Una *prima etica* – comandata dalla logica classica – attualizzerà l'affermazione, l'identità, la necessità, l'universalità, la sintesi, la permanenza, il durevole, principi che costituiscono per essa il valore sostanziale e la finalità ultima dell'azione, respingendo e potenzializzando, al contrario, la negazione, la diversità, il contingente, il particolare, il cambiamento, ecc. Il primo insieme di principi riceverà il nome di *bene*, il secondo invece quello di *male*²⁹². Si tratta evidentemente dell'etica binaria dominante, la cui riuscita cognitiva si pone come ideale ultimo della stessa prassi scientifica; un'etica che mira alla coerenza e alla costanza, un'etica conservatrice, moralista e tradizionalista, tendenzialmente propensa

²⁸⁹ “...étant donné cette situation de l'éthique sur la trajectoire d'un devenir de non-contradiction, elle est dans le champ de la cognition de la cognition, qui lui fournit la connaissance de la connaissance, en même temps, et par là même, que l'aperception des deux valeurs contradictoires et antagonistes du logique pur, sous l'aspect de deux principes se disputant l'action vers laquelle elle s'élançe. C'est pourquoi l'éthique est manifestement, et au regard même du complexe logique dont elle est le siège, *bivalente*. Cependant, cette situation même, qu'elle tente de fuir, fait que ce vers quoi elle tend n'est pas une connaissance mais une action (la connaissance proprement dite étant une non-contradiction philosophique et, plus loin, scientifique plus ou moins bien réussie, c'est pourquoi, elle prend, d'ailleurs, l'aspect de la philosophie et, plus loin, de la science, autrement dit, la connaissance proprement dite étant une action si réussie qu'elle ne se présente plus comme une action, mais comme une connaissance). Et, d'autre part, cette situation logique de l'éthique, tendue vers cette action, fait que les deux principes antagonistes sont déjà colorés par cette action et revêtent, dès lors, les valeurs qui portent déjà l'empreinte du choix, de la disjonction logique opérée par la transcendance de la contradiction que l'action va entreprendre. Aussi, les deux principes antagonistes vont-ils recevoir les qualificatifs du bien et du mal, celui-là étant le nom du principe que l'action va actualiser, celui-ci le nom du principe qui va être, de ce fait, refoulé et virtualisé [potentialisé] » (*ivi*, p. 150).

²⁹⁰ “L'homme est justement le siège de ces trois orientations éthiques qui se combattent en lui, et qu'il ignore la plupart du temps” (*L'homme et ses trois éthiques*, Rocher, Monaco, 1986, p. 9).

²⁹¹ “Ces trois éthiques doivent occuper la pensée de l'homme, il lui faut en être conscient et les utiliser au fur et à mesure de son existence, du déroulement de sa destinée” (*ivi*, p. 53).

²⁹² “...ici encore la logique classique va intervenir : l'affirmation, la nécessité et l'universalité, le synthétique, le durable, le permanent, etc., constituant, pour elle, la valeur substantielle, et la négation, la non-identité et ce qu'elles impliquent (le particulier, le contingent, la destruction, la dissolution, le changement, etc.) constituant la valeur accidentelle, la première recevra le nom de *Bien* et la seconde, celui de *Mal*. (...) Il y a ainsi une éthique du bien en tant qu'action devant actualiser l'identité, la nécessité, l'universalité, le permanent, le durable, etc., en refoulant, virtualisant... la non-identité, le contingent, le particulier (l'anarchie égoïste de l'individuel) le changement (comme frivolité cynique ou marque de la mort), etc., en tant que mal” (*Logique et contradiction*, *op. cit.*, pp. 107 e 151).

all'eliminazione della diversità in quanto destabilizzante la stabilità dell'ordine d'estensione – propositi questi perseguiti tramite l'affermazione del divenire sistematico dell'omogeneo²⁹³.

Un *secondo* tipo d'*etica*, a carattere opposto, sarà quella che si potrebbe definire “della negazione e dell'irrazionale”: “...un'etica inversa, ove il valore di negazione e diversità si fregia del titolo di bene, e [ove] sono l'identità e il non-cambiamento che, sinonimi di morte, di pigrizia, di monotonia, d'indigenza vitale, ecc., devono essere respinti in una potenzialità minacciante”²⁹⁴. E' questa un'etica che valorizza il cambiamento, la dissoluzione, il contingente, l'istintivo, il particolare e l'individuale. Agli occhi di un'etica del primo tipo, essa rappresenta un'etica del “male”: troviamo qui tutta una serie di “etiche negative” – ovvero per le quali la tavola dei valori è inversa e capovolta – come le morali empiriste, sensualiste, dionisiache, sataniste, sadiche o nichiliste.

Prima però d'affrontare e illustrare le configurazioni societarie a cui le etiche sopra esposte possono dare luogo – e tratteggiare, con quelle, il particolare ordinamento sociale che invece un'etica del Terzo incluso e potrebbe dare alla luce – è necessario analizzare il rapporto specifico che tali etiche intrattengono con l'affettività, per poter così conoscere le rispettive derive patologiche che possono presentarsi a livello psichico individuale e sociale.

Se l'etica, infatti, si delinea come l'inizio di un dinamismo di disgiunzione logica, è perché essa si costituisce, al contrario dell'estetica, come l'abbozzo di una fuga dalla contraddizione e dall'affettività: “Il pensiero morale possiede, come punto iniziale del proprio slancio, la contraddizione, da cui esso vuole liberarsi, e come speranza, la non-contraddizione. Ma la sua esperienza resta etica in quanto non può raggiungere tale obiettivo, giacché la sua speranza si realizza difficilmente e male”²⁹⁵. Nel tentativo di trascendere la contraddizione e l'affettività dolorosa che essa parimenti veicola, l'etica fugge lo stato T e, con esso, l'esperienza stessa del Sacro. L'etica non può però trascendere del tutto tale stato contraddittorio inerente alla psichicità umana; di fatto mette in moto una dinamica continuamente rinnovata d'allontanamento che le permette di vivere ed esperire passivamente quest'affettività che si ritira sotto forma di piacere²⁹⁶.

Le due etiche vivono in maniera differente questa contemporanea fuga e visita dell'affettività. L'etica omogeneizzante mira al controllo delle emozioni rifuggendo dalle passioni, respingendo la

²⁹³ “C'est l'éthique scientifique du vrai et du faux, l'éthique par là même du bon et du mauvais, étendue à tous les domaines sous nombreuses formes, jusqu'aux religions du bien et du mal. Éthique qui est commandée par la logique de non-contradiction, de l'identité où une chose ne peut être ce qu'elle est et en même temps, dans un même lieu et un même instant, autre chose, et dont le tiers exclu se déduit” (*L'homme et ses trois éthiques*, op. cit., pp. 57-58)

²⁹⁴ “Il peut y avoir et il y a une éthique inverse, où la valeur de négation et de diversité se pare l'auréole du bien, et c'est l'identité et le non-changement qui, synonymes de mort, de paresse, de monotonie, d'indigence spirituelle vitale, etc., doivent être rejetés dans une virtualité [potentialité] toujours menaçante” (*Logique et contradiction*, op. cit., p. 151).

²⁹⁵ “La pensée morale a, comme point initial de son élan, la contradiction, dont elle veut s'arracher, et comme espérance, la non-contradiction. Mais son expérience reste éthique dans la mesure où elle ne peut atteindre à cette fin, où son espérance ne se réalise que difficilement et mal : une actualisation, virtualisant l'antagoniste, n'opère que plus ou moins brièvement, et se virtualise, à son tour, de par une actualisation contradictoire, plus ou moins précaire, à son tour. Aussi l'éthique est-elle le siège des échecs, des « chutes » continues, du péché, et est-elle inconcevable sans eux” (*ivi*, pp. 149-150).

²⁹⁶ “Ce que l'éthique se propose, c'est de s'évader de la contradiction, d'une contradiction *qui commence* et qui est comme pleine de douleur... elle s'évade donc de ce qui seul, dans notre expérience humaine, se donne comme absolu, singulier, substantiel et ontique ; elle fuit donc l'être (...) Mais, durant cette fuite, de l'être est lui donné, de l'affectivité la pénètre, sous forme de volupté et de plaisir, de l'affectivité qui se retire, de l'affectivité qu'elle élimine par les dynamismes de sa propre structure logique” (*ivi*, p. 156).

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

contraddizione come un'irrazionalità minacciante, essa induce a un'occlusione inibitrice dei sentimenti accompagnata da una fredda stereotipazione del comportamento²⁹⁷. L'affettività qui è repressa, omogeneizzata, ridotta a quelle manifestazioni permesse dal modello ideologico di riferimento. Il soggetto si svuota progressivamente d'affettività ontica, divenendo sempre più “un'escrescenza del sistema efferente (operativamente attualizzatore)”: l'attualizzazione di un comportamento eccessivamente omogeneo e costante, sottopone la persona a un ristagno di tipo *iperrazionale* e a un'ipertrofia d'idee fisse; il mondo esterno è percepito come un'oggettività separata dal soggetto, irrazionale ed aggressiva, a causa dell'eccessivo valore d'attualizzazione omogeneizzante sposato prasseologicamente; la radicalizzazione di questo dinamismo espone al rischio della devianza *schizofrenica*²⁹⁸.

Inversamente, l'etica eterogeneizzante sposa passivamente l'affettività come valore irrazionale positivo. La valorizzazione dell'istintivo sospinge alla sua ricerca incontrollata e “consumistica” (un piacere lussureggiante, egoistico e edonistico) – ricerca che tuttavia non è in grado di contrastare la sparizione dell'affettività morale dello stato T, giacché l'affettività è raggiunta meccanicamente e/o artificialmente tramite il confezionamento di esperienze edonistiche²⁹⁹. Il soggetto si apre eccessivamente agli stimoli differenzianti e alle eccitazioni sensoriali che finiscono per aggredirlo, il suo io si disloca facilmente e bruscamente tra iper-eccitazione e depressione (secondo una piatta e sregolata dinamica di carica-scarica affettiva), e questo a causa di un'*irrazionalità* che monopolizza la soggettività di fronte ad una oggettività del mondo piattamente razionale. Il soggetto diviene una “escrescenza del sistema afferente” a causa di una troppa forte attualizzazione eterogeneizzante (percettiva)³⁰⁰. Il rischio, in questo caso, è quello della nevrosi o psicosi *maniaco-depressiva*.

²⁹⁷ “L'homme morale, en vérité, fuit les passions, les maîtrise; et l'obligation et le devoir, essences de l'éthique, comme le montre Kant, doivent être vides de toute sentimentalité. Et, de fait, plus un homme est éthique, plus il est « froid », moins il est affectif, apparemment, du moins” (*ivi*, pp. 158-159).

²⁹⁸ “...le système efférent... s'actualise trop fortement et de plus en plus inconsciemment par rapport au système afférent, lequel s'isole dans la conscience d'un objet de plus en plus séparé du sujet et incontrôlé par la perception de son système afférent, évoluant vers le délire et l'incohérence. Une homogénéité, une identité morbides accaparent le sujet, qui en est l'actualisateur (...). L'objet se sépare du contrôle du sujet, engendrant le célèbre « autisme » qui l'empêche d'avoir prise sur lui. L'affectivité ici le fuit, il manque d'ontologie affective, qu'il cherche et recherche, c'est pourquoi il se livre à toutes sortes d'actes agressifs envers les autres comme envers les objets, mais aussi envers lui-même. (...) Le schizophrène souffre d'une fuite de l'affectivité, d'un néant ontologique qui l'envahit et il recherche la contradiction et le conflit à partir de son inclusion dans la contradiction homogénéisante” (*L'homme et ses trois éthiques*, *op. cit.*, p. 49).

²⁹⁹ “Or, et c'est de là que vient l'amertume, la déception de toute expérience hédonistique, de toute « vie de plaisirs », l'affectivité qui accompagne, qui baigne l'action éthique ne s'y attarde pas et s'épuise vite. C'est que l'action, en montant tel ou tel mécanisme et au fur et à mesure qu'elle le monte mieux... se vide du plaisir qui avait accompagné cette édification. Un mécanisme bien monté... est à l'abri aussi bien de la douleur que de la joie. Il faut donc, dans une existence qui recherche la volupté, édifier sans cesse de nouveaux conflits, de nouvelles contradictions à dépasser, à fuir. D'où ce qu'on appelle le vice...” (*Logique et contradiction*, *op. cit.*, p. 155). “...on recherche le plaisir, ontologique aussi, qui pourtant disparaît vite, s'éteint à son tour, mystérieusement. Que d'efforts pour le susciter, que de recherches naturelles ou artificielles, pour qu'il envahisse notre organisme, notre encéphale (...) permettant à nouveau l'accès à la donnée ontologique qui est celle de l'amour” (*Psychisme et sociologie*, *op. cit.*, pp. 91-97).

³⁰⁰ “...le système afférent s'empare des influx nerveux centripètes, en se séparant du système des influx efférents, ou plutôt en relâchant leur coopération ininterrompue et antagoniste équilibrante. Ici le sujet s'ouvre trop, d'une manière indomptable, aux excitations sensorielles... Le sujet, en tant qu'actualisateur des sensations organisatrices des perceptions, s'ouvre trop au monde, qui l'agresse... Le sujet est ainsi soumis aux événements extérieurs et même intérieurs... il passe plus ou moins brusquement... d'excitations vives et même violentes aux dépressions. Tandis que l'objet, lui, restera « rationnel » se présentant comme un monde objectif détaché de la vague soudaine et personnelle gaieté, de joyeuseté qui se manifeste de façon inadéquate, exagérée au sein du sujet, lequel peut passer aussi brusquement et comme involontairement, sans raison plausible « normale », à la détresse, à la tristesse, à l'abattement ... Dans cette pathologie... l'hétérogénéité des influx afférents et pour ainsi dire libérée du frein du système

In entrambi i casi, lo sviluppo unilaterale e unidimensionale di un'etica sull'altra conduce inevitabilmente a uno stato patologico. Un eccesso d'omogeneità come d'eterogeneità arreca, infatti, una pericolosa sregolazione dell'antagonismo costruttore, attraverso l'elaborazione di una non-contraddizione dominante e tirannica che finisce per escludere qualsiasi azione compensatrice.

Orbene; così come vi sono delle nevrosi e psicosi individuali, esistono analogamente delle malattie mentali sociologiche³⁰¹. La sregolazione eccessivamente polarizzante dell'antagonismo contraddittorio – che si verifica attraverso la dominanza sociologica di un'etica sull'altra – genererà così parimenti delle configurazioni societarie patologiche, ossia inadatte a una “sana” gestione degli equilibri e disequilibri sociali. Si possono in tal modo individuare due estremi o “eccessi societari” tra i quali, con qualche semplificazione, oscillano la maggior parte delle configurazioni sociologiche possibili – oscillazione che dà vita a sistematizzazioni senza dubbio complesse riflesse dal carattere arborescente delle sistemogenesi dialettica prevista dalla logica d'antagonismo. Questi due estremi contraddizionali di tipo societario sono identificati da Lupasco nel “totalitarismo comunista” e nel “capitalismo liberale”.

Secondo una prospettiva di tipo sociologico, “la società detta collettivista, a totalitarismo comunista” sembra presentarsi come l'eccesso sistematizzante dell'etica dell'omogeneo: essa si costituisce a partire “da una concezione materialista della Storia, vale a dire dalla scienza fisica classica, materialista, secondo l'antico senso del termine, e razionale, ove domina il secondo Principio della Termodinamica, l'entropia positiva crescente, che realizza la Storia, ossia una temporalizzazione omogeneizzante a cui si tratterà di dare libero corso, opponendosi alla temporalizzazione eterogeneizzante della vita (...). La sua attualizzazione omogeneizzante potenzializzerà la spazializzazione eterogeneizzante: gli individui saranno ridotti all'omogeneità collettiva, da questa compressi e potenzializzati. Ma questa genererà, a sua volta, nel tentativo d'attualizzarsi, una spazializzazione omogeneizzante progressiva (...) una monotonia, una normalizzazione, una soppressione progressiva della contraddizione e dell'antagonismo energetico tra individui, tra individui e gruppi, tra classi, una devitalizzazione s'installerà così sia nel soggetto sia nell'oggetto”³⁰². L'attualizzazione dominante sposa qui una realizzazione “estensiva”

efférents antagonistes homogénéisant, lequel est en quelque sorte rejeté dans l'objet...Le monde extérieur, l'objectivité se maintiennent ici dans leur stabilité identifiante : il n'y a pas de délire, les choses sont ce qu'elles sont...alors que le sujet exagère, déforme même les sensations et les sentiments...le monde lui-même, reste inchangé” (*L'homme et ses trois éthiques*, op. cit., pp. 50-51).

³⁰¹ “...il y a des maladies mentales sociologiques, comme il y a des névroses et des psychoses individuelles” (*Psychisme et sociologie*, op. cit., p. 130).

³⁰² Per comprendere al meglio le nozioni di “spazializzazione” e “temporalizzazione” si tenga presente che esse rappresentano, per Lupasco, rispettivamente la “simultaneità” di dinamismi e la loro “successionalità” – concetti più generalmente espressi dall'autore con i termini di Geografia e Storia, nonché contigui alle nozioni di estensività ed intensità. “Partant d'une conception matérialiste de l'Histoire, c'est-à-dire de la science physique classique, matérialiste, dans le sens ancien du terme, et rationnelle, où domine progressivement le deuxième Principe de la Thermodynamique, l'entropie positive croissante, que réalise l'Histoire, c'est-à-dire une temporalisation homogénéisante, il va s'agir de lui donner libre cours, en s'opposant à la temporalisation hétérogénéisante de la vie, à la dialectique biologique. Son actualisation homogénéisante va potentialiser la spatialisation hétérogénéisante: les individus vont être réduits à l'homogénéité collective, comprimés et potentialisés par celle-ci. Mais celle-ci va engendrer, à son tour, en tentant de s'actualiser, une spatialisation homogénéisante progressive potentialisant la temporalité de l'hétérogénéité biologique (...). L'Histoire et la Géographie sont ainsi soumises à l'emprise et à l'extension d'une temporalisation et d'une spatialisation dominantes... de nature physique, sur une potentialisation de l'hétérogénéité à la fois historique et géographique (...)...une monotonia, une égalisation, une suppression progressive de la contradiction et de l'antagonisme énergétique entre individus, entre individus et groupes, entre classes, une dévitalisation s'installe ainsi à la fois dans le

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

(materialista) del mondo e della storia; la stereotipazione e l'omogeneizzazione comportamentale si sviluppano soggettivamente a livello d'incoscienza collettiva, mentre una frammentazione intensiva della quotidianità s'impadronisce dell'oggettività, generando una sorta di “concretismo” generalizzato (al senso psicologico) il quale, unito a una *povertà affettiva* sociologica, priva il soggetto sociale della capacità d'astrazione necessaria per formulare progetti di vita differenziati e organizzare una reazione collettiva contro l'ordine stabilito. Allo stesso tempo, la dialettica inversa d'eterogeneità è fortemente potenzializzata: le forze centrifughe nascenti di rivendicazione eterogeneizzante – sostenute dalla coscienza di una libertà individuale concretamente e quotidianamente disattesa – vengono il più delle volte severamente represses dal potere³⁰³. Eppure, una “coscienza”³⁰⁴ disgregante e negatrice, oltre che individualistica, non tarderà certo a minare il sistema alla base, come di fatto la storia ci insegna.

Il polo sociologico inverso, invece, si caratterizzerà da un'etica dominante d'eterogeneizzazione. Questo tipo d'etica conduce a una dialettica sociologica sistematizzante di stampo liberalista (e al suo estremo anarchico-capitalista). “La società liberale è senza dubbio stimolata dalla dialettica della temporalizzazione eterogeneizzante che si attualizza su una spazializzazione omogeneizzante potenzializzata, ritmicamente, alternativamente, a ogni conquista individuale e collettiva dell'eterogeneità temporale sull'omogeneità spaziale”³⁰⁵. In altre parole, la società liberale, promuovendo un'etica d'eterogeneizzazione, libertà, individualismo e competizione, potenzializza una “spazializzazione omogeneizzante”, ossia asseconda un'oggettivazione o cognizione del mondo nella quale domina un criterio estensivo (astratto, spaziale, quantitativo, [da cui] cumulativo, economico-monetario...), conoscenza razionalista che certo le permette uno sviluppo tecnologico senza eguali³⁰⁶, ma che al contempo favorisce una certa reificazione del mondo e mercificazione delle relazioni sociali. Si tratta di un'etica sociologica che – nella sua tendenza alla diversificazione e alla deregolamentazione – dà specialmente vita al cosiddetto liberalismo economico di stampo capitalistico, giustificando implicitamente un'ottica comportamentale in linea con l'idea di

sujet et dans l'objet, dans l'inconscient comme dans le conscient, de par la dialectique de l'homogénéisation physique comprimant la dialectique de l'hétérogénéisation biologique” (*ivi*, p.120).

³⁰³ “La dialectique inverse et contradictoire d'hétérogénéité individuelle et collective est si refoulée, si puissamment potentialisée que la décontraction, si elle se produit parfois, est vite réprimée, par les moyens policiers et les forces armées (voir les révoltes de Budapest, de Prague, de Pologne). Une homogénéisation telle s'étend alors sur le sociologique et l'inconscient collectif, barrant tout tentative de révolte, de revendication hétérogénéisante, un tel nivellement de l'existence quotidienne des individus constituant les structures et les systèmes sociologiques, que l'affectivité à de la peine à s'introduire : une monotonie, un ennui, une pauvreté affective (...) L'individuel comme le sociologique humains, celui-ci absorbant celui-là dans son unification homogénéisante... la préoccupation obsédante devenant la nourriture, les conditions matérielles, en même temps que tout essai de communication libre, d'échange de spontanéités, d'élaboration d'idées, d'écrits, de romans, de poèmes qui ne rentrent pas dans les cadres et l'idéologie du parti, c'est-à-dire du marxisme, sont refoulés, tenus secrets, pour s'évanouir, par la peur, la lassitude et l'engourdissement mental” (*ivi*, pp. 128-129)

³⁰⁴ La “coscienza”, si ricordi, non implica una “coscienza della coscienza”. Qui la coscienza è “cieca”, semplice riflesso di un dato oggettivo, di una situazione di fatto che l'attualizzazione ha eluso o non ha saputo soddisfare.

³⁰⁵ “La société libérale est sans doute propulsée par la dialectique de la temporalisation hétérogénéisante qui s'actualise sur une spatialisation homogénéisante potentialisée, rythmiquement, alternativement, à chaque conquête individuelle et collective de l'hétérogénéité temporelle sur l'homogénéité spatiale. Elle envahit une grande partie du monde” (*ivi*, p. 117).

³⁰⁶ “Sa subjectivité hétérogénéisante – de la lutte entre les individus, les groupes, les peuples... – met en évidence une objectivité et par là même une conscience et une connaissance de l'homogénéité extérieure, environnante, écologique, en d'autres termes de l'objet physique, comme de la connaissance de l'univers psychique ” (*ivi*, p. 118).

darwinismo sociale: il concetto di “autoregolazione del mercato” è, in effetti, un riflesso inevitabile di un'etica d'eterogeneità che, se di certo adatta a stimolare gli ecosistemi biologici, si rivela invece inadeguata quando applicata normativamente all'ambito umano e sociologico. “Un'etica biologica troppo forte, troppo esigente, troppo istintiva, che s'impadronisce dell'uomo, può condurlo a un individualismo eccessivo, a una sorta di carneficina mentale degli altri uomini, della società, a un'anarchia votata all'eterogeneizzazione della propria esistenza quotidiana (la ricerca del piacere egoista e alla fine crudele) così come negli orientamenti del proprio destino. Un destino che è allora consacrato alla lotta biologica del cosiddetto liberalismo o capitalismo selvaggio, secondo i quali conta sola la riuscita individuale, a detrimento di tutti gli altri, un capitalismo alla ricerca della diversità in tutti i campi, sempre più invadente e alla fine sterilizzante”³⁰⁷. Il tipo di vita qui statisticamente promosso è quello della ricerca di un certo “vitalismo” fatto d'interessi multipli, attività differenziate, novità e cambiamenti coi quali si cerca di spezzare un'esistenza che si presenta, dal punto di vista affettivo, superficiale e monotona. Si tratta di un'etica che porta a un'esasperata e quasi patologica ricerca d'affettività attraverso comportamenti sfrenati, esperienze irrazionali ed estreme (l'aridità affettiva di fondo è dovuta al venir meno dell'antagonismo d'omogeneità garante di una sana contraddizione)³⁰⁸.

La società liberale, a differenza di quella totalitaria, è logicamente aperta alla trasformazione e con essa a possibili inversioni dialettiche. Come rileva, infatti, de Mailly-Nesle (nel “*trialogue*” con Lupasco e Nicolescu) “quando si sviluppa un'etica eterogeneizzante, è più o meno certo veder crescere, presto o tardi, dei gruppi omogeneizzanti che tentano di negare le differenze e le contraddizioni tra gli individui”³⁰⁹. La potenzializzazione d'identità della società liberalista favorisce certamente lo sviluppo della cognizione d'estensione e della scienza positiva, la quale a sua volta s'attualizzerà in una produzione tecnica e tecnologica globalmente omogeneizzante cui affermazione favorirà l'emersione inversa di gruppi sociologici animati da una coscienza dell'eterogeneo e della diversità tesa alla rivendicazione della loro indipendenza specifica: “da nazionalismi eterogenei, [e] da particolarismi etnici [che premono per] le loro lingue, costumi, religioni, territori, ecc., fino al risveglio delle regioni di uno stato, sollecitanti proprie autonomie provinciali”³¹⁰. Questo tipo d'inversione dialettica non concerne però la società nel suo complesso

³⁰⁷ “...une éthique biologique trop forte, trop exigeante, trop instinctuelle, qui s'empare de l'homme, peut le conduire à un individualisme excessif, à une sorte de carnage mental des autres hommes, de la société, à une anarchie vouée à l'hétérogénéisation de son existence quotidienne (la recherche du plaisir égoïste et finalement cruel) aussi bien qu'aux orientations de sa destinée. Une destinée qui est alors consacrée à la lutte biologique de ce qu'on appelle le libéralisme ou capitalisme sauvage, selon lesquels ne compte plus que la réussite propre, individuelle, au détriment de tous les autres, un capitalisme à la recherche d'une diversité dans tous les domaines, de plus en plus envahissant et finalement stérilisant” (*L'homme et ses trois éthiques*, op. cit., p. 67).

³⁰⁸ “...il s'agit d'un capitalisme qui fonctionne grâce à l'abolition progressive d'un dynamisme antagoniste d'homogénéité et une perte d'affectivité, fonction d'une contradiction qui s'affaiblit et d'une énergie par là même en dissolution. De là s'ensuivent l'ennui, le cafard, la drogue, les paradis artificiels, mais aussi la chute dans la psychose maniaco-dépressive, tandis que celle du système efférent engendre la schizophrénie...” (*ibidem*).

³⁰⁹ “...quand on développe une éthique hétérogénéisante, on est à peu près sûr, tôt ou tard, de voir croître des groupes homogénéisants qui tentent de nier les différences, les contradictions entre les individus et au sein de l'individu lui-même” (S. de Mailly-Nesle in S. Lupasco. *L'homme et ses trois éthiques*, op. cit., p. 121).

³¹⁰ “...ce « paradoxe » qui dérouté et qui s'explique de la sorte, d'une société humaine planétaire à la fois homogénéisée par la science classique macropysique et ses applications, et où, en même temps, surgissent antagonistement et contradictoirement une pulvérisation de nations réclamant leur indépendance spécifique, de nationalismes hétérogènes, de particularisme ethniques : de leurs langues, mœurs, religions, territoires, etc., jusqu'au

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

(non modifica, infatti, l'etica dominante), ma solo un suo sottolivello; può essere in tal senso identificata con una paradialettica di II grado: le forze centrifughe a coscienza d'eterogeneo inaugurano, in questo caso, dei sotto-divenire dialettici d'autonomia eterogeneizzante rispetto al livello superiore (per esempio statale), ma che per raggiungere tali obiettivi devono a loro volta costituirsi attraverso l'etica dominante di coesione attorno ad un'omogeneità identitaria.

Questa alternanza ritmica di dinamismi interni antagonisti e contraddittori è in grado di suscitare indubbiamente un certo tipo di *psichismo sociologico*, il quale, però, “non può mantenersi a lungo, svilupparsi e approfondirsi; [ma, al contrario] si rivela sempre più debole, vulnerabile e superficiale”³¹¹. Esso non è in grado di condurre ad un vero ricentrimento contraddittoriale societario: lo psichismo che qui si elabora è confinato, infatti, a divenire paradialettici o sotto-divenire sociologici incapaci di modificare l'andamento statisticamente maggioritario dell'etica dominante (che siano, per esempio, movimenti antiglobal o d'associazionismo non-governativo, la caratteristica comune è quella di una posizione *a latere* dal potere pubblico e politico).

Nel 1978 Lupasco poteva ben affermare che “il sistema collettivo degli uomini rimane al livello di un abbozzo del sistema neuropsichico integrale”, che “non v'è un'« anima » dei popoli”, che “i popoli, come il più piccolo gruppo umano, come ogni società umana, si trovano ancora allo stadio, senza dubbio molto evoluto, del solo sistema biologico”³¹². La società liberale, nel corso degli anni successivi a tale affermazione (gli anni '80), avrebbe portato alle sue estreme conseguenze la sistematizzazione sociologica “a vocazione biologica”, attraverso l'elaborazione del cosiddetto *neoliberismo* (cui primi propugnatori furono Reagan e la Thatcher). La particolare accelerazione che conobbe il fenomeno della globalizzazione (quale apparente inversione procedente dall'attualizzazione tecnico-tecnologica della scienza positiva) funse, al contempo, da efficace e coadiuvante stabilizzazione contraddittoria dell'eterogeneizzazione neoliberalista.

D'altra parte, però, quest'ultimo processo d'omogenesi globale provocò anche un divenire cognitivo d'intensione potenzialmente in grado d'inaugurare un ricentrimento contraddittoriale, una nuova coscienza dell'eterogeneo e della frammentazione, della diversità e della particolarità intensiva: quella che può essere a ragione definita una *coscienza postmoderna*³¹³. Per quale motivo, tuttavia, ciò non fu sufficiente per inaugurare e consolidare un divenire societario di tipo “psichico” o contraddittoriale? Dovremmo forse qui avanzare le medesime considerazioni precedentemente

réveil des régions d'une nation, exigeant ses autonomies provinciales et tentant même de faire éclater les patries (comme par exemple, en France, les mouvements autonomistes breton, corse, occitan ; en Grande-Bretagne, irlandais, gallois et même écossais ; en Asie Mineure, les différentes populations, toutes arabes et musulmanes, instaurant cependant des Etats « différents », indépendants)” (*Psychisme et sociologie, op. cit.*, p. 119).

³¹¹ “Ces deux dialectiques inverses, antagonistes et contradictoires vont se succéder à un rythme rapide; et dans leur accélération de plus en plus forte, le sommet T... un psychisme s'élabore sans doute nécessairement... mais qui ne peut se maintenir longtemps, se développer et s'approfondir, et se trouve de plus en plus mince, vulnérable et superficiel, au cours de cette accélération de la dialectique de la connaissance physique par le développement ... des sociétés libérales, comme de l'application de la science théorique, ou technologie, au sein de laquelle s'épanouit une hétérogénéisation objective par une homogénéisation subjective des sociétés” (*ivi*, pp. 118-119).

³¹² “...l'« être sociologique », le système collectif des hommes demeurent au niveau des ébauches du système neuropsychique dans son intégralité (...) Il n'y a pas d'« âme » des peuples ; elle n'est pas encore élaborée. Les peuples, comme le plus petit groupe humain, comme toute société humaine, se trouvent encore au stade, sans doute très évolué, du système biologique seulement” (*ivi*, p. 109).

³¹³ Non è un “caso” che il concetto di *postmodernità* appaia parallelamente allo sviluppo del fenomeno della globalizzazione, in particolare con l'opera di François-Lyotard (*La condition postmoderne*, Minuit, Paris 1979).

esposte per quanto riguarda il momento estetico? Si tratterebbe infatti di riconoscere, nella novità della post-modernità, la generazione di una coscienza della coscienza sociologica, ma puramente sotto forma di momentaneo fenomeno di ricentrimento, un abbozzo (d'altra parte, come sappiamo, intellettualmente elitario) incapace di inaugurare un divenire d'approfondimento societario sull'asse della contraddittorialità.

In che cosa consiste, allora, una *società* a configurazione *contraddittoriale*? E' quest'ultima semplicemente la sintesi o la mediazione tra liberalismo e collettivismo socialista? La logica del Terzo incluso ci risponde negativamente: per essa la ricerca della “medietà sintetica” tra modelli polari non è garante della creazione di un veritiero “terzo polo”. In effetti, l'inadeguatezza di una soluzione di compromesso che asseondi – pur con coscienza “socialista” – il capitalismo di mercato, si è rivelata non solo impotente nei confronti della crisi economica del 2008 ma responsabile di quella stessa dinamica che Berta, per esempio, definisce “eclissi della socialdemocrazia”³¹⁴. Per avvicinarsi a una più chiara comprensione dell'idea di *società* a sistematizzazione *contraddittoriale*, sarà opportuno, in primo luogo, cogliere le specifiche “deficienze” che, nelle configurazioni societarie polari, non permettono a un divenire contraddittoriale di far presa e svilupparsi. La società collettivista e quella liberale, in effetti, si contraddistinguono per l'apparizione, al loro interno, di ciò che Lupasco definisce “processi di rigetto neuropsichici”: l'emergere di divenire a tendenza attualizzatrice antagonista carichi di affettività e sintomi di una “sofferenza sociologica” dovuta a un'eccessiva deviazione dall'equilibrio contraddittoriale. Questi fenomeni, tuttavia, rimanendo puramente segnaletici appaiono incapaci di inaugurare un divenire sistematizzante sull'asse contraddittoriale; vediamo perché.

Nella prima – la società collettivista ad attualizzazione maggioritaria d'omogeneità – l'individuo giunge a percepire affettivamente la necessità della libertà e della diversificazione come anelito concreto a una “libertà personale”, una libertà intensiva, quotidianamente e concretamente repressa dal sistema omogeneizzante. La soggettività sociologica in questione è incapace, tuttavia, di elaborare il valore universale di questa aspirazione, presa com'è da un'accettazione acritica e inconscia dell'uguaglianza collettiva livellatrice, societariamente dominante³¹⁵. Nella società dell'individualismo liberale, invece, si presenta un'inversione di termini: qui il soggetto comincia ad aspirare affettivamente “all'omogeneità, all'egualitarismo, a dei sentimenti di « sinistra », socialisti e comunisti”³¹⁶; questo soggetto sociologico è però caratterizzato da una coscienza necessariamente astratta e ideale, coscienza estensiva capace certo di elaborare un orientamento ideologico egualitario d'alto profilo idealistico, ma il cui idealismo risulta impotente nell'affermazione concreta e quotidiana (nell'attualizzazione intensiva) delle sue vocazioni, condizionato com'è dall'etica sociologica dell'interesse individualistico inconsciamente dominante.

Se le coscienze liberali della società collettivista soffrono dunque di un deficit d'astrazione e idealismo contraddittorio (deficit d'elaborazione estensiva), quelle “socialiste” della società liberale

³¹⁴ G. Berta, *Eclisse della socialdemocrazia*, Il mulino, Bologna, 2010.

³¹⁵ Come indicato più sopra, sembrano qui apparire dei sintomi di “schizofrenia sociologica”, quali l'incapacità di elaborare un discorso (collettivo) capace di coerenza astratta e dunque di forza accomunante e contestatrice.

³¹⁶ “Les inégalités, les processus de rejet neuro-psychiques socio-logiques, avec apparition des souffrances et des tentatives de leur élimination, engendrent, dans nombre de ces collectivités libérales capitalistes, une aspiration à l'homogénéité, à l'égalitarisme, à des sentiments de « gauche », socialistes et communistes” (*Psychisme et sociologie*, op. cit., p. 127).

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

accusano un deficit esattamente inverso di concretezza e pragmatismo (deficit d'elaborazione intensiva). I primi possono giungere ad “architettare pragmaticamente”, ma isolatamente, ossia perdendo di vista l'orizzonte universale della loro vocazione, i secondi, con le loro alte ed universali vedute egalarie, si dimostrano incapaci d'attuarle concretamente. Ciò che entrambe le società eludono – e che le rispettive sotto-coscienze antagoniste non riescono ad afferrare – è lo stato T: l'affettività morale assunta come vettore della trasformazione e l'etica della complessità.

“Si tratta di una nuova evoluzione, un'evoluzione verso lo psichismo sociologico, lo stato T sociologico”, replica Lupasco a un Nicolescu incalzante sulle potenzialità sociologiche del Terzo incluso³¹⁷: l'unica via possibile per costruire una “società psichica o contraddittoriale” sembrerebbe allora essere l'assunzione societaria dell'esperienza dell'Essere e la contemporanea applicazione di un nuovo tipo d'etica, una “terza etica”, l'*etica del Terzo incluso*.

L'etica dello stato T è un'etica della complessità, un'etica della coscienza della relatività delle nozioni di Bene e Male, di Vero e Falso, coscienza della reale complessità delle relazioni tra realtà e giudizio: “Esiste una complessità delle nozioni di bene e male, non solo sociologicamente e attraverso la storia, ma in ciascuno di noi”³¹⁸. In tal senso, essa è un'etica del dialogo e dell'intelligenza, un'etica della critica e dell'autocritica: della “coscienza della coscienza e della coscienza dell'incoscienza”. Ma non solo, è anche un'etica dell'apertura affettiva, dell'empatia e dell'identificazione con il prossimo: lo stato T è, in effetti, garante di un equilibrio tra soggettività e oggettività, tra ragioni personali e ragioni altrui, tra “irragioni” proprie e “irragioni” dell'altro, motivo per cui si apre al contempo all'indefinibile e all'inspiegabile dei rapporti, alla condivisione affettiva come alla comprensione dell'incomprensione.

Se le due etiche antagoniste attualizzavano l'una un dinamismo d'omogeneizzazione e l'altra una dinamica opposta d'eterogeneizzazione, l'etica del Terzo incluso semi-attualizza entrambi i divenire nel momento stesso in cui li semi-potenzializza conoscendoli; essa non abbandona la contraddizione nello sposare un divenire d'attualizzazione non-contraddittorio, ma fa del terzo incluso della contraddizione il proprio motore.

Sebbene anche le due etiche contraddizionali si collocassero, come visto in apertura, nel campo della “cognizione della cognizione” – ragione per la quale potevano infatti prendere coscienza di due poli logici in antagonismo – esse finiscono per abbandonarla, sottoponendo gli “opposti” a un giudizio etico di disgiunzione non complessificabile. La terza etica, invece, mentre prende coscienza dei due poli contraddittori, acquisisce al contempo esperienza del loro Terzo incluso, facendo di questa esperienza il principio che la comanda. L'esperienza dell'Essere che una società “di terzo tipo” pone al centro del proprio sviluppo metodologico fa sì che essa proceda sempre *contraddittorialmente*, cercando l'omogeneità nell'eterogeneo e l'eterogeneità nell'omogeneo; così

³¹⁷ “BN. – (...) Ne pourrait-on pas bâtir un système de relations où il y aurait prédominance de l'état T, vécu à la fois au niveau individuel et au niveau social ? SMN. – Donc, ce pourrait être comme un but que l'on chercherait à atteindre. SL. – C'est une nouvelle évolution, une évolution vers le psychisme sociologique, l'état T sociologique. On devrait y appliquer précisément cette troisième éthique” (*Dialogue entre Stéphane Lupasco, Solange de Mailly-Nesle e Basarab Nicolescu* in S. Lupasco, *L'homme et ses trois éthiques*, op. cit., p. 122).

³¹⁸ “S'il y a trois éthiques, il y a trois biens et trois maux et, étant donné qu'il y a trois matières, il y a trois réalités et trois faussetés ou erreurs. Dans quelle mesure le bien est en relation avec le vrai – le réel – et le mal avec le faux – l'irréel ? (...) Il y a une complexité des notions de bien et de mal, non seulement sociologiquement et à travers l'histoire, mais en chacun de nous” (*ivi*, pp. 143-145).

facendo cerca di mettere in luce la diversità delle posizioni comuni come l'identità sottesa alle differenze: vera fisionomia della complessità. Essa cerca di scoprire l'universalità condivisibile di qualsiasi specificità o particolarità, smascherando contemporaneamente il particolarismo (o l'etnocentrismo) d'ogni universalità. Il fine della sua azione è logicamente disinteressato: né teso razionalmente a un obiettivo idealmente predeterminato, né in balia a un desiderio intensivo e irrazionale; il parametro di riferimento è l'assunzione dell'affettività morale, l'aspirazione ad un approfondimento della relazione armonica ed amorosa tra esperienza dell'Essere ed esistenza. La sua particolare teleologia riposa, infatti, sulla trasformazione coscienziosa, sulla comune auto-realizzazione creativa individualmente responsabilizzante. Si tratta di un'attitudine che meglio si adegua e penetra il reale: essa cerca e valorizza il positivo nel negativo, il vantaggio nello svantaggio, valutando e considerando al contempo il pregiudizievole del conveniente, vale a dire, il negativo del positivo: non c'è nulla che sia assolutamente corretto, o buono, nulla che sia assolutamente errato, o cattivo; l'unico assoluto per l'etica contraddittoriale è l'esperienza dell'approfondimento ontologico, la dimensione esperita di un Sacro non monopolizzabile.

Questa terza etica è, infatti, un'etica della vita interiore, della riflessione, della meditazione e dell'immaginazione. Attraverso di essa il soggetto impara a prendere una certa distanza dagli stimoli (della percezione e dell'azione), a concentrarsi in se stesso e a scoprirvi contraddizioni, antagonismi e conflitti³¹⁹. Essa non limita, non inibisce l'affettività, non cerca di controllarla, ma neppure vi si abbandona irrazionalmente aprendosi a tutti i rischi; ne prende invece coscienza garantendo l'equilibrio affettivo individuale e sociologico, assicurando l'autocontrollo senza sacrificare gli affetti. Si apre così ai sentimenti sostanziali e a una libertà responsabile, tenendo alla larga le derive polarizzanti patologiche³²⁰. Si tratta così di un'etica che non rifugge l'affettività, ma ne approfondisce la dimensione assoluta (non quella segnaletica); essa non scappa dalla sofferenza ma cerca d'assumerla, d'integrarla nella complessità della coscienza sociologica. L'esperienza e la logica mistica ne sono chiaramente lo stimolo direttore; ritroviamo qui – come nel “momento mistico” – una contemporanea apertura all'azione e alla contemplazione. In effetti, a differenza delle altre due etiche, la terza etica presenta assieme a un principio operativo anche un principio estetico di “passività cognitiva” (cfr. cap. II.1.2.2): una sensibilità ricettiva al variegato ambiente sociologico (data dal ricentramento d'intensione) amplificata in un ascolto interiorizzante dell'Essere (l'apertura mistica all'immanenza transfinita della contraddizione). Questa terza etica è l'etica dell'affettività ontologica che apre all'esperienza stessa della reciprocità, ovvero, secondo Lupasco, “l'etica stessa dell'amore”³²¹.

³¹⁹ “Il nous faut apprendre à se détacher des stimuli sensoriels que nous apporte la connaissance du monde... et des stimuli neuromoteurs qui nous font agir sur ce monde (...). Il faut de temps à autre cesser de percevoir et d'agir, et se concentrer en soi-même, afin d'y saisir ce qui se passe. Tout le monde le fait instinctivement, en « réfléchissant », excellent expression, mais sans en apprécier la portée” (*ivi*, p. 69).

³²⁰ “Si l'homme sait se concentrer et saisir l'antagonisme de sa vie intérieure en appliquant l'éthique de l'état T, tout d'abord, il évite soit la schizoïdie et plus gravement la schizophrénie...soit la cyclothimie qui peut s'aggraver en maladie maniaco-dépressive. (...) De plus, par cette éthique neuropsychique, l'être se trouve au centre psychique du contrôle et du conflit de l'état T, constituant, à l'encontre des opinions les plus répandues, le « normal », l'état par excellence de la maîtrise des orientations pathologiques que je viens de signaler ; et en même temps il se trouve en présence à la fois de l'inconditionnalité et de la liberté, comme des charges mentales affectives les plus denses, des données ontologiques les plus amples et les plus présentes à l'homme en tant qu'*être* humain” (*ibidem*).

³²¹ “Cette troisième éthique est l'éthique même de l'amour” (*ivi*, p. 97).

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

Dal punto di vista logico è chiaro che l'etica del Terzo incluso è l'unica – delle tre etiche – capace di concepire contemporaneamente e secondo lo stesso valore i due poli logici antagonisti, integrandoli in un “approccio della complessità”. Essa comanda, in tal senso, le altre due³²². E' per questo motivo che essa risponde più adeguatamente a un dinamismo “sano” di strutturazione sociologica. La società stessa si presenta, infatti, come il frutto di un complesso antagonismo ed equilibrio strutturante tra attrazione e repulsione, tra omogeneo ed eterogeneo, tra specie e individuo, comunità e singolo. “Perché gli uomini si raccolgano in collettività, è necessario che si attirino, che esistano dei fattori d'attrazione – senza dubbio complessi, ma la cui forza d'attrazione è indispensabile. Si è creduto che questo fosse sufficiente e si sono evidenziati, per costituire una società, solamente tali fattori. Orbene, dei fattori di repulsione, di dissociazione sono ugualmente necessari. Allo stesso modo, si è creduto che l'omogeneità, le forze d'omogeneizzazione, l'unità di pensiero, di comportamento, l'intesa, la comunanza di vedute, di dogma, di dottrina, l'armonizzazione delle diversità, degli orientamenti anarchici, dispersivi erano i soli necessari per generare e cimentare delle collettività. Di primo acchito, è questa la condizione che colpisce e che appare essenziale. Orbene, le forze d'eterogeneizzazione, la diversità antagonista e contraddittoria sono ugualmente essenziali”³²³. Come mostra il *principio d'esclusione di Pauli*³²⁴, la diversità concreta e intensiva di elementi estensivamente identici è fondamentale sia per costituire delle strutture, sia per dare vita a una ricchezza armonica generatrice di equilibri più complessi. *L'immanenza del Logico* rende particolarmente significativa quest'analogia poiché illustra una regola logico-energetica ineludibile: se colà si trattava di elettroni identici la cui differenziazione intensiva (il numero quantico) era indispensabile per costituire l'atomo e per rendere possibile la varietà degli elementi chimici su cui si fonda la vita, qui è la singolarità differenziante degli esseri umani idealmente identici a permettere l'organizzazione di strutture sociologiche più complesse la cui organizzazione può dare vita ad un nuovo organismo societario globale.

L'antagonismo dialettico che s'instaura tra le forze d'associazione-identificazione sociologica e quelle di repulsione eterogeneizzante e individualizzatrice permette dunque il costituirsi e l'evolversi dinamico di una società della complessità assunta: “E' il conflitto incessante di queste dialettiche inverse, antagoniste e contraddittorie degli individui tra loro, come dei gruppi tra loro, che fonda il sistema e la struttura sociologica; senza la qual cosa questi sistemi e queste strutture si sgretolano e si disarticolano in un'eterogeneità dominante eccessiva e anarchica o si spengono in un'omogeneizzazione totalitaria”³²⁵. La diversificazione e l'antagonismo interno a una società ne assicurano così contraddittorialmente la stabilità e la buona salute, poiché promuovono una

³²² “L'éthique de l'homogène et l'éthique de l'hétérogène sont commandées par la troisième éthique du tiers-inclus des contradictions et de l'antagonisme le plus intenses” (*ivi*, p. 96).

³²³ “Pour que les hommes se rassemblent en collectivité, il faut qu'ils s'attirent, qu'il existe des facteurs d'attraction – complexes sans doute, mais dont la force d'attraction est indispensable. On a cru que ce serait suffisant et l'on a mis en évidence, pour constituer une société, que ces facteurs. Or, des facteurs de répulsion, de dissociation sont également indispensables. De même, on a cru que l'homogénéité, les forces d'homogénéisation, l'unité de la pensée, de comportement, l'entente, la communauté de vue, de dogme, de doctrine, l'harmonisation des diversités, des orientations anarchiques, dispersives étaient seules nécessaires pour engendrer et cimenter des collectivités. Au premier abord, c'est cette condition qui frappe et qui paraît essentielle. Or, les forces d'hétérogénéisation, la diversité antagoniste et contradictoire sont également essentielles” (*Psychisme et sociologie, op. cit.*, p. 63). In psicoterapia di gruppo, per esempio, la costituzione di un gruppo unito e compatto è controproducente a livello terapeutico, è necessario invece far emergere le forze centrifughe, antagonistiche ed individualizzatrici.

³²⁴ Si veda cap. II.1.2.2.

“dinamizzazione” necessaria ad affrontare crisi e cambiamenti nella direzione di un approfondimento ontonomicamente adeguato. I momenti di “distruzione” e diversificazione eterogeneizzante, associati contraddittorialmente a dinamismi di consolidamento e convergenza omogeneizzante, si stringono così transfinitamente attorno ad un asse “verticale” che ne rappresenta la direzione di sviluppo privilegiata. Si tratta dell'asse T: direzione sistematizzante dell'*asintoto contraddittoriale*, vera *matrice e destino* dell'ordine societario, sua causa efficiente e finale al contempo³²⁶.

Se mai, dunque, fosse possibile formulare una sorta di evolucionismo sociologico, questo richiederebbe necessariamente la considerazione dell'esistenza di semi-potenzialità in equilibrio contraddittorio (*potenzialità T*) aperte all'assunzione esperienziale dell'ordine dell'Essere (*ontonomia*). Andrebbe qui applicato un tipo d'interpretazione simile a quello utilizzato nel caso dei fenomeni d'emergenza (cap. III.1.8.), con la differenza che l'emergenza a-causale in questione, avendo carattere societario, testimonierebbe di un'aderenza tra evoluzione sociologica ed approfondimento ontonomico. La considerazione della fitta interazione tra causalità razionali (o deterministiche) e causalità irrazionali (o indeterministiche) – chiaramente riscontrabile alla base degli eventi storici i più significativi come guerre e rivoluzioni – deve essere quindi integrata, nel prendere in considerazione le evoluzioni societarie, dalla presenza di una *causalità* di tipo *a-razionale* che rende conto di quelle energie di realizzazione collettiva non ascrivibili a ragioni deterministiche e neppure a fattori meramente casuali e irrazionali – forze d'emancipazione collettiva che potrebbero amplificarsi transpazialmente nelle coscienze individuali dei popoli.

In tal senso, potremmo parlare di un *approfondimento ontonomico collettivo* (cfr. cap. II.1.3.), inteso come tensione sociologica verso un equilibrio sociale che incarna l'etica del Terzo incluso mediante l'assunzione societaria ed esperienziale dell'ontonomia³²⁷: una “comunità di destino” da riscoprire creativamente come origine a-logica condivisa e alla quale le tradizioni religiosospirituali sembrano alludere in maniera differente (per esempio escatologicamente nei monoteismi semitici; cfr. cap. III.2). Si tratterebbe di un'evoluzione collettiva cui dinamica di realizzazione, come la storia ci insegna, non è inevitabilmente progressiva, come neppure necessariamente predeterminata ne sarebbe la fisionomia. Si potrebbe forse concepire tale sistematizzazione sociologica come una società d'organizzazione politica di tipo “glocale” (che pone in una tensione altamente equilibrante e strutturante le esigenze della globalità con quelle delle località), tuttavia, ci s'illuderebbe nel credere di poter disegnare e porre concettualmente un tale modello senza prendere in considerazione “l'emergentismo a-logico” che ne caratterizza necessariamente la costituzione e

³²⁵ “C'est le conflit incessant de ces dialectiques inverses, antagonistes et contradictoires des individus entre eux, comme des groupes entre eux, qui va fonder le système et la structure sociologiques ; sans lequel ces systèmes et ces structures s'effritent et se disloquent dans une hétérogénéité dominante excessive et anarchique ou se meurent dans une homogénéisation totalitaire” (*ivi*, p. 107).

³²⁶ Questo tipo di concezione è un esempio di un'ottica transculturale sul divenire storico: essa integra, infatti, l'idea di un tempo rettilineo e linearmente progrediente verso un termine (visione semitica ed idealistica), e quella di un tempo ciclico fatto di continui e ritmici ritorni (visione induista). L'associazione delle due visioni determina una concezione dello sviluppo societario “a spirale conica” transfinita il cui vertice scava perpendicolarmente al logico nella direzione dell'approfondimento ontonomico.

³²⁷ “*Ontonomia*: connexió intrínseca d'una entitat amb la totalitat de l'Ésser, l'ordre constitutiu (*nomos*) de tot ésser en tant que ésser (*on*), harmonia que permet la *inter-in-dependencia* de totes les coses” (Raimon Panikkar, *Mística, Plenitud de Vida*, Opera Omnia, vol. 1, tom. 1, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2009, p. 325).

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

l'invenzione. In altre parole, non si tratterebbe tanto di pensarlo e prevederlo, quanto di assecondarlo esperienzialmente e di *favorirne culturalmente l'emergenza*. Il seme della società contraddittoriale andrebbe allora irrigato nella sua matrice psichica originaria, quella dell'autocoscienza e dell'esperienza a-logica personale – condizione essenziale, questa, affinché tale seme germogli in forme d'aggregazione collettiva culturalmente differenziate ma transculturalmente unificate: terreno di preparazione per l'avvento di un ordine societario giusto.

La società a venire dovrà essere allora oltremoderna, nel senso che dovrà saper recuperare l'importanza tradizionale dell'interiorità aperta all'esperienza del Sacro, ed emanciparsi al contempo dalle rigidità dogmatiche delle tradizioni ereditate, dando forse luogo anche a nuove forme collettivo-rituali d'ascolto ontologico che, ispirandoci a Lupasco, potremmo definire anche come pratiche di *ricordo contraddittoriale* pluralisticamente declinate (sulla specificità del “terzo ricordo” si veda cap. II.1.3.). La politica stessa dovrebbe allora cercare di sviluppare spazi-tempi di *riflessione a-logica*, ovvero luoghi e momenti di raccoglimento collettivo atti a far emergere nuove e creative soluzioni dall'antagonismo delle posizioni politiche.

Un progetto societario di questo tipo rimarrebbe puramente utopico se non si fondasse sulla capacità prima di tutto individuale di cagionarne l'avvento. E' dunque, e con ogni probabilità, un'*emergenza dal basso* quella che può dare stimolare un tale divenire societario contraddittoriale: l'auto-coscienza dell'Essere prenderebbe così, progressivamente, dimensione sociologica, a partire dal luogo aperto d'incontro nell'opinione pubblica. Sarà una coscienza civile collettivamente difesa e riconosciuta a costituire quella che Lupasco definisce l'*anima delle società umane*.

“Sarebbero necessarie, per ciò [per la costituzione di un'anima sociologica], delle società che respingano allo stesso tempo e reciprocamente il fisico e il biologico, nello stato T, che dona, come abbiamo visto, la coscienza della coscienza e della subcoscienza e la conoscenza della conoscenza e della non-conoscenza; altrimenti detto, ciò che abbiamo visto essere il controllo, un controllo che non sarebbe più in seno ad ogni individuo, ma in seno al loro raggruppamento, alla società, che possederebbe in questo modo uno psichismo”³²⁸. Non possiamo forse leggere qui la prefigurazione di una nuova realtà sociologica che costituirebbe una sorta di coscienza collettiva capace di esercitare un certo controllo rispetto alla *res publica*? Questa possibilità ci fa pensare al ruolo emergente della *società civile* come attore sempre più rilevante nelle dinamiche collettive di metamorfosi politica e sociologica di questi ultimi anni. Non è, infatti, la società civile la punta d'avanguardia di una nuova forma di “autocontrollo societario” che ancora deve prendere compiutamente forma? Non è forse essa il soggetto sociologico per eccellenza ove un'etica dell'auto-coscienza può attecchire e fiorire?

Una rinnovata riflessione sull'emergenza della società civile sembrerebbe dunque necessaria – analisi che andrebbe però portata allo stesso tempo sulla contemporanea apparizione di quel nuovo tipo di “sfera pubblica trans-territoriale” permessa dallo sviluppo delle tecnologie digitali d'elaborazione, memorizzazione e comunicazione dell'informazione. I nuovi *media* mettono infatti

³²⁸ “Il faudrait, pour cela, des sociétés qui refoulent en même temps et réciproquement le physique et le biologique, dans l'état T, qui donne, comme on l'a vu, la conscience de la conscience et de la subconscience et la connaissance de la connaissance et de la inconnaissance ; autrement dit, ce que nous avons vu être le contrôle, un contrôle qui ne serait plus qu'au sein de chaque individu, mais au sein de leur groupement, de la société, qui posséderait de la sorte un psychisme” (*Psychisme et sociologie, op. cit.*, p. 114).

al servizio della collettività una sorta di spazio-tempo condiviso (*internet*) che a ragione sembra incarnare tecnologicamente una sorta di stato T sociologico: luogo-non-luogo dell'istantaneità temporale, della soppressione delle distanze spaziali, a cui si accede semi-isolandosi dall'azione come dalla percezione, spazio-tempo virtuale attraverso il quale “prendono corpo” le nuove forme d'aggregazione sociale che sono le comunità virtuali e i *social network* (le reti sociali come *facebook* e *twitter*) cui ruolo “d'avanguardia sociologica” è stato ripetutamente portato alla luce dai recenti sollevamenti arabi o dai nuovi movimenti di alternativa politica (*movimento cinque stelle* in Italia, *podemos* in Spagna). Internet e la tecnologia informatica aprono, infatti, a tutta una serie di nuove possibilità e potenzialità – di memoria, comunicazione, organizzazione, decisionalità e creatività collettiva – ancora tutte da esplorare³²⁹.

“Non solo, qui, si aprirebbe il capitolo della memoria collettiva... come quello dell'immaginazione [collettiva] e della creazione di concetti nuovi, ma questi spazi-tempi come questi tempi-spazi tenuti per così dire in sospenso, in una sorta d'incondizionalità e libertà, sarebbero reversibili e alla disposizione dello psichismo [sociologico]”³³⁰. Come non leggere qui la prefigurazione di una nuova dimensione in un certo qual modo realizzata dallo spazio-tempo informatico e virtuale? In effetti, la *rete* è oggi lo spazio-tempo della riflessione collettiva, della creazione di fenomeni d'opinione capaci d'influenzare il potere politico, luogo-non-luogo della libertà e dell'incondizionalità psichica globale, certo, con tutte le sue devianze e divenire patologici polarizzanti, ma proprio per questo potenzialmente in grado di trovarne la tensione contraddittoriale (anche solo come punta d'opinione avanguardista di una società civile interconnessa).

Ma non perdiamo di vista la lezione lupaschiana; la rete non è che uno strumento – certo prezioso – dell'anima delle società umane: quest'ultima non solo è un'apertura di tipo “energetico-logico” che potremmo identificare con una coscienza civile tecnologicamente emergente, ma anche, e soprattutto, un'auto-coscienza societaria aperta all'ordine dell'Essere³³¹. Non vi saranno certo nuove forme di *governance* politica solo per il fatto dell'accelerazione digitale: i nuovi mezzi informatici non possono bastare come condizione sufficiente all'emersione spontanea di creazioni societarie più evolute. Un'intelligenza collettiva (P. Lévy) non è nulla, infatti, senza la sua *anima*. *L'anima sociologica dell'umanità* sarebbe, allora, quell'assunzione collettivamente responsabile dell'abisso che separa l'esistenza dall'Essere, quell'affettività sociologica sperimentabile come compartecipazione collettiva ad un destino di realizzazione comune, vero e proprio *aldilà* dello spazio-tempo ove si condividono le pene, le sofferenze, le sfide e le gioie dei popoli tutti (un'anima globale che oggigiorno già si manifesta sociologicamente nell'amplificarsi della *coscienza solidale*).

Non è forse un'esperienza di *com-partecipazione* affettiva che la “diretta mediatica” dell'11 settembre 2001 sembra aver negativamente messo in moto a livello globale? Non fu quello uno

³²⁹ Si veda, a titolo di esempio, Luca Corchia, *La democrazia nell'era di Internet. Per una politica dell'intelligenza collettiva*, Le Lettere, Firenze, 2011.

³³⁰ “Non seulement, ici, s'ouvrirait le chapitre de la mémoire collective... comme celui de l'imagination [collective] et de la création [collective] de concepts nouveaux, mais ces espaces-temps comme ces temps-espaces tenus pour ainsi dire en suspens, dans une sorte d'inconditionnalité et liberté, seraient réversibles et à la disposition du psychisme” (*ivi*, pp. 114-115).

³³¹ “Le sociologique psychique, avec antagonisme et contradiction dans l'état T, de semi-actualisation et de semi-potentialisation, avec par là même la conscience de la conscience et de la subconscience, comme la connaissance de la connaissance et de l'inconnaissance, toutes pleines d'affectivité dans le tourment souffrance-joie de l'amour intérieur, du contrôle et de la lucidité à la fois énergétique et ontologique, est à créer” (*ivi*, p. 130).

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

sconvolgimento collettivo cui dimensione sociologica è analoga al sentito compatimento mondiale che seguì allo tsunami del 2004, al terremoto di Haiti, al maremoto del Giappone, alla strage di Oslo...? Allo stesso modo, si tratta certamente di un'anima sociologica, un vero e proprio psichismo collettivo di *lucidità* ed *auto-coscienza ontologica*, quello che ha partecipato con trepidazione e apprensione alle rivoluzioni democratiche del Mediterraneo arabo-musulmano, condividendone pene e momentanee vittorie, o quello che – con la propria implicazione attiva o anche solo morale – partecipa e sostiene i recenti movimenti d'indignazione politica e responsabilità civile (si veda *in primis* il caso spagnolo). A ciascuno la propria esperienza e il proprio giudizio, a ciascuno la propria anima e la propria segreta partecipazione all'anima sociologica dell'umanità.

II.2. METAMORFOSI OLTREMODERNA DELLA RAGIONE TRA COMPLESSITÀ, TRANSDISCIPLINARITÀ E REINCANTO

Sommes-nous au seuil d'une nouvelle époque des Lumières ? J'en suis convaincu. La lumière en question est toujours la même : celle de la raison. Mais une raison élargie, ouverte, en dialogue permanent avec ce qui la dépasse. La pensée des limites est intimement liée à la connaissance des limites de la raison. Cette pensée des limites, qui va intégrer et la raison et le mystère, est le nouvel horizon de la connaissance au vingt et unième siècle (Basarab Nicolescu, 2009)

La storia della modernità occidentale è testimone di un'alleanza profonda che, dall'illuminismo sino ai nostri giorni, si è manifestamente prodotta tra progresso scientifico, demitizzazione del mondo e razionalizzazione positivista. Prodotto di questo connubio sinergico è stata una visione del mondo o cosmovisione (*Weltanschauung*) che per certi versi oggi appare come una “carcere dello spirito” – paradigma alienante di una ragione ipertrofizzata dall'analisi, il frazionamento, la linearità e l'astrazione. Se Cartesio sembra aver posto i principi filosofici di tale razionalità di cui Galileo fu uno dei principali pionieri – trasformando la natura vivente in una grande geometria su cui possiamo avere presa operativa – la concezione meccanicista della realtà sintetizzata da Newton e messa in luce da Laplace ne decretò il consolidamento: il cosmo è diventato un concatenamento meccanico-deterministico di oggetti da studiare, analizzare, classificare, calcolare, misurare e infine (con la modernità capitalista) mercificare. La pretesa assolutista di questo tipo di razionalismo d'estensione ha ben servito infatti la logica del capitalismo moderno e il parallelo fenomeno di *disincanto del mondo* illustrato da Max Weber¹.

Tale disincanto scienziato portò paradossalmente a compimento un processo inaugurato dalla teologia tomista, quello della dominanza della razionalità discorsiva e astratta (propria della speculazione teologica) sull'elemento numinoso e mitico di una spiritualità viva e vissuta². Il processo di secolarizzazione prese così forma congiuntamente al delinarsi del razionalismo

¹ Weber, in *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904), rileva come le principali caratteristiche della modernità – lo “spirito di calcolo” (*Rechenhaftigkeit*), il disincanto del mondo (*Entzauberung der Welt*), la razionalità strumentale (*Zweckrationalität*) e la dominazione burocratica – siano inseparabili dell'avvento dello “spirito del capitalismo” (Cfr. Mohammed Taleb, *De la déconstruction de la modernité capitaliste au réenchantement du monde* in *Science & Archétypes - fragments philosophiques pour un réenchantement du monde*, Dervy, Paris, 2002, pp. 15-74). Il filosofo e teologo della Liberazione Rubèn Dri denuncia in questi termini la giustificazione implicita dell'ordine capitalistico da parte della razionalità d'estensione: “La raison mathématique, que Hegel appelle entendement, ne connaît pas le sens. Elle règne, de façon absolue, sur le quantitatif. Toute la réalité est réduite à la quantité. La réalité est mesurable, totalement homogène. C'est l'expression de la conscience qui accompagne l'entreprise capitaliste, entreprise qui s'intéresse seulement à l'efficacité : Combien faut-il pour gagner plus ? Combien d'heures de travail sont indispensables pour que l'entreprise continue à fonctionner ? (...)” (citato da M. Taleb in *Les nouveaux paradigmes scientifiques sont-ils intelligibles dans l'intellectualité musulmane contemporaine ?*, http://science-islam.net/article.php?id_article=779&lang=fr [consultato il 6/6/2014]).

² Una delle conseguenze forse più riduttrici dell'elaborazione teologica dell'Aquinate fu quella di eliminare – nella sua lettura teologica della filosofia classica – quelle realtà intermedie tra Creatore e creazione che rappresentavano una delle specificità neoplatoniche maggiormente in linea con l'idea di un ordine approfondibile dell'Essere (ontonomia): le realtà angeliche, le ipostasi plotiniane, le intelligenze avicenniane, emancipando il pensiero teologico dal dualismo ontologico tra un principio superiore immobile e una creazione decaduta, esprimevano infatti l'idea di un “terzo”, l'idea di una possibile relazione dinamica tra Dio e creatura suscettibile di un'individuazione complessa, difersificantesi e transfinita.

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

scientifico nato dagli ideali illuministi del Rinascimento, una razionalità che s'affidava fondamentalmente alla collaborazione tra percezione sensoriale e sua adeguata concettualizzazione – forma di rappresentazione logico-sperimentale che lo stesso Ibn Khaldûn, considerato da molti il padre *ante litteram* della sociologia, criticò per la sua pretesa d'essere misura di ogni sapere³. Anche Lupasco, come visto nel capitolo II.1.2.1, ci informa sui tratti specifici di questa *forma mentis* caratteristica della modernità occidentale: un'intelligibilità astratta dominata dalla razionalità binaria dell'ortodossia aristotelico-cartesiana, un'intelligenza che si rivolge allo studio dei fenomeni secondo l'intento d'individuare deterministicamente gli antecedenti estensivo-lineari isolando analiticamente dei dati sintetici dal flusso dinamico delle cose⁴. Si tratta di un logos diairetico-omogeneizzante che produce una rappresentazione del mondo piatta, temporalmente reversibile, classificatoria ed essenzialmente operatoria – *razionalità identitaria* di cui Jean-Jacques Wunenburger dona un'ottima descrizione:

Cette rationalité identitaire a tendance à référer la surabondance du réel au binôme du Même et de l'Autre, à découper les formes selon des couples binaires, à figer les mouvances dans les substances homogènes, et surtout à exorciser tout différend constitutif d'une différence. Le prisme coloré et fluide du monde vient prendre place à l'ombre de l'Un ou du Deux, à l'intérieur desquels le jeu des différenciations fait triompher une identité ou une altérité unilatérales. Cette tentative n'est certes pas vaine : de grilles taxinomiques en formalismes logiques, de recherches de causes premières en dichotomies, la raison met en place une représentation du monde carrée, claire, opératoire, qui apaise ses inquiétudes, qui assure sa puissance d'action sur les choses. Alors naît cette grande « prose du monde » qui, à travers toutes sortes d'itinéraires, discipline la différence, réduit la complexité. La dimension nodale et agonale du monde est filtrée par une grille aisée à manier, à remémorer, à transmettre. La pensée installe son cantonnement autour du principe de non-contradiction, de la conduite classificatoire, et d'un noyau de substances. Ainsi centrée, elle pense pouvoir régler impérialement la distribution et l'échange des formes et des forces. Tel est le vecteur essentiel de toute la pensée classique⁵

Sebbene l'avvento della termodinamica fosse in grado di suggerire, alla stessa coscienza marxista, la “morte entropica” di un'idea di progresso deterministicamente retta⁶, l'alleanza che si

³ Jean-Jacques Wunenburger, *Science contemporaine et sciences traditionnelles : vers une nouvelle alliance ?* in *Science & Archétypes*, op. cit, p. 100.

⁴ Con le parole di E. Morin, “l'intelligence parcellaire, compartimenté, mécaniste, disjonctive, réductionniste, brise le complexe du monde en fragments disjoints, fractionne les problèmes, sépare ce qui est relié, unidimensionnalise le multidimensionnel. C'est une intelligence à la fois myope, presbyte, daltonienne, borgne ; elle finit le plus souvent par être aveugle. Elle détruit dans l'œuf les possibilités de compréhension et de réflexion, éliminant aussi toutes chances d'un jugement correctif ou d'une vue à long terme » (Edgar Morin, Jean-Louis Le Moigne, *L'intelligence de la complexité*, L'Harmanattan, Paris, 1999, p. 111)

⁵ Jean-Jacques Wunenburger *La raison contradictoire*, Albin Michel, Paris, 1990, pp. 10-11.

⁶ La corrispondenza epistolare tra Marx e Engels testimonia dell'interesse che essi portarono sulla termodinamica del loro tempo e sul concetto d'entropia. Sull'innovazione nella visione del mondo introdotta dalla termodinamica si veda Ilya Prigogine - Isabelle Stengers, *La nuova alleanza – Metamorfosi della scienza*, Piccola Biblioteca Einaudi,

METAMORFOSI OLTREMODERNA DELLA RAGIONE TRA COMPLESSITÀ, TRANSDISCIPLINARITÀ E REINCANTO

produsse tra la razionalità economica capitalistica e il pensiero estensivo-identitario incentivò un processo di reificazione materialista del mondo che non poteva fare altro che accompagnare una perdita nichilista dell'orizzonte del Senso come della moralità del comune interesse. Le conseguenze nefaste, concomitanti con la ricerca di uno stato di benessere materiale a vocazione individualistica, sono al giorno d'oggi sotto gli occhi di tutti. L'avvento – o forse sarebbe meglio dire l'avventura – di un nuovo paradigma di riferimento e di sviluppo, sembra così oramai strettamente connesso a una necessaria seppur difficoltosa uscita dalla modernità capitalista assieme a una revisione dell'approccio neo-scientista o neo-positivista suo alleato. Oggigiorno appare sempre più imperativo accedere a una metamorfosi paradigmatica che da una parte disegni nuovi regimi di dialogo tra discipline divenute sempre più settarie e iper-specializzate aprendole all'etica del Senso, e che dall'altra conduca anche a una “filosofia della trasformazione sociale” (M. Taleb) – implicazione sociologica che nel paradigma lupaschiano è chiaramente riscontrabile nella declinazione “etica” o prasseologica dell'intelligenza contraddittoriale (cap. II.1.4).

Tale auspicabile metamorfosi della ragione o rivoluzione di paradigma si presenta, per molte coscienze intellettuali dell'era contemporanea, come una riapertura all'*Essere* o a un “reincanto del mondo”⁷. Ma se quello del “disincanto occidentale” è un dato di fatto comunemente riconosciuto, meno scontato è invece riconoscere a tale disincanto razionalistico una responsabilità diretta nell'occultamento di quella che potremmo definire l'*immanenza* stessa del *Trascendente*. L'effetto del trattamento identitario della realtà non solo andrebbe letto, infatti, come un processo di riduzione epistemologica, ma anche secondo conseguenze gnoseologiche inerenti allo statuto ontologico del reale: una sorta di “riduzione ontologica” comportante importanti ripercussioni antropologiche individuali e collettive – fatto che renderebbe ragione dell'inibizione sostanziale dell'esperienza spirituale di *religatio* col Sacro nell'epoca moderna. Sebbene questa ipotesi possa apparire indifendibile nella prospettiva dell'oggettività scientifica disincantata, si tratta semplicemente di riconoscere una regola condivisa dall'ermeneutica e l'epistemologia contemporanee: l'atto conoscitivo o di comprensione del mondo è una *precomprensione* i cui strumenti, precondizioni e preconetti condizionano l'oggettività cognitiva risultante⁸. In altre parole: dal momento che i parametri cognitivi specifici all'atto conoscitivo (gli strumenti logico-concettuali, i criteri di verità e i paradigmi interpretativi *a priori*) precondizionano la conoscenza della realtà, ne consegue che la realtà a cui l'uomo attuale può accedere (dall'interno della cornice cognitivo-antropologica della cosiddetta modernità occidentale) non potrà che “fatalmente” essere la realtà di un mondo disincantato. L'accesso al sacro, al mistero e all'invisibile risulterebbe cognitivamente interdetto dalle caratteristiche stesse delle *rappresentazioni* collettive che fungono da precondizione cognitiva dell'uomo moderno.

Torino, 1993.

⁷ Si veda, per esempio, Jean Staune, Michel Maffesoli, Mohammed Taleb, Basarab Nicolescu (solo per citarne alcuni).

⁸ Ci riferiamo qui a una sorta di convergenza concettuale tra il principio ermeneutico della *precomprensione* (*Vorverständnis*) illustrato da H.G. Gadamer e quello d'*indeterminazione* dell'epistemologia scientifica (W.K. Heisenberg – N. Bohr).

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

L'uomo occidentale vive all'interno di un'organizzazione societaria la quale, oltre ad aver ridotto le rappresentazioni mitico-religiose a una forma di credenza pre-razionale, ha espulso dalla propria ossatura fondante lo spazio-tempo della spiritualità, relegandolo a una sopravvivenza pressoché settaria o d'élite (quando non subordinata a una solitaria iniziativa individuale priva per i più di rilevanza e condivisibilità sociale); così facendo ha sostanzialmente sottratto all'individuo quelle condizioni “naturalistiche” che favorivano all'esperienza spirituale, anche la più semplice, d'irrompere spontaneamente nel soggetto, senza preparazione ascetico-dottrinale, direttamente dall'esperienza sacra socialmente e ritualmente vissuta⁹.

Non si tratta qui di decantare dei costumi irrazionali appartenenti a un retroterra pre-scientifico, o di lodare la mentalità tradizionalista di un certo conservatorismo bigotto, ma semplicemente di constatare un fenomeno di sparizione: la dimensione più profonda dell'interiorità non ha chiaramente giovato, nel nostro recente passato societario, di alcun processo di secolarizzazione (se non in parte, forse – e secondo una certa astrazione disincarnante – nell'ideologia dei diritti civili ed umani). Per dirlo diversamente, l'intelligenza etico-spirituale non è stata fatta oggetto di alcuna disciplina scolastica o programma pedagogico che potesse aprirsi al comparativismo e all'arricchimento interculturale (l'insipido catechismo dell'ora di religione si è rivelato gran parte delle volte un indottrinamento teso alla sopravvivenza istituzionale). La profondità e l'approfondimento etico sono definitivamente scomparsi come *esperienza reale di comunione nell'essere*, per ridursi molto spesso alla dimensione astratta di un moralismo ingenuo e normativo. Certo, il diritto alla libertà di coscienza è stata la conquista direttrice della trasformazione secolare, ma questo necessario processo di *riequilibrio societario*, che ritrovò l'importanza del *saeculum* – ossia del concreto e del tempo –, sembra essersi spinto oltre quella necessaria depoliticizzazione della religione (tra l'altro incompiuta) per operare una vera e propria *eradicatione civile della spiritualità* – espulsione programmatica del questionamento esistenziale che dal confronto con altri paradigmi culturali avrebbe potuto invece trarre giovamento e nuova giovinezza.

Senza misconoscere dunque il guadagno della libertà di coscienza che l'avvento della secolarizzazione ha permesso, sembra però necessario denunciare le conseguenze di un laicismo concepito freddamente e razionalisticamente nella reciproca indifferenza e nell'isolamento individualista: lo spazio neutro e astratto (giuridico) apertosi tra credenza propria e credenza altrui, tra individuo ed individuo, tra “me stesso” e l'altro, non solo è uno spazio definitivamente desacralizzato, ma anche in parte disumanizzato e de-socializzato, privo di quel *tertium* che apre al contempo al mistero della differenza dell'altro e al mistero dell'esistenza. Una tale “secolarità profana” (per sottolineare in contrasto la possibilità di una *secolarità sacra* come prefigurata da R. Panikkar) costringe l'individuo a sposare una posizione identitaria sia d'esclusione del sacro, sia di

⁹ “Les modalités d'institution du sacré et d'intégration de celui-ci, celles qu'on retrouve dans toute pratique sacrale, celles qui nous mettent en état et en relation dans les moments privilégiés, sont-elles encore présente dans le monde moderne? Avec la même finalité ontologique ? Car vivre le sacré revient à considérer sa présence au monde et à la fête, c'est-à-dire affirmer la présence de sa valeur absolue, de son Sens, dans l'horizon de l'harmonie et de la joie, se remplir soi-même de lui. Savons-nous aujourd'hui faire vraiment la fête, la fête de notre esprit ? Avons-nous encore le désir et le savoir-faire d'instituer des temps et des espaces sacrés, de donner notre âme à l'enchantement et non à la manipulation, au rituel et non au rut-iel, d'échapper à la tyrannie du bruit et de l'instinct ? Je doute fortement” (Horia Badescu, *La fête perdue* in (a cura di) B. Nicolescu, *Le Sacré aujourd'hui*, Ed. Du Rocher, Monaco, 2003, p. 154).

METAMORFOSI OLTREMODERNA DELLA RAGIONE TRA COMPLESSITÀ, TRANSDISCIPLINARITÀ E REINCANTO

una sua rigida predeterminazione culturale-concettuale, privandosi in tal modo della possibilità di una scelta realmente libera e responsabile d'approfondimento interiore personale.

Se guardiamo all'operato razionalistico della secolarizzazione, vediamo come gli spazio-tempi della festa e del rito tradizionali vengano preferibilmente cancellati o ridotti alla bidimensionalità “consumistica” di una pura conformità consuetudinaria, motivo per il quale si sottraggono alla necessaria evoluzione ed approfondimento che l'incontro inter-culturale con altri orizzonti mitico-religiosi avrebbe loro apportato – approfondimento ancor più necessario oggi nel ambito della società multiculturale e post-moderna che oramai abitiamo. La multiculturalità si ritrova così in un terreno sociologico ed istituzionale nel quale con difficoltà può dare frutti societari innovativi e rilevanti. Questa disarticolazione del mondo dal mito si lega chiaramente a quel processo storico di razionalizzazione a cui abbiamo precedentemente accennato, un processo “in cui la scienza profana si è separata radicalmente da una conoscenza globale e salvatrice”¹⁰.

La spiritualità vissuta, che molte penetrazioni religiose e culturali *altre* portano nel nostro tessuto quotidiano, non può così che urtare violentemente con l'ordine appiattito dell'alleanza razionalistico-capitalista. Tuttavia, non solo il sistema di razionalizzazione economica e di massimizzazione indiscriminata del profitto si mostra oggi in una crisi profonda d'efficacia e coscienza (mostrando inoltre l'impotenza politica di un'idea di volontà democratica astrattamente concepita), ma la stessa razionalità normativo-deterministica della scienza positiva, su cui tale modello di modernità ha inteso le proprie illusioni, si sgretola sempre più al suo interno sotto i colpi di concetti emergenti quali quelli di complessità, auto-organizzazione, incompletezza ed indicibilità ultima del reale – principi che rappresentano le linee direttrici del nuovo paradigma scientifico nascente.

Potranno, questo nuovo paradigma e l'inusitato dialogo che esso inaugura tra scienza e Tradizione¹¹, avviare il processo di *reincanto del mondo*?

¹⁰ Gilbert Durand, *L'âme tigrée – Les pluriels de psyché*, Denoël/Gonthier, Paris, 1980, p. 151.

¹¹ Intendiamo qui “Tradizione” (con T maiuscola) nell'accezione riconosciuta da Basarab Nicolescu: “... « tradition » signifie « l'ensemble des doctrines et pratiques religieuses ou morales, transmises de siècle en siècle, originellement par la parole ou l'exemple » et aussi « l'ensemble des informations plus ou moins légendaires, relatives au passé, transmises d'abord oralement de génération en génération ». Selon cette définition, la Tradition englobe les différentes “traditions” – chrétienne, juive, islamique, bouddhiste, soufie etc.” (*La science, le sens et l'évolution. Essai sur Jakob Boehme*, Éditions du Félin, Paris, 1988, p. 92).

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

2.1. IL NUOVO PARADIGMA SCIENTIFICO E LE SFIDE DELLA COMPLESSITÀ

Secondo la celebre concezione avanzata da Thomas Kuhn nel suo saggio *The Structure of Scientific Revolutions* (1962)¹², ogni metamorfosi di paradigma attraversa necessariamente una fase di crisi e destrutturazione dalla quale emergono innovative concezioni del mondo, inedite cornici esplicative volte ad abbracciare e integrare quelle nuove scoperte che alla luce dell'antico paradigma apparivano come inspiegabili o anomale. Si tratta esattamente di ciò che sta accadendo nel campo della scienza contemporanea: dalla cosmologia alla fisica delle particelle, passando per la biologia, poco a poco si impone una nuova visione complessa della realtà destinata a fecondare, e connettere i molteplici campi del sapere.

Abbiamo in parte alluso nei capitoli precedenti a come la scienza classica entri in una crisi paradigmatica a seguito degli sviluppi rivoluzionari, che a partire dal '900, avvengono nella fisica delle particelle: N. Bohr e la scuola di Copenaghen affermano l'inseparabilità dell'oggetto dal soggetto di conoscenza, mentre la scoperta del *quanto* – svelando il carattere collettivo (ondulatorio) della materia – introduce a pieno titolo la contraddizione nella logica del reale¹³. Edgar Morin parla a proposito di una doppia rivoluzione scientifica: quella che avviene nella fisica (e che opera la crisi dell'ordine, della separabilità, della riduzione e della logica) e quella che si manifesta attraverso l'emergere delle scienze sistemiche fondate sull'interazione tra discipline (come l'ecologia). Tutta una serie di acquisizioni (l'informatica, la cibernetica, la teoria dei sistemi) e di fondamentali scoperte nel campo della fisica, hanno inoltre condotto nel secolo scorso a delle riconsiderazioni epistemologiche fondamentali, come la necessità, per esempio, di passare da una *visione sostanzialistica* semplificatrice della realtà – volta a spiegare gli “insiemi” a partire dalle loro parti (attraverso un'operazione d'isolamento degli oggetti dalle relazioni che intessono col tutto) – ad una concezione che consideri prima di tutto gli *avvenimenti* e le *relazioni*¹⁴.

Lo studio della vita e delle proprietà emergenti degli organismi viventi implica oggi un nuovo approccio che consideri il *caos*, il *disordine* e l'*indeterminazione* non più come il frutto della nostra ignoranza – ovvero delle illusioni destinate a essere ricondotte a leggi astratte e deterministe – quanto invece proprietà fondamentali che in interazione dialogica con l'ordine e la necessità, concorrono alla formazione di complessi fenomeni d'*auto-organizzazione* (quali quelli dei vortici di Benard o delle strutture dissipative descritte da Prigogine). Al giorno d'oggi è ormai evidente che “le condizioni d'apparizione della vita non sono unicamente [ascrivibili a] delle casualità chimiche ma sono allo stesso tempo favorite da dei vortici di tipo prigoginiano”¹⁵.

¹² Thomas S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino, 1999.

¹³ “Il ne s'agit nullement d'un antagonisme entre deux entités associées, l'onde et le corpuscule, il s'agit d'une contradiction dans une même réalité dont les deux manifestations s'excluent logiquement l'une l'autre. La reconnaissance de cette contradiction indépassable dans la notion de particule atteint en ricochet les principes d'identité, de (non)contradiction et du tiers exclu” (E. Morin, *L'intelligence de la complexité*, op. cit., p. 139).

¹⁴ I nostri stessi corpi non sono semplicemente costituiti da degli agglomerati di cellule, ma più propriamente da delle interazioni complesse di eventi e dinamismi energetici; non sono identificabili a dei mattoncini disposti l'uno di fianco all'altro, ma corrispondono piuttosto alla complessa interazione tra avvenimenti intensivi ed elementi estensivi cui organizzazione sistemica produce l'emergere di qualità non presenti a livello delle componenti di partenza.

¹⁵ *ivi*, p. 90.

METAMORFOSI OLTREMODERNA DELLA RAGIONE TRA COMPLESSITÀ, TRANSDISCIPLINARITÀ E REINCANTO

Ilya Prigogine è stato, in effetti, uno dei pionieri di questo nuovo approccio, e in particolare attraverso lo studio del ruolo cruciale che l'irreversibilità temporale acquisisce nei fenomeni energetici d'*organizzazione spontanea*. La sua analisi mostra la necessità di passare a un'attitudine di studio che prenda in considerazione il tempo nella sua "storicità", che sia capace d'intenderlo come un processo intrinsecamente orientato e non riducibile a un'astrazione estensiva geometricamente reversibile. Nell'ottica termodinamica del fisico russo l'antica scienza newtoniana rivelerebbe un'incapacità connaturata a concepire il tempo concreto, il divenire reale e le sue irreversibilità creatrici: "...la reversibilità [astratta] della dinamica [classica] conduce ad una difficoltà il cui carattere fondamentale s'imporrà soltanto con la meccanica quantistica. Ogni, intervento, manipolazione, misurazione, è per la sua essenza, irreversibile"¹⁶. A partire dallo studio delle *strutture dissipative* Prigogine giunge ad individuare le possibilità auto-organizzatrici della materia in condizioni di lontananza dall'equilibrio, vale a dire in condizioni nelle quali le sue diverse sub-unità non sono nello stesso stato ma in una condizione d'instabilità e conflitto tra eterogeneità e tendenza all'omogeneizzazione termodinamica¹⁷. Il punto di disequilibrio critico a partire dal quale una piccola fluttuazione si trova nelle condizioni di potersi propagare nel sistema viene detto *biforcazione*; si tratta di un "punto singolare" d'instabilità creatrice chiaramente interpretabile nei termini lupaschiani di *stato T*¹⁸. E' questo un modello d'organizzazione che potrebbe illustrare la possibile continuità tra fenomeni d'auto-organizzazione fisico-chimica e quelli d'auto-produzione e autopoiesi vivente (studiati, tra i primi, da F. Varela e H. Maturana).

La stessa idea di causalità semplice (esterna, lineare e deterministica) risulta in questo quadro aggiornata e integrata dalla considerazione di nuove *causalità interne*, come quella *retroattiva* e quella *ricorsiva*. La prima è chiaramente presente in tutti quei processi nei quali la causa agisce sull'effetto e l'effetto sulla causa (come nei sistemi d'autoregolazione termostatici); la seconda aggiunge alla prima la nozione d'auto-organizzazione: le qualità, le proprietà e i comportamenti, che nascono dall'organizzazione di un insieme, retroagiscono su tale insieme modificandone il processo di produzione e organizzazione (l'emergere, per esempio, della funzione visiva nell'essere vivente retroagisce sul processo stesso d'adattamento evolutivo che presiede alla sua produzione)¹⁹.

Quest'ultima nozione di ricorsività²⁰ risulta fondamentale per comprendere la stessa metamorfosi del concetto di *paradigma*: da risultato o effetto dell'evoluzione scientifica, il paradigma diviene condizione preliminare d'intelligibilità/interpretazione del mondo e della realtà

¹⁶ Ilya Prigogine - Isabelle Stengers, *La nuova alleanza...*, op. cit., p. 61.

¹⁷ "...lontano dall'equilibrio, possono prodursi spontaneamente nuovi tipi di strutture. In condizioni di lontananza dall'equilibrio può avere luogo una trasformazione che porta dal disordine, dal caos, verso l'ordine. Possono originarsi nuovi stati della materia che riflettono l'interazione di un dato sistema con ciò che lo circonda (...). In condizioni di lontananza dall'equilibrio la materia comincia ad essere capace di percepire differenze nel mondo esterno" (ivi, pp. 14-16). Il comportamento emergente, innescato da una fluttuazione, opera per amplificazione, imponendo progressivamente nel sistema un nuovo andamento macroscopico.

¹⁸ Che tale lontananza dall'equilibrio sia da intendersi come uno stato di alta tensione contraddittoria (stato T) risulta confermato anche dal seguente passaggio che riecheggia l'argomentazione neurofisiologica lupaschiana: "lo stato di riposo di un assone che conduce l'impulso nervoso, per esempio, corrisponde ad uno stato di non-equilibrio, mentre l'eccitazione dell'assone conduce ad una situazione prossima all'equilibrio" (ivi, p. 262).

¹⁹ Per approfondire si consulti l'opera in più tomi di E. Morin (*La Méthode*) e in modo particolare i tomi I e II.

²⁰ "...récursif voulant dire processus dans lesquels les produits et les effets sont nécessaires à sa propre production. Le produit est en même temps le producteur..." (E. Morin, *L'intelligence de la complexité*, op. cit., pp. 59-60).

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

nel suo complesso²¹. Se nuovi principi ed acquisizioni scientifiche conducono infatti verso una scienza della complessità, è anche vero che quest'ultima incoraggia e sostiene una “complessificazione” dell'intelligenza nel suo rapporto cognitivo con la realtà tutta: lo sforzo per includere le nuove acquisizioni nella logica della scienza produce retroattivamente un'evoluzione logico-metodologica portatrice di nuove scoperte ed elaborazioni teoriche²².

E' quello che accade a seguito di molte constatazioni prodottesi con l'evoluzione della conoscenza scientifica: la *ricorsività cibernetica*, la *contraddittorietà quantistica*, l'*immagine ologrammatica*, il *principio di frattalità*, la *dialogica ordine-disordine-organizzazione* divengono a loro volta principi paradigmatici (generalizzati) capaci di suggerire nuovi approcci cognitivi ed euristici anche quando applicati a campi differenti dai loro d'origine. Il principio ologrammatico, per esempio, oltre a riflettere un criterio organizzativo basilare della vita pluricellulare – quello della presenza potenziale del tutto nella parte (qualsiasi cellula vegetale o animale possiede infatti l'informazione genetica dell'organismo nella sua integralità) – ha suggerito inoltre l'idea di un possibile principio cosmologico, quello che David Bohm ha espresso nella nozione di “ordine implicato”²³. Il principio ologrammatico e quello di ricorsività organizzatrice si mostrano fondamentali in ambito sociologico per esplicitare l'inseparabilità e la complessità delle relazioni tra la parte e il tutto, tra gli individui e la società:

*Pour prendre une image moderne : celle d'un hologramme, chacune des perspectives contient l'autre : l'individu contient la société, laquelle contient les individus. Plus profondément encore, ce sont les interactions entre les individus humains qui produisent la société dans laquelle ils s'inscrivent, c'est-à-dire qui la font littéralement exister. (...) Mais si les interactions produisent la société, celle-ci rétro-agit à son tour sur les individus pour les coproduire tels qu'ils sont*²⁴

Se sono le interazioni tra gli individui che fanno la società – giacché questa non esisterebbe senza di essi – tuttavia, è la società stessa a produrre gli individui: attraverso l'educazione, la cultura e il linguaggio – azione produttrice in virtù della quale il tutto (la società) è presente nella parte (l'individuo). Il principio di ricorsività è ampiamente utilizzato da Morin per oltrepassare il riduttivismo disgiuntivo e dualista: lo stesso dualismo cartesiano tra spirito e materia è per esempio riassorbito nell'idea di un “cervello-spirito” nel quale la mente è legata ricorsivamente all'organo

²¹ “Sémantiquement, le paradigme détermine l'intelligibilité et donne sens. Logiquement, il détermine les opérations logiques maîtresses. Idéologiquement, il est le principe premier d'association, élimination, sélection, qui détermine les conditions d'organisation des idées. C'est en vertu de ce triple sens génératif et organisationnel que le paradigme oriente, gouverne, contrôle l'organisation des raisonnements individuels et des systèmes d'idées qui lui obéissent” (E. Morin, *La Méthode - Les Idées (tome IV)*, Ed du Seuil, Paris, 1991, p. 213).

²² La stessa elaborazione logico-filosofica di Lupasco può essere letta secondo questa linea, ossia come frutto delle implicazioni epistemologiche della rivoluzione quantistica all'interno di un progetto più vasto di riforma del pensiero.

²³ D. Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*, Routledge an Kegan, London, 1980. L'ologramma è un'immagine tridimensionale ottenuta attraverso un fenomeno d'interferenza della luce coerente di un laser. Caratteristica fondamentale dell'immagine ologrammatica è quella dell'iscrizione (*graphein*) del tutto (*holos*) in ogni sua singola parte. Un'ulteriore applicazione del concetto è ritrovabile nel modello olografico del cervello avanzato da K. Pribram.

²⁴ E. Morin, *L'intelligence de la complexité*, op. cit., p. 218.

METAMORFOSI OLTREMODERNA DELLA RAGIONE TRA COMPLESSITÀ, TRANSDISCIPLINARITÀ E REINCANTO

cerebrale in un processo comune d'auto-produzione²⁵. Secondo l'autore francese, infatti, è possibile spiegare l'autopoiesi dell'essere vivente attraverso l'idea di auto-produzione e di ricorsività organizzatrice. Tuttavia, in questo tipo di concezione – che porta Morin a concepire la società umana stessa come produttrice e prodotto al contempo dei suoi miti e dei suoi dei²⁶ – alberga mascheratamente una sorta di “riduzionismo complesso” che non rende conto della Realtà nella sua integralità, isolandola dal Mistero e dall'indicibile – riduzionismo da cui Wunenburger mette attentamente in guardia, ricordando una delle conseguenze gnoseologiche più interessanti della contraddittorietà quantistica: l'esistenza di un livello ultimo di realtà non concettualizzabile razionalmente o, in altre parole, l'idea di un *reale velato* (B. d'Espagnat)²⁷.

Il nuovo paradigma scientifico si caratterizza così, secondo Taleb, secondo due principali linee cognitive²⁸: quella che si disegna sotto il segno dell'*auto-organizzazione* e quella che porta in avanti invece il concetto d'*incompletezza*. La prima caldeggia l'idea di un'immanenza aperta capace di creazione, auto-creatrice e auto-poietica; la seconda invece, sostenendosi anche sui teoremi d'incompletezza di Gödel²⁹, afferma una sorta di realismo non-fisico, ossia l'esistenza di un margine del reale non logicizzabile – dimensione profonda che rimane essenzialmente trasparente o resistente alla razionalizzazione, ma che rende conto di fenomeni fisici altrimenti inspiegabili, quali quello dell'*entanglement quantistico*³⁰.

Il *paradigma contraddittoriale*, che emerge dallo studio dell'opera di Lupasco, integra entrambe le linee cognitive: abbiamo visto in effetti (cap. II.1.3) che lo *stato T* permette sia di affrontare la dialogica tra caso e necessità alla base dei fenomeni d'auto-organizzazione, sia di riconoscere un'indicibilità ultima, quella di un *Essere* che nello stato T penetra come *tertium quid* o ragione a-logica della trasformazione. E' grazie a quest'ultima apertura sulla metafisica che il paradigma contraddittoriale s'apre al dialogo con la Tradizione, rendendosi così permeabile a una *riflessione transculturale*: il concetto di *livelli di realtà*, che Nicolescu avanza a partire dalla considerazione del Terzo incluso (vedi oltre), non esprime forse, con parole diverse, l'idea di un *reale velato* nascosto da veli d'intelligibilità, una nozione ritrovabile, tra altri, anche nella visione islamica³¹?

L'intelligenza contraddittoriale *oltrepassa* dunque, pur includendolo metodologicamente, il “pensiero complesso” proposto da Morin, poiché si mostra adatta ad accogliere le sfide della

²⁵ *ivi*, p. 67. Cfr. *La Méthode. La connaissance de la connaissance (tome III)*, Ed du Seuil, Paris, 1986, pp. 69-74.

²⁶ *L'intelligence de la complexité, op. cit.*, pp. 71-72.

²⁷ “La notion de « réel voilé » me semble être non seulement un constat mais aussi une mise en garde contre ces néo-scientismes de la complexité, dont nous aurions des exemples dans ces écoles de l'auto-organisation qui pensent pouvoir restituer les processus internes de la complexification de la vie elle-même” (Jean-Jacques Wunenburger [entretien], *Mythe, Liberté et Nouvelle Logique* in *Science & Archétypes, op. cit.*, pp. 226-227). Sulla nozione in questione e la concezione ad essa connessa di realismo non-fisico o aperto si veda Bernard d'Espagnat, *Le Réel voilé, analyse des concepts quantiques*, Ed. Fayard, Paris, 1994; *Alla ricerca del reale*, Bollati Boringhieri, Torino, 1983.

²⁸ *De la déconstruction de la modernité capitaliste...* in *Science & Archétypes, op. cit.*, pp. 32-35.

²⁹ I famosi teoremi dimostrati da Kurt Gödel (1906-1978) illustrano a) come ogni sistema formale comporti necessariamente degli enunciati al contempo indimostrabili e irrefutabili e b) l'impossibilità di dimostrare la coerenza di un sistema dall'interno del sistema stesso.

³⁰ Sul fenomeno quantistico di *entanglement* si veda cap. II.1.3.

³¹ “Dio è nascosto da settemila – o settantamila – veli di luce e di tenebra...” (*hadith* [tradizione profetica] riportato la prima volta nel *Mishkât al-anwâr* di Ghazâlî). Il motivo simbolico e cognitivo del “velo” è ritrovabile nella nozione induista della *maya* come nel mito di Iside (si veda a riguardo significativamente anche Novalis come rappresentante della *Naturphilosophie* tedesca).

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

complessità come i rapporti che questa intesse col Sacro. Se l'“intelligenza della complessità” di Morin si costruisce infatti sul *principio dialogico*³², l'intelligenza contraddittoriale non si accontenta di “giocare su due registri contraddittori” unicamente secondo l'antagonismo e la complementarietà, ma s'apre anche al loro Terzo incluso, al loro superamento contraddittoriale, al mistero dell'Essere che si manifesta attraverso una conoscenza a-razionale, a-logica, a-segnica e a-formale chiaramente esclusa dalla *computazione* moriniana (per quanto “complessa” possa essere l'interazione delle due logiche contraddittorie che la compongono)³³.

Per cogliere, tuttavia, questa specifica *differenza contraddittoriale*, bisognerà prima intavolare la descrizione e la caratterizzazione dello “scontro delle razionalità”; ossia tornare su quel processo storico e cognitivo di separazione tra una razionalità analitico/astratta idealizzantesi in oggettività scientifica e un sapere olistico intuitivo/analogico banalmente assimilato invece a una credenza mitico-religiosa decaduta; bisognerà illustrare, oltre che la lotta delle rispettive e legittime “ragioni”, le eventuali compenetrazioni reciproche, nonché i limiti e i riduzionismi specifici.

³² Il pensiero complesso cerca di valorizzare l'organizzazione del reale *dialogicamente* secondo la relazione e l'opposizione; a questo proposito Morin parla di *unitas multiplex*: “L'idée d'unité complexe va prendre densité si nous pressentons que ne pouvons réduire, ni le tout aux parties, ni les parties au tout, ni l'un au multiple, ni le multiple à l'un, mais qu'il nous faut tenter de concevoir ensemble, de façon à la fois complémentaire et antagoniste, les notions de tout et de parties, d'un et de divers” (*La Méthode. La nature de la nature (tome I)*, Ed du Seuil, Paris, 1977, p. 105). Il pensiero complesso cerca d'esplicitare la non-separabilità del reale senza però perdersi nella confusione della fusione; in altre parole, esso distingue senza isolare, senza cadere nell'errore del “pensiero disgiuntivo” ma neppure in quello del “pensiero olistico”. “Ce qui fait le charme e la richesse de la pensée, c'est d'être capable d'établir les distinctions et les relations, c'est-à-dire de jouer sur deux registres contradictoires” (*L'intelligence de la complexité, op. cit.*, p. 219).

³³ Cfr. *La Méthode. La connaissance de la connaissance, op. cit.*, pp. 48-49. Morin è perentorio a questo riguardo: “Le dépassement de la connaissance au-delà du dicible et du conceptualisable anéantit la connaissance. (...) nous devinons en abîme un Réel qui, bien que reconnu par la pensée, excède le pensable. Nous n'y pouvons établir nos séparations, nos distinctions, notre logique, et cette Réalité prend le visage de Chaos (heurts de contradictions) avant de sombrer dans Vide ou Néant” (*ivi*, pp. 136 e 216).

2.2. RAGIONE CONTRO RAGIONE

Se c'è un punto su cui l'approccio scienziasta e l'antiriduzionismo “romantico” suo avverso sembrano convenire, è quello dell'idea di una separazione cognitiva della ragione in due attitudini reciprocamente escludenti: da una parte un pensiero tecnico/razionale riducibile ad astrazioni geometrico-matematiche, dall'altra un pensiero simbolico/intuitivo incarnato olisticamente. Se al primo è stato tradizionalmente riconosciuto un carattere d'oggettività scientifica – in particolare a partire dalla distinzione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa* –, il secondo è stato invece modernamente associato all'arbitrio della soggettività e della speculazione filosofica, religiosa o poetica. Questa scissione di carattere strettamente binario – seppur riletta oggi in chiave dialogica e complementare (E. Morin) – continua a polarizzare la maggior parte delle riflessioni e classificazioni contemporanee sui *modi di conoscenza* e i corrispettivi *regimi di rappresentazione* – tendenza accentuata dall'asimmetria funzionale del cervello scoperta da R. Sperry: l'emisfero sinistro risulterebbe infatti specializzato nell'analisi, l'astrazione, la linearità, la logica matematica, ecc., mentre quello destro mostrerebbe più propensione alla sintesi, la concretezza, la globalità, l'affettività e l'intuizione.

Se parliamo di un antiriduzionismo “romantico” che s'opporrebbe all'egemonia del pensiero meccanicista ed astratto, è perché facciamo riferimento, in effetti, a una sorta di controparte “notturna” della “ragione illuminata” – visione antagonista considerata da G. Durand necessaria alla vitalità di qualsiasi cultura (come già mostrato da Nietzsche in riferimento alla cultura greca)³⁴. Si tratterebbe di una linea di pensiero anti-scienziasta incarnata da alcuni fenomeni intellettuali della storia europea quali il romanticismo e l'idealismo tedesco della fine del XVIII e il XIX secolo – alternativa “oscura” ai Lumi che trova la sua specifica espressione scientifica nella cosiddetta *Naturphilosophie*, ma le cui radici sono probabilmente da cercarsi anche più addietro³⁵: vi appartenerebbero personalità scientifiche e artistiche che prolungano quella specie di resistenza intellettuale già precedentemente disegnata da un contro-rinascimento di stampo neoplatonico, ermetico e alchemico³⁶. Secondo Taleb i nuovi paradigmi scientifici nascenti “non-riduzionisti, non-materialisti, olistici ed ecologici” si situerebbero esattamente in linea con questa tendenza – corrente a suo avviso destinata a recuperare una cosmovisione emanatista di stampo neo-platonico³⁷.

³⁴ “Nietzsche est le premier – grâce à une vraie science philologique – à avoir montré qu'une culture ne vivait que par ses profondeurs contrastées [cfr. *La nascita della tragedia* (1872)] (...). Apollon ne brille que sur la nuit de son frère Dionysos. Il en va de même aux Siècles des lumières que furent les XVIIe et XVIIIe siècles” (Gilbert Durand, *L'âme tigrée...*, *op. cit.*, p. 161).

³⁵ “L'étude de ce courant revient quasiment à parler de toute une partie de la pensée allemande de cette période, depuis Oetinger (1702-1782) qui permet la redécouverte de Jacob Boehme jusqu'à Rudolf Steiner (1861-1925). L'école de Cologne (notamment Maître Eckart), la mystique spéculative de la Renaissance (notamment Paracelse 1493-1541), les diverses théosophies qui suivent avec Jacob Boehme (1575-1624) ou Emmanuel Swedenborg (1688-1772), constituent, ensemble, la matrice philosophique et culturelle de cette philosophie de la Nature aux accents mystiques et idéalistes” (Mohammed Taleb, *De la déconstruction de la modernité capitaliste...* in *Science & Archétypes*, *op. cit.*, p. 45). In questa cerchia intellettuale sarebbero da annoverare anche Schelling, Schlegel, Novalis, Goethe, Ritter, Karl von Eckartshausen e Franz von Baader (cfr. *ivi*, pp. 45-46).

³⁶ Si pensi a personalità quali Marsilio Ficino, Paracelso, Nicola Cusano, Agrippa, Gemisto Pletone e Giordano Bruno (*ivi*, p.44).

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

L'abitudine di trattare il tema della conoscenza (e della rispettiva azione) secondo un'ottica di antagonismo dicotomico, è incontestabilmente ricorrente – utilizzo a volte abusato ma certo particolarmente efficace, nonché confortante l'intelligenza assetata di certezze. Michel Maffesoli sembra riferirsi al medesimo dualismo del pensiero quando mette a confronto “due poli dell'intelligenza umana: il primo astratto, che scarroccia immancabilmente verso il dogmatismo, verso l'intolleranza, verso la scolastica; il secondo, più incarnato, che è attento al sensibile, alla creazione naturale, e che cerca sempre più d'eludere la separazione”³⁸. Ritroviamo, in questa affermazione, da una parte la critica al pensiero classificatorio e generalista centrato sulla definizione concettuale, la formula e la divisione³⁹, e dall'altra, l'esaltazione di un pensiero “dionisiaco”, olistico, intuitivo, sensibile al concreto, al soggettivo e all'irrazionale⁴⁰. Anche Wunenburger fa appello a una parallela distinzione binaria: “Se astrarre equivale a separare, in compenso, riferirsi al concreto, significa prendere le cose nei loro legami, nelle loro gerarchie”⁴¹. La sindrome del binario, certo declinata differentemente (anche se, come tra poco vedremo, solo apparentemente), affligge lo stesso Morin: nonostante egli riconosca tutta una serie di strutture complesse integrate in una *Unitas multiplex*⁴², la sua trattazione finisce per considerare una “complementarietà complessa di due modi distinti di conoscenza e azione, l'uno simbolico / mitologico / magico, l'altro empirico / tecnico / razionale”⁴³.

Eppure non mancano elaborazioni caratterizzate da un certo “tripolarismo”, come le *strutture dell'immaginario* di Durand o la *ragione contraddittoria* dello stesso Wunenburger. Entrambe acquisiscono però maggior trasparenza quando analizzate alla luce della logica lupaschiana, di cui, tra l'altro, sono esplicitamente debitorici. Per cominciare, entrambi gli autori fanno una distinzione binaria più sottile: essi discriminano due “regimi di rappresentazione omogeneizzanti” (Durand) oppure “due modi operativi del pensiero astratto” (Wunenburger), dei quali il primo privilegia ovunque un'analisi tratta da separazioni rigide ed escludenti, il secondo valorizza invece una consonanza omogeneizzante, riduttrice delle differenze⁴⁴. Più precisamente, Durand distingue tra un

³⁷ *Ivi*, p. 40. Vedremo in seguito, tuttavia, che quest'ultima considerazione non è condivisa dal nostro impianto interpretativo.

³⁸ Michel Maffesoli, *Elogio della ragione sensibile*, Seam Edizioni, Milano, 1999, p. 58.

³⁹ “Uno dei caratteri tipici del razionalismo è dato proprio dalla sua mania classificatoria che tutto vuol far rientrare in una categoria esplicativa e totalizzante. (...) Da Pico della Mirandola ad Adorno, passando per Durkheim, arriva ad esprimersi una stessa sensibilità, quella della separazione (...) La formula offre le sue soluzioni, ci assesta certezze, si basa su pensieri codificati, ha, su tutto e tutti, risposte preconfezionate” (*ivi*, pp. 43, 63 e 126)

⁴⁰ “...un sapere « dionisiaco »... capace anche di integrare il caos o per lo meno di accordargli lo spazio che ad esso spetta. Un sapere che sappia disegnare la topografia dell'incertezza e del rischio, quella del disordine e della vitalità, quella del tragico e del non-razionale. (...) ...un'attitudine dionisiaca che si serve dell'analogia, della metafora e di altre procedure « affettuose » (...) ...il concreto (*cum-crescere*) è ciò che « cresce con », ciò che quindi si sviluppa in modo globale, esso è suscettibile di integrare tutti quegli elementi del dato sociale e naturale che la modernità, nel suo volersi mostrare a tutti costi efficiente, aveva separato, distinto e sezionato a piacimento. (...)” (*ivi*, pp. 16, 180 e 167).

⁴¹ Jean-Jacques Wunenburger, *Mythe, Liberté...* in *Science & Archétypes*, *op. cit.*, p. 214.

⁴² L'Unidualità bi-emisferica, l'Unità triunica, la Poliunità inter-modulare e l'Unidualità dei fasci ormonali (*La Méthode. La connaissance de la connaissance*, *op. cit.*, pp. 87-98).

⁴³ *Ivi*, p. 153.

⁴⁴ “...les philosophes ont toujours cru devoir distinguer deux modes opératoires de la pensée abstraite, l'un plutôt analytique et dichotomique (la *dianoia* grecca, l'entendement chez Kant et Hegel, l'intelligence selon Bergson), l'autre plus synthétique et unificateur (la *noésis* grecca, la raison des dialecticiens, l'intuition bergsonienne), modes qui correspondent aussi, sur un autre plan, aux régimes diurne et nocturne des images, mis en évidence par Gaston

METAMORFOSI OLTREMODERNA DELLA RAGIONE TRA COMPLESSITÀ, TRANSDISCIPLINARITÀ E REINCANTO

“polo diurno della *psyché*”, caratterizzato da strutture diairetiche, antitetiche e schizomorfe della rappresentazione – razionalismo geometrizzante gravitante attorno a un'azione di separazione e segregazione –, e un “polo notturno” procedente invece secondo un'azione assimilatrice, confusionale e unitiva, tendente quindi a minimizzare i contrasti, a legare tutte le determinazioni in una fluidità e una continuità generali⁴⁵. Il primo regime favorisce una visione dualistica della realtà (da cui vari tipi di dualismo d'esclusione: da Platone a Kant, passando per Cartesio), il secondo invece l'adozione di prospettive filosofiche monistiche e unidimensionali (panteismo, mentalismo, materialismo, ecc.). Questo tipo di distinzione mette in luce i rispettivi limiti di un procedere analitico e di un procedere sintetico portati all'estremo.

Come si avrà notato, si tratta di un'opposizione che non coincide esattamente col binomio indicato in precedenza (e apparentemente neppure con quello di Lupasco); in effetti, la transizione dall'uno agli altri (o viceversa) può essere effettuata solo tramite una riflessione sistemica più complessa e pluridimensionale. Ed è quello che ci permette di fare la logica d'antagonismo di Lupasco: entrambi i poli in questione devono essere infatti considerati come *sistemi cognitivi* implicanti dinamicamente al loro interno i due principi logici antagonisti, secondo un regime differenziato d'attualizzazione e potenzializzazione; solo in questo modo si può arrivare a cogliere la sinergia contraddittoria tra operatività cognitiva (attualizzazione) e oggettività cognitiva (potenzializzazione), ovvero, tra il tipo d'operazione protratta dal pensiero sulle entità reali e le conseguenti rappresentazioni, datità o modalità di prensione cognitive generate.

Non c'è razionalità astratta, infatti, che analizzi cognitivamente, senza operare al contempo la sintesi di ogni elemento determinato dall'analisi; non c'è procedere fenomenologico che consideri sinteticamente i fenomeni come unità concrete, senza che queste proliferino indefinitamente in un processo confuso d'accumulazione eterogeneizzante⁴⁶. Per meglio comprendere questo gioco d'antagonismo logico (e per meglio coglierne la portata cognitiva reale) è fondamentale fare appello alle nozioni lupaschiane d'*estensività* e *intensità* (cfr. cap. II.1.1); queste due proprietà dell'energia e dell'esistenza logica, rivelano in effetti – a motivo di quell'immanenza del Logico già ampiamente descritta – una continuità epistemologica con un altro binomio, quello che considera il concetto nella sua duplice veste – *estensione* ed *intensione* – mettendo il luce, dunque, un'interdipendenza diretta tra realtà e rappresentazione.

Nel caso della razionalità astratta o “regime diurno” della rappresentazione, è possibile parlare di una sorta d'operazione cognitiva “previa” di sintesi ed omogeneizzazione (delle entità reali e dei loro rapporti): la razionalizzazione d'estensione sottopone la realtà ad una schematizzazione geometrica, la “costringe” ad una griglia astratta di simultaneità estensive; essa riduce, dunque, le cose a unità semplici e sintetiche (addomesticabili e manipolabili tecnicamente), instaurando tra loro dei legami d'omogeneità più o meno impliciti. Qui l'omogeneizzazione e la sintesi giocano

Bachelard ou Gilbert Durand comme aux structures schizoïde et syntonique des psychiatres” (Jean-Jacques Wunenburger, *La raison contradictoire*, op. cit., p. 23).

⁴⁵ Gilbert Durand, *L'âme tigrée...*, op. cit., pp. 51-52; *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Ed. Dedalo, Bari, 2009 (1963).

⁴⁶ Lupasco mette in luce questa implicazione logica complementare (delle operazioni di sintesi ed analisi) con particolare accuratezza esplicativa in *Du devenir Logique et de l'affectivité* (1935).

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

chiaramente il ruolo di *strumento procedurale d'astrazione (estensiva)*, operazione messa antagonisticamente al servizio di una prensione cognitiva basata sull'analisi (geometrico-matematica) nonché su una lettura aprioristica e un trattamento meccanico-determinista degli elementi analizzati. La ragione diairetica o diurna coincide dunque con quella che abbiamo definito “razionalità d'estensione” – procedere cognitivo in cui sintesi e analisi collaborano complementariamente per generare rappresentazioni esplicative, quantitative e classificatorie incentrate sulla generalità in *estensione* del concetto⁴⁷.

Nel caso inverso del pensiero concreto e olistico o “regime notturno” della rappresentazione sono invece *l'intensità* e *l'intensione* a farla da padrone sulla sinergia di sintesi ed analisi. Qui lo strumento procedurale della cognizione è un'analisi intensiva isolante i fenomeni nella loro specificità concreta, globale e qualitativa. Non si tratta più di un processo che risolve su una separazione, una categorizzazione del reale in unità astratte ultime nel fondo omogenee ed assimilabili (cui diversa configurazione geometrico-matematica renderebbe conto di differenze “superficiali” epifenomeniche); in questo caso i fenomeni analizzati si sottraggono a qualsiasi regime estensivo d'omogeneizzazione e simultaneità, essi si presentano attraverso fisionomie intensive temporali e trasformative (in effetti la “successionalità” e il cambiamento sono aspetti caratteristici del processo fisico intensivo) accumulandosi confusionalmente in una sintesi intensiva di diversità incommensurabili e proliferanti. Si tratta di una cognizione di tipo “fenomenologico”, nella quale ogni evento è trattato a partire dalla propria specificità sensibile, concreta e connotativa; essa determina una prensione cognitiva agglutinante della globalità – globalità che si presenta come una sintesi non-distinta ed organica non riconducibile a una tematizzazione estensiva aprioristica.

Se nel primo caso si assiste a un'operazione di circoscrizione dell'eterogeneità, sorta di cattura rappresentativa della globalità intensiva e sua riduzione a un quadro teorico chiuso e definito fatto di frammenti estensivi (rappresentazione algebrica della varianza attraverso la ricostruzione dell'intensità secondo configurazioni o strutturazioni di elementi identici e simultanei); nel secondo caso, invece, la globalità non è rappresentata, sistematizzata e abbracciata estensivamente dall'esterno, ma progressivamente conquistata dall'interno, coperta fenomenologicamente, affrontata nel suo manifestarsi concreto ed intensivo, in un tentativo d'individuazione “inventariale” più “aperto”, però nel fondo, e in definitiva, unidimensionale, fluido e viscoso.

La lettura interpretativa delle “due ragioni” permessa dalla logica d'antagonismo contraddittorio, mette dunque in luce le articolazioni più profonde delle due cognizioni, individuandone i veritieri limiti logici e le reciproche “assolutizzazioni asintotiche”: da una parte, infatti, la realtà risulta *transfinitamente* analizzabile e riducibile a delle identità estensivo/numeriche qualitativamente indifferenziate; dall'altra è la presentazione fenomenologica, intensiva e inventariale della globalità che si rivela *transfinitamente* aggiornabile ed eterogeneizzabile.

Il secondo tipo di cognizione, ovviamente, è metodologicamente più consono all'investigazione sociologica; esso, seppur meno “controllabile” e meno atto a produrre previsioni accurate, risulta

⁴⁷ Anche Maffesoli sembra essere cosciente di questa sinergia estensiva della sintesi omogeneizzante e della distinzione analitica: “...[il] razionalismo tende a uniformare e poi a separare, ad operare distinzioni” (*Elogio della ragione sensibile*, op. cit., p. 121).

METAMORFOSI OLTREMODERNA DELLA RAGIONE TRA COMPLESSITÀ, TRANSDISCIPLINARITÀ E REINCANTO

fenomenologicamente più preciso e maggiormente adeguato alla realtà dei fenomeni sociali in continua trasformazione. Il suo carattere apparentemente “soggettivo” non è dovuto, in effetti, ad alcuna presunta arbitrarietà, quanto al suo tipo di metodologia cognitiva fondata sull'intensione. Ritroviamo tal tipo di sensibilità intensiva e fenomenologica in quella “sociologia comprensiva e qualitativa” prospettata da Maffesoli nei termini di una “ragione sensibile”:

*...tale sensibilità trova espressione in quell'empirismo speculativo che si pone in sintonia con la concretezza dei fenomeni sociali, che li prende così come sono, senza costringerli in uno stampo o farli aderire a un sistema teorico costruito*⁴⁸

Si tratta più precisamente di un atteggiamento cognitivo che valorizza il dato mondano, il senso comune e il vissuto; Maffesoli parla a riguardo di *formismo*, “saggezza di vita fondata sull'accettazione del sensibile, dell'apparenza, di ciò che si dà a vedere: una sorta di pensiero della forma quindi (...) [ove] il mondo si fa conoscere per ciò che è, per come si mostra e per come si fa vivere”⁴⁹. Quest'idea della forma che mostra e descrive, in opposizione alla “formula” che spiega e dimostra, è strettamente connessa al manifestarsi intensivo dei fenomeni: il vissuto quotidiano si dà a conoscere attraverso la nostra personale adesione a delle intensità concrete, a dei “divenire intensivi”, direbbe Deleuze, canalizzati attraverso le “forme” stesse delle situazioni, delle azioni e delle rappresentazioni. Maffesoli la descrive come una sorta di conformazione o adeguamento accondiscendente all'esperienza sensibile dell'esistenza, ciò che con altre parole Durand definisce come partecipazione all'immagine nella sua immediatezza di dinamismo vissuto e in profonda concordanza con l'ambiente⁵⁰. La forma è qui da intendersi, piuttosto che come sostituzione segnica formale, come contorno e contenente, canalizzatrice e *catalizzatrice* dell'intensità soggettiva⁵¹.

La ragione d'intensione si serve dunque di una cognizione che Lupasco direbbe “negativa, della vita o dell'eterogeneità” (cfr. cap. II.1.2.2), giacché essa s'apre cognitivamente all'irrazionale, al vitale e all'organicità dei fenomeni. Sebbene le immagini che tale cognizione coglie nel tessuto del reale canalizzino delle intensità eterogeneizzanti, l'ambiente che le contiene e la globalità che esse disegnano propendono a sfumare in una opacità tendenzialmente assimilatrice, confusionale e unitiva, caratteristiche queste del “regime notturno” indicate da Durand nella nozione di “schema mistico” (secondo lo specifico utilizzo del termine “mistico” in Lévy-Bruhl)⁵². Questa propensione

⁴⁸ *Ivi*, p. 241.

⁴⁹ *Ivi*, p. 168.

⁵⁰ *Le strutture antropologiche dell'immaginario, op. cit.*, pp. 334-338.

⁵¹ “...pensare più il contenente che il contenuto, più la forma che il fondo. Perché, in fin dei conti, che cosa mette in relazione, che cosa favorisce la corrispondenza e l'analogia, che cosa stimola la nostra partecipazione simbolica al dato sociale e naturale se non la forma? (...) la forma aggrega, raccoglie, modella un'unicità, rispettando tuttavia di ogni elemento l'autonomia (...) essa limita, costringe, talvolta in modo autoritario, ma allo stesso tempo permette di esistere, favorisce la nostra pienezza (...) [il venir meno.] il saturarsi dell'atteggiamento proiettivo o estensivo (*ex-tendere*), mirano quindi a valorizzare, attraverso la forma, l'intensità (*in-tendere*)...” (M. Maffesoli, *Elogio della ragione sensibile, op. cit.*, pp. 113, 131, 138 e 159-160).

⁵² (*L'âme tigrée...*, *op. cit.*, p. 52. *Le strutture antropologiche dell'immaginario, op. cit.*, p. 23). Anche su questo punto ritroviamo un'ulteriore convergenza con l'analisi di Lupasco; egli stesso fa riferimento a quest'aspetto della riflessione di Lévy-Bruhl per illustrare l'idea di una cognizione intensiva (cfr. cap. II.1.2.2): la mentalità dell'uomo “arcaico” si caratterizzerebbe infatti da una tendenza che potremmo anche dire di tipo *animistico*, ovvero da una

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

“al mistico” riscontrabile nel regime notturno rileverebbe, in effetti, da un effetto di ricentrimento prodotto dalla specificità intensiva della ragione verso un regime più propriamente “contraddittoriale” (terzo polo della cognizione) definito ambigualmente da Durand col termine “sintetico”⁵³.

Nella stessa tematizzazione di Maffesoli non mancano certo esempi di questa momentanea dinamica d'*interiorizzazione* che da un “pensiero di accompagnamento” del sensibile – “agire estetico [che] si limita a mostrare solo come crescono e come si sviluppano le cose a partire da se stesse”⁵⁴ – diviene facoltà di cogliere la “ragione interna” dei fenomeni, lasciandoli sì agire (adeguamento intensivo), ma lasciandosi anche da quelli “interiormente” *in-formare*⁵⁵:

*...dobbiamo cercare il fondamento, e non la causa pura e semplice, di ogni azione, di ogni rappresentazione, di ogni fenomeno, così da coglierne la ragione interna, foss'anche contravvenendo alla Ragione funzionale o strumentale con la quale siamo cresciuti*⁵⁶

Quest'idea della ricerca di una “ragione interna”, intesa come fondamento (ted. *grund*) o radicamento *endogeno* all'oggetto sociologico, si riferisce a un avvicinamento partecipativo, che se in un primo momento rivela un carattere propriamente concreto, empirico o anche “carnale” (per dirlo alla Merleau-Ponty), in seguito, nella lettura maffesoliniana, si fa “apertura affettuosa” a una conoscenza poetica o “erotico-estetica” dai vaghi contorni contraddittoriali: non solo, infatti, per l'autore francese, cogliere la ragione interna significa avvicinarsi alla forza mitico-archetipica e creativa di un fenomeno dato⁵⁷, ma tale avvicinamento cognitivo, che egli definisce col termine contraddittorialmente emblematico di “razio-vitalismo”, mira effettivamente ad una prensione

partecipazione fusionale a una realtà attraversata da energie sottili ed intensità eterogenee soggettivamente significanti. Il termine “mistico”, non è qui ovviamente da intendere nell'accezione “logica” sviluppata da Lupasco e illustrata nel cap. II.1.3; in questo caso, se all'esperienza mistica ci si riferisce, si tratta di un'esperienza mistica degradata in panteismo “magico” derivante da un'incomprensione della reale specificità contraddittoriale del vissuto mistico. E' questa medesima incomprendimento che ha portato per esempio a riconoscere nella dottrina “unitiva” dell'essere (*wahdat al-wujūd*) del celebre sufi Ibn 'Arabi una visione panteistica laddove invece sarebbe più preciso parlare di *panenteismo*.

⁵³ L'intuizione del *terzo polo della cognizione* è confusa in Durand, nonché condizionata dalla cognizione d'intensione: questa struttura sintetica “d'armonizzazione dei contrari” che integra il tempo a una “molteplicità irriducibile e generativa” (*Champs de l'imaginaire*, Ellug, Grenoble, 1996, p. 76) viene indicata nelle *strutture antropologiche dell'immaginario* (p. 429) come una “seconda categoria del regime notturno”, e solo in opere più tarde definita come “terzo polo della psyché”, ciò nonostante, detto “eterogeneizzante”, di carattere “disseminatorio” e “diacronico” (*ibidem* e in *L'âme tigrée...*, *op. cit.*, p. 52).

⁵⁴ *Elogio della ragione sensibile*, *op. cit.*, p. 179.

⁵⁵ E' possibile ravvisare in quest'ultimo passaggio il primo approfondimento metodologico di carattere transculturale individuato nel capitolo II.1.3 (e dunque portante sulla ragione contraddittoriale): l'idea del pensiero che si porta sulle trasformazioni fenomeniche per coglierne le “energie” interne (così come suggerito anche dal carattere impropriamente definito “mistico”) è proprio di quella visione cinese antica (taoismo, I-Ching) che potremmo definire come *saggezza delle propensioni* interne alle situazioni e alle loro *mutazioni* (si consultino a riguardo i numerosi lavori di François Jullien dedicati al tema).

⁵⁶ *Elogio della ragione sensibile*, *op. cit.*, p. 89.

⁵⁷ “...una creazione ha valore solo nella misura in cui essa è capace di cogliere la forma o la ragione interna di un insieme dato..., solo se capace di esprimere, nel senso più forte del termine, un archetipo nel quale possano al tempo stesso riconoscersi l'individuo e l'insieme sociale. (...) Dobbiamo infatti sottolineare che cogliere una forma interna è causa ed effetto di una comunità, ne esprime la forza empatica. In sintesi: ne costruisce il mito” (*ivi*, pp. 90-91).

METAMORFOSI OLTREMODERNA DELLA RAGIONE TRA COMPLESSITÀ, TRANSDISCIPLINARITÀ E REINCANTO

cognitivo-empatica – operazione di condivisione affettiva che sempre, però, si costruisce attraverso un dinamismo d'attraversamento dell'*apparenza sensibile*⁵⁸.

Il fatto che Maffesoli parli ripetutamente di un *pensiero postmoderno* che sostituisca alla penetrazione del mondo la sua *contemplazione*, che asseondi affettuosamente la realtà *rifiutandosi d'agire* su di essa e che sposi dunque un'attitudine esistenziale *estetica* ed edonisticamente accondiscendente⁵⁹, mostra chiaramente che la sua riflessione si muove confusamente tra il “momento logico” della cognizione d'intensione e il momento estetico-contemplativo inteso come primo abbozzo di contraddittorialità (cfr. cap. II. 1.2.2 e II.1.3); e questo è del tutto comprensibile, nonché necessario, quando analizzato nell'ottica della logica d'antagonismo contraddittorio, trattandosi effettivamente di ciò che, ispirati dal pensiero di Lupasco, abbiamo definito come *ricentramento contraddittoriale d'intensione*. Ricordiamolo: l'essere umano propende verso una cognizione d'estensione a motivo del prolungamento del meccanismo percettivo (cap. II.1.2.); ragione per la quale un ricentramento cognitivo contraddittoriale esige necessariamente uno sbilanciamento previo verso una prensione intensiva, così come viceversa l'adozione di una cognizione d'intensione conduce, altrettanto necessariamente, ad una momentanea apertura contraddittoriale⁶⁰.

La *razionalità postmoderna* d'intensione (alla cui tematizzazione partecipano oltre che Maffesoli anche molti altri intellettuali contemporanei) rimane così afflitta da una faticosa polarizzazione non-contraddittoria da cui possono discendere evidenti limiti ed assolutizzazioni, quali quelli di un sincretismo livellatore, di un edonismo superficiale ed istintuale, di un politeismo relativistico dei valori, di una passività progettuale e politica, di un'accondiscendenza indiscriminata e indifferente, di una celebrazione relativistica e quasi idolatrica dell'alterità e della frantumazione, di un nichilismo sospeso a un'etica della finitudine, ecc. Tutta una serie di caratteristiche, più o meno implicite in buona parte del pensiero postmoderno contemporaneo, che se da un lato incarnano una giusta critica nei confronti della modernità razionalistica, dall'altro segnano però anche l'incapacità di andare oltre il “dopo” (*post*) di tale modernità decostruita, nell'ignoranza e misconoscimento dell'oltre (*trans*) contraddittoriale.

Pare dunque, a questo punto, inadeguato e anacronistico sostenere il consolidamento di una contro-razionalità post-moderna anti-riduzionista⁶¹: tale proposito si collocherebbe ancora nell'ottica di una logica della separazione dicotomica e dell'esclusione reciproca (logica “inspodestabile” fin

⁵⁸ L'autore, citando l'“osmosi affettiva” dell'antropologo brasiliano Gilberto Freyre, parla di un'etica estetica che si rende permeabile alle emozioni collettive costruite su un forte senso dell'apparenza (*ivi*, p. 203). L'affettività, così come trattata da Maffesoli, raramente possiede caratteri ontonomici, essa è piuttosto passione, emotività, sentimento (p. 32), aspetto oscuro ed irrazionale (p. 77), “le cui vibrazioni emergono alla superficie delle cose...che trova espressione nella crescente estetizzazione dell'esistenza” (p. 157) – affettività che accompagna fenomeni di proiezione idolatrica, ludica, intensiva e sincretica (*ibidem*). Nell'esposizione dell'autore la specificità contraddittoriale e la lezione lupaschiana è spesso travisata e distorta in declinazione intensiva (pp. 42 e 175).

⁵⁹ *Ivi*, pp. 170-180.

⁶⁰ Il fatto stesso che l'esperienza dell'affettività avvenga attraverso il regime notturno delle intensità o dell'intensione del concetto – come lo stesso Lupasco riconosce (*L'énergie et la matière psychique*, Paris, Julliard, 1974, p. 270) – coinvolgendo a livello neuronale principalmente l'emisfero destro, è un fatto che andrebbe letto come effetto di un inevitabile ricentramento contraddittoriale della cognizione. L'emozione sarebbe quindi colta e vissuta come intensità, non perché essa origini nel regime intensionale legato all'emisfero destro del cervello, ma perché per essere colta ed esperita è necessariamente richiesto un ricentramento contraddittoriale d'intensione.

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

quando vi si rimanga, seppur inconsciamente, dipendenti)⁶². Quando la proposta è invece quella di una *dialogica* tra due logos antagonisti, bisogna però che questa non porti ad un ritorno infine restauratore dell'una o dell'altra razionalità; e per garantire tale condizione è necessario raffinare la visione di tale conflitto contraddittorio – fase che crediamo, a questo punto, ampiamente delineata.

La dialogica in questione deve dunque assicurare un superamento includente, un'integrazione dialettica creativa e creatrice; essa deve prospettare lo scenario di una Terza razionalità – o Terzo incluso della cognizione –, che è poi la razionalità *tout court* nella propria immanenza contraddittoria finalmente assunta, un'*oltrerezionalità* che aggiorni a-logicamente la propria origine *mitica*; giacché è nell'ontonomia esperienziale del *mythos* che i poli contraddittori coesistono misteriosamente. Ed è proprio in tal senso che la dialogica moriniana tra razionalità e mito appare fuorviante: essa propone una dialogica tra pensiero estensivizzante e pensiero mitologico senza accorgersi dell'errata impostazione interpretativa così assunta. Non solo il polo a-logico del mito, infatti, situandosi a un livello di ragione differente, non può entrare verosimilmente in una dialogica binaria con la razionalità d'estensione, ma l'idea stessa che Morin ha del mito sembra coincidere invero con la versione romantica e al contempo “intensivamente diluita” dello stesso: un mistero che contrapponendosi contraddizionalmente a un logos idealisticamente inteso, si sottopone implicitamente a un simmetrico trattamento riduzionistico; un indicibile sottoposto al logos (seppur pensato “intensionalmente” come soggettività); un mito denaturato in quanto *mitologizzato*. Ecco perché nella riflessione dell'autore non è prospettato alcun *pensiero* (puramente) *mitico*, alcuna intelligenza o razionalità che s'apra sinceramente all'esperienza del Sacro, e che veda per esempio nella *rivelazione divina* un vero esperire – a suo modo cognitivo, seppur non “scientificamente” o razionalisticamente giustificabile – dell'indicibile⁶³.

⁶¹ Invero già il fatto d'individuare due modalità cognitive polari in antagonismo dinamico e contraddittorio conduce piuttosto a riconoscere una possibile pluralità di modi di conoscenza, un ventaglio d'ordini d'intelligibilità differenti che si danno come “misti” più o meno polarizzati.

⁶² Secondo il quadro interpretativo della logica d'antagonismo, in effetti, l'illuminazione cognitiva del polo intensivo della cognizione presuppone antagonisticamente un'attuazione inconscia di tipo estensivo-identitario.

⁶³ Daremo qui di seguito solo alcuni esempi del trattamento contraddizionale del mito e dell'inconsapevole dinamica intensionale di ricentrimento presente in Morin (ricordiamo che le proprietà d'intensione sono quelle della concretezza, della soggettività, della singolarità, ecc.). L'autore definisce, per esempio, il regno cognitivo ove domina il pensiero mitologico come quello della “participation subjective à la concrétude et au mystère du monde” (*La Méthode - La connaissance de la connaissance, op. cit.*, p. 157) e ancora: “*Mythos* constitue le discours de la compréhension subjective, singulière et concrète d'un esprit qui adhère au monde et le ressent de l'intérieur” (p. 158); il pensiero mitologico è sottoposto, per Morin, a dei paradigmi pan-soggettivi animistico-magici tipici del polo notturno (pp. 160, 166, 173). La stessa “unidualità” del pensiero arcaico di cui ci parla l'autore riduce estensivamente la “terzietà” del mito (la sua *a-dualità*) a un gioco di doppi tra realtà e spettro: “A un premier niveau, individuel, ce paradigme institue à la fois l'identité et l'altérité, en chacun, de sa propre personne et de son « double ». A un second niveau, cosmique, le paradigme d'unidualité institue l'unité et la dualité de l'Univers, qui est à la fois Un et double dans sa réalité empirique et sa réalité mythologique” (p. 161). Evidenti commistioni contraddittoriali sono rinvenibili in una nozione di “*Arkhe-Pensée*” in cui non c'è però alcun spazio per il mistero (pp. 169, 171-172). La virtù del mito, per lui “necessaria alla comunicazione e alla comprensione” e funzionale a un “dialogo conviviale” (pp. 175-176), non ha alcuna specificità ontonoica, non rispecchia una verità più profonda (così come è sinceramente sperimentato da colui che esperisce la realtà miticamente); in tal senso la sua definizione di pensiero mitologico si colloca al di fuori dell'esperienza mitica e dal paradigma contraddittoriale attraverso il quale essa invero si presenta; Morin pensa in tal modo di sfuggire ai limiti del pensiero “mitologico” (che sono in realtà dati dal suo trattamento contraddizionale) per donargli un'occhiata meta-paradigmatica che ne misconosce invero la reale profondità.

METAMORFOSI OLTREMODERNA DELLA RAGIONE TRA COMPLESSITÀ, TRANSDISCIPLINARITÀ E REINCANTO

L'epoca attuale sembra allora presentarci un proprio *kairos*, una nuova sfida, quella di scoprire una declinazione della ragione che sappia, al contempo, recuperare la profondità ontologica del pensiero mitico e integrare i nuovi orizzonti epistemologici aperti dalle scienze dure più avanzate; una ragione chiamata ad articolare le proprie contraddizioni cognitive secondo una prospettiva rifondante, che s'apra al sensibile, all'esperienza e al fenomenico, che scopra metodologicamente il rapporto interpersonale e la compartecipazione soggettiva, che penetri nella carne del mondo per dividerne la ricchezza, l'alterità e la profondità che la trascende dal suo interno, ma che assieme possa anche porre concettualità innovative e condivisibili, delineare nuove strategie formalizzabili d'incontro, avanzare sintesi operative e progettualità trasformative comuni. Non si tratta più, dunque, di contrapporre antiriduzionismo a riduzionismo, ragione contro ragione; il cammino è un altro, seppur in parte medesimo. La differenza contraddittoriale, infatti, non è più solo *alterità* ma anche ritrovata *identità*, e la possibilità impossibile (come diceva Derrida) un'impossibilità possibile.

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

2.3. IL TERZO INCLUSO DELLA RAGIONE E LA METODOLOGIA CONTRADDITTORIALE

Certo non dev'essere facile né scontato, per chi si trovi a faccia a faccia con termini inusitati quali “terzo incluso” o “contraddittoriale”, comprendere o anche solo digerire delle idee e delle nozioni apparentemente aliene dall'orizzonte quotidiano o dalla comune maniera di pensare. Eppure non c'è nulla di più umanamente primordiale ed universalmente sperimentato che ciò a cui questi termini cercano di riferirsi e alludere; tutto sta nel spogliare dai suoi veli significanti l'esperienza del senso, nel coglierla sotto gli involucri eterogenei delle parole, della storia e delle culture. Lungi da noi considerare, infatti, la contraddittorialità come l'ermetica invenzione di alcuni intellettuali o la mera conseguenza di un paradosso quantistico, bisognerà considerarla invece come un barlume di verità che attraversa saperi di ogni tempo e nazione. Nulla di cui stupirsi, allora, di fronte ai vari tentativi di risalire al “segreto del suo segreto” (la sua sempre creativa identità), a quelle ripetute indagini compiute da alcuni archeologi del pensiero alle prese con le sue eteroclite manifestazioni. Uno di questi, forse certo fra i meno noti – ma per questo più adatto al presente scopo –, è il già citato Jean-Jacques Wunenburger, la cui opera *La raison contradictoire* (1990) ci farà da guida e stimolo nelle pagine che seguono.

Il nostro filosofo francese mostra ed argomenta l'esistenza di una sorta di paradigma gnoseologico della “dualitudine contraddittoriale” ricorrente a più riprese nella storia del pensiero filosofico: dai precursori classici pre-socratici (Empedocle ed Eraclito in particolare), passante per l'ermetismo antico, fino a mettersi in linea con elaborazioni più contemporanee tra le quali, oltre il già citato “pensiero disseminatorio”⁶⁴ di Durand, anche l'iper-complessità di Morin e ovviamente la logica d'antagonismo di Lupasco, nonché la “dualitudine” metafisica riconosciuta da Corbin nella mistica⁶⁵ o il modello di “regolazione di coppie ago-antagoniste” formulato da Bernard-Weil⁶⁶.

Du point de vue de l'histoire des idées, la remise en question, périodique, des cadres de la pensée identitaire s'opère généralement au travers d'une même « grille », que l'on peut désigner du terme de « dualitude contradictoire »⁶⁷

La struttura logica stessa del pensiero alchemico rivelerebbe una fisionomia esplicitamente contraddittoriale: non solo il rapporto d'antagonismo che si instaura tra i principi dello Zolfo e del Mercurio può essere perfettamente descritto, come rileva A. Faivre, a partire dai concetti d'attualizzazione e potenzializzazione illustrati da Lupasco, ma la stessa *trasmutazione* alchemica – processo produttore di un'unità bipolare vivente – avviene secondo un avvicinamento parossistico degli opposti analogo all'idea di stato T come “tensione massimale” tra poli contraddittori⁶⁸.

⁶⁴ Terzo polo sintetico o diacronico della rappresentazione (vedasi pagine precedenti).

⁶⁵ Cfr. Henri Corbin, *L'immaginazione creatrice – le radici del sufismo*, Laterza, Roma, 2004.

⁶⁶ *Précis de systématique ago-antagoniste – introduction aux stratégies bilatérales*, Limonest, 1988.

⁶⁷ J.J. Wunenburger, *La raison contradictoire*, op. cit., p. 204.

⁶⁸ *Ivi*, pp. 210-212. “...l'alchimie peut être considérée comme une sorte de conservatoire de structures intellectuelles qui, pendant longtemps rejetées sous couvert d'une rationalité identitaire exclusive, retrouvent aujourd'hui, dépouillées de leur baroquisme sémantique et de leurs rêves métaphoriques, une crédibilité et une actualité certaines” (*libidem*).

METAMORFOSI OLTREMODERNA DELLA RAGIONE TRA COMPLESSITÀ, TRANSDISCIPLINARITÀ E REINCANTO

Ciò nonostante, per poter pensare in maniera argomentativa il Terzo incluso della ragione, e comprenderne al meglio la differenza specifica, è necessario tornare al problema logico primigenio dell'articolazione tra analisi e sintesi, per porsi in questo modo alla ricerca di una modalità differente d'organizzazione delle rappresentazioni:

*Toute la question est alors de savoir s'il ne faut pas envisager, à la place d'une complémentarité, un changement même de mode d'organisation des représentations, une rupture de leur logique interne*⁶⁹

Il fatto di perseguire la possibilità di una “terza” razionalità va di pari passo con la ricerca di un'alternativa rispetto all'approccio binario o all'indifferenza dicotomica della diade. Per far questo, sottolinea Wunenburger, bisogna emanciparsi da modelli gnoseologici incentrati sia su un dualismo dialettico e sostanzialista sia su un monismo totalizzante:

*...monisme comme dualisme, et la pensée identitaire en général, reposent sur la sous-estimation, voire l'évacuation, de la consistance et de la fécondité des inter-mondes, des tiers-états, qui rendent possible la distribution du Même et de l'Autre*⁷⁰

L'intermedietà, il terzo stato, perché possa però realmente rendere possibile il passaggio da un polo all'altro della diade – e permettere così la loro distribuzione complessa – deve allora essere concepito secondo una prospettiva dinamica. La semplice idea di un terzo termine, esterno ed eterogeneo, che, come nel sillogismo aristotelico, riempie momentaneamente la differenza tra i due poli senza inaugurare un nuovo tipo di rapporto tra loro, non è difatti sufficiente per garantire un dinamismo di reale complessificazione.

*Le troisième élément ne peut devenir l'allié d'une complexification de la différence qui s'il « implique et manifeste une communauté d'essence entre deux termes pourtant irréductibles l'un à l'autre » (Perrot M., 1980). Bien plus cette communauté d'essence ne peut à son tour être limité à une composition syncrétique des deux opposés, mais doit conduire à un état ambivalent, qui contienne les deux autres, tout en étant plus que leur somme ou leur mélange*⁷¹

E' quindi necessario cercare un *tòpos logico* proprio e specifico al *terzo polo*, un'autonomia che gli permetta d'introdurre un approfondimento, un dislivello rispetto alla coppia⁷². La triade è uno schema minimo ma non sufficiente per rendere la complessità della differenza contraddittoriale; la dialettica hegeliana ne è la conferma: svolgendosi in tesi e antitesi susseguentisi essa mira alla

⁶⁹ *Ivi*, p. 27.

⁷⁰ *Ivi*, p. 47.

⁷¹ *Ivi*, p. 51.

⁷² Seppur Platone fu il primo a concettualizzare l'*intermedietà* tra gli opposti, il suo *tertium* è tuttavia concepito semplicemente come un *misto* “che si lascia decifrare secondo una ragione metretica della giusta misura” (*ivi*, p. 60).

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

restaurazione finale di un'identità rinnovata; la sintesi qui non esiste assieme alla tesi e all'antitesi, ma le segue sequenzialmente restaurando infine una nuova tesi⁷³. La triade in divenire, perché sia creatrice ed evolutiva, deve associarsi ad altri principi e percorsi che permettano di instaurare una “rottura” o un salto qualitativo rispetto alla temporalità lineare. Ed è questo il caso dell'idea di *tensione polare* antagonista. Si tratta di una concezione che, prestandosi particolarmente a una lettura o declinazione “energetica” della diade (ad essa direttamente conseguenti sono infatti i principi d'attualità e potenzialità), favorì, secondo Wunenburger, la nascita stessa del *magnetismo* di Mesmer (XVIII sec.) oltre ad altre originali rappresentazioni della natura⁷⁴. Questo tipo di nozione, concependo la “terzietà” come tensione – ovvero come unione contraddittoria degli opposti – e come prodotto “eruttivo” di questa tensione, permette l'elaborazione di quel concetto paradigmatico che Wunenburger definisce col termine di *dualitudine contraddittoriale*.

Il referente primo a cui andrebbe ascritta l'intuizione di questo principio paradigmatico è, secondo il nostro autore, Eraclito di Efeso. La sua visione cosmologica, fondata sull'idea dell'armonia degli opposti, ravvisa in ogni cosa un antagonismo universale primordiale⁷⁵. La sua stessa idea di Dio si presenta secondo l'antagonismo e il paradosso⁷⁶ – opposti contraddittori che rivelano tuttavia, significativamente, un trattamento dinamico e una lettura “unitiva”: l'antagonismo è concepito, infatti, come fattore d'organizzazione sistematica, come principio dinamico di “raccolgimento” e unità (*xynós*)⁷⁷. Un frammento fondamentale a questo proposito è il 51: “Non comprendono come ciò che si oppone a se stesso sia allo stesso tempo in armonia con sé; tutto come le tensioni opposte dell'arco e della lira”⁷⁸.

Le forze opposte dell'arco e della corda costituiscono, in effetti, una vera e propria *unità in equilibrio “tensoriale”* – un'unione tanto più forte e sistemica quanto più le componenti esercitano trazioni contrarie l'una all'altra. La specificità della dualitudine contraddittoriale risiederebbe precisamente in questa tensione produttrice d'armonia, nel “terzo” processuale che risulta dall'equilibrio in tensione degli opposti. Se quello del suono prodotto dalla lira è certo una maniera efficace di figurare il concetto, altrettanto emblematica è la considerazione della notte e del giorno

⁷³ Cfr. *ivi*, pp.167-180.

⁷⁴ Wunenburger riporta l'esempio di Friedrich Christoph Oetinger (che sviluppò una filosofia della vita considerata come un nodo di forze che lottano tra loro per riunirsi dopo essersi difratte), le metafisiche dinamiche di Frechner o di Lotze (XIX sec.), l'idea goethiana – applicata alla teoria del colore – d'associare il processo della diversificazione dell'Unità a quello della bipolarizzazione, il sistema di corrispondenze ed equivalenze tra materia inerte e materia vivente proposto da Schelling, la filosofia della natura di Franz von Baader, ecc. (cfr. *ivi*, pp. 96-103). La specificità d'antagonismo dinamico ravvisabile in questa *naturphilosophie* tedesca è – secondo B. Nicolescu – d'ispirazione boehmiana. Si consideri a riguardo il seguente passaggio tratto da *De l'Élection de la Grâce* di Jakob Boehme (Arché, Milano, 1976, p. 27): “Dans la nature l'un est toujours opposé à l'autre, afin que l'un soit contraire à l'autre et ennemi de l'autre. Ce n'est cependant pour que les créatures se prennent mutuellement en haine en inimitié, mais pour qu'elles se tiennent en mouvement par leur combat et leur contrariété et se manifestent ainsi” (citato in B. Nicolescu, *La science, le sens et l'évolution*, op. cit., p. 131).

⁷⁵ “Le combat (*Polemos*) est le père de toutes choses, le roi de toutes choses”; “il faut savoir que le combat est universel, que la justice est une lutte et que toutes choses naissent selon la lutte et la nécessité” (Eraclito, frammenti n. 53 e 80 [trad. J. Brun – Seghers, 1965] in Wunenburger, *La raison contradictoire*, op. cit., p. 213).

⁷⁶ “Dieu est jour et nuit, hiver et été, guerre et paix, satiété et famine” (frammento 67 ; *ivi*, p. 216).

⁷⁷ Cfr. Michel Fattal, *Per un nuovo linguaggio della ragione. Convergenze tra Oriente ed Occidente*, San Paolo Edizioni, 1999, [cap. 4, *Il logos comune dell'armonia e dell'unità*] pp. 41-44.

⁷⁸ *Ibidem* (trad. da J. Brun, *Héraclite*, Seghers, Paris, 1969, p. 131).

METAMORFOSI OLTREMODERNA DELLA RAGIONE TRA COMPLESSITÀ, TRANSDISCIPLINARITÀ E REINCANTO

come “estremi alternativi di un unico ritmo che raggiunge all'aurora e al crepuscolo la propria armonia antagonista ideale”:

La valeur de l'aurore et celle du couchant résident dans leur nature d'intermédiaire. En eux il apparaît que les contraires coexistent. L'un pousse chaque fois jusqu'à la négation de l'autre, ils révèlent dans le passage leur dynamisme. Ainsi la distinction que les hommes établissent entre le jour et la nuit, soit que l'un succède à l'autre, soit que la nuit soit l'absence du jour se révèle inadéquate⁷⁹

La particolarità qualitativa e la specificità affettiva del tramonto e dell'alba (o dell'aurora) è in effetti un'esperienza emblematica universalmente sperimentata; in tal senso essa aiuta a comprendere con “precisione poetica” (direbbe B. Nicolescu) in che modo la terzietà si definisca “misteriosamente” nel campo dell'esperienza interiore⁸⁰. Questa risonanza dell'animo o dell'essere, cantata fin dall'antichità da poeti d'ogni tempo e cultura, possiede un suo preciso *tòpos* logico: l'inesprimibile a-logicità del *Terzo incluso*.

L'idea di un terzo stato in *tensione d'equilibrio* tra due poli contraddittori deve però a questo punto essere sottoposta a precisazione: l'idea mediana di equilibrio, a cui rinvia la terzietà, non va intesa infatti secondo l'ottica statica archimedeica, ma secondo il concetto ipocratico di *armonia* – forte antagonismo di forze che “*se télescopent*” in uno stato specifico di conflitto vibratorio produttore di oscillazioni, vera congiunzione degli opposti produttrice di un'esperienza *altra*⁸¹.

La nozione di *conflitto vibratorio* porta in effetti con sé una sottigliezza che nella nozione lupaschiana di stato T era ancora implicita o immatura: secondo l'ottica vibrazionale l'equilibrio non è concepito tanto “a riposo” quanto “in tensione” – e fin qui nulla di nuovo rispetto alla concezione di Lupasco –, tale tensione però, non essendo rigida né statica, non è definibile (come dice spesso Lupasco) come un equilibrio rigidamente simmetrico, ma piuttosto come un *equilibrio instabile* attorno a un terzo polo di tensione dinamica. Questa precisazione permette di cogliere maggiormente la congruenza che si delinea tra tale logica contraddittoriale e le ricerche d'Ilya Prigogin relative all'auto-organizzazione⁸². Il modello adeguato per pensare la relazione dinamica degli opposti non è più dunque la bilancia ma, come diceva Eraclito, “la corda e l'arco”; questi rappresentano infatti un sistema in tensione perpetua capace di produrre la differenziazione della terzietà, che sia questa intesa come proiezione di un “terzo” (come nel caso della freccia scoccata

⁷⁹ Bollack J. – Wismann H., *Héraclite ou la séparation*, Ed. de Minuit, 1972, p. 331 citato in J.J. Wunenburger, *La raison contradictoire*, op. cit., p. 215.

⁸⁰ Anche nell'islam è data particolare importanza a questi due momenti del giorno come occasioni privilegiate per la preghiera. Il Corano stesso esorta ripetutamente a riflettere sull'alternarsi del giorno e della notte (es. II, 164; III, 190: “In verità, nella creazione dei cieli e della terra e nell'alternarsi del giorno e della notte vi sono segni per coloro dotati d'intelligenza profonda del cuore [*al-lubb*]”).

⁸¹ *Ivi*, pp. 110-111.

⁸² Come già approfondito in precedenza, le ricerche di Prigogin mostrano in effetti come alcuni stati energetici, lontani dall'equilibrio simmetrico, possano costituirsi in punti di rottura creatori di nuove organizzazioni: “...l'équilibre relatif, conjugué avec un pouvoir structurant de l'aléatoire fait surgir des organisation complexex imprévisibles. (...) la mécanique des fluides, la thermodynamique non linéaire amènent aujourd'hui à repenser une sorte de physique pré-galiléenne, fondé non sur l'équilibre stable, mais sur l'équilibre instable” (*ivi*, pp. 129-130).

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

dall'arco), o come produzione qualitativamente differente (come il suono o la vibrazione prodotti dalla corda della lira).

Questo tipo di lettura vibrazionale del Terzo incluso risulta fondamentale nell'economia cognitiva del processo d'elaborazione di un nuova paradigma epistemologico. Il fatto di considerare infatti la relazione tra “terzo stato” e polarità antagoniste secondo un regime “vibrazionale” – e quindi, se si vuole, incentrato *acusticamente* sul processo e la “causalità simpatica” piuttosto che visualmente sulla forma e la causalità meccanica – permette di rivoluzionare le modalità rappresentative dell'intelligenza, e con queste le stesse modalità con le quali sono concepiti i rapporti tra fisica e metafisica, tra esistenza logica e realtà ontica; presentando il Mistero del Terzo incluso o del Sacro come un mistero di *risonanza* (cfr. parte III).

Il trattamento contraddittoriale della complessità porta in effetti alla luce un nuovo tipo di continuità tra pensiero logico e pensiero mitico; lo iato che sempre li aveva separati appare in tal senso meno invalicabile e irriducibile. La disciplina che forse meglio fa da “ponte” tra tali due versanti tradizionalmente mantenuti agli antipodi, è la psicologia. Per meglio comprendere la portata interpretativa ed operativa del Terzo incluso è infatti particolarmente utile considerarne l'implicazione psicologica. Come mostrano i lavori di G. Bateson⁸³ la “contraddizione” è da considerare come un *impasse* patogeno solo quando il soggetto si chiude nella situazione dilemmatica illustrata dalla diade dicotomica degli opposti; essa diviene invece una ricchezza, una potenzialità euristica e d'individuazione quando conduce creativamente ad una via d'uscita che non si lascia esaurire né all'una né all'altra delle situazioni in conflitto. Si dischiude, in effetti, a partire da tale situazione conflittuale, una potenza differenziatrice, una tensione di superamento che trascende – integrandole – entrambe le “ragioni”. Il conflitto psichico come l'antagonismo politico, lo scontro sociale come il confronto interculturale diventano creativamente produttivi quando la contraddizione è dinamizzata in un'ottica oscillatoria d'equilibrio – dinamica d'integrazione delle componenti che fa spazio all'emergere di uno sviluppo differenziatore produttore di una meta-comunicazione, meta-significazione o meta-comportamento (ove il suffisso *meta* indica la specificità qualitativo-differenziale della soluzione contraddittoriale rispetto ai contraddittori, ricordando che a tale specificità concorre una fondamentale componente affettiva). Ritroviamo qui all'opera quella che C.G. Jung definiva *funzione trascendente*, “un terzo elemento..., una progressione che nasce dalla sospensione dell'antitesi, una nascita viva che introduce un nuovo grado dell'essere, una nuova situazione”⁸⁴; apertura vibratoria all'armonizzazione degli opposti che trova espressione nell'emersione di un contenuto nuovo e “numinoso”, vera e propria esperienza trasportatrice d'individuazione⁸⁵.

⁸³ Cfr. *ivi*, pp. 161-163.

⁸⁴ “L'alternarsi degli argomenti e degli affetti rappresenta la funzione trascendente degli opposti. Il contrasto delle posizioni comporta una tensione carica di energia che produce qualcosa di vivo, un terzo elemento che non è affatto, secondo l'assioma *tertium non datur*, un aborto logico, ma è invece una progressione che nasce dalla sospensione dell'antitesi, una nascita viva che introduce un nuovo grado dell'essere, una nuova situazione. La funzione trascendente si manifesta come una caratteristica di opposti che sono reciprocamente avvicinati” (Carl Gustav Jung, *La funzione trascendente* [1957] in *La dinamica dell'inconscio*, vol. VIII, Bollati Boringhieri, Torino, 2002, p. 105).

⁸⁵ Alla funzione trascendente vanno ricollegate anche altre nozioni junghiane, quali la *quaternità* (unità della triade), il *mysterium coniunctionis* e l'archetipo del fanciullo. Ci sembra qui particolarmente interessante citare alcune

METAMORFOSI OLTREMODERNA DELLA RAGIONE TRA COMPLESSITÀ, TRANSDISCIPLINARITÀ E REINCANTO

Potremo allora intendere l'intelligenza contraddittoriale come una sorta di sapienza unificatrice (*phronésis*) dotata di una certa *sensibilità esperienziale* dell'*interiore*: essa percepisce infatti i dati inespresi ed inconsci, le vibrazioni trattenute che accompagnano qualsiasi situazione di conflitto, essa li prende con sé, se ne fa portatrice e testimone, li accoglie e li integra nell'elaborazione creativa della soluzione, facendo dunque della stessa affettività un vettore di trascendenza della contraddizione. *Trans*-ascendere contraddittorialmente la contraddizione non significa, infatti, conciliare i contraddittori formulando compromessi riduttivi, al contrario, nel momento in cui tale procedere valorizza il valore interpretativo della contraddizione, esso fa emergere dal confronto antinomico un dato nuovo che al contempo *attraversa* e *supera* gli opposti chiarificandoli (doppio significato del suffisso *trans*). Questa terzietà non annulla l'antagonismo e la paradossalità delle proposizioni di partenza, le utilizza però per sospingersi in un *al di là* coscienziale che, come vedremo, s'apre a una *sensibilità ontologica*⁸⁶. Sia ben chiaro: non si tratta tanto d'affermare e sostenere un utilizzo indiscriminato e generalizzato di proposizioni contraddittorie, ambigue e confuse; la contraddizione non deve spodestare la razionalità identitaria ove questa è utile e funzionale all'azione quotidiana⁸⁷, può però aiutare a sostituire il presupposto aristotelico di una semplicità intima delle cose (*quiddità*) con una discesa invece nella complessità creativa loro costitutiva.

considerazioni riguardo quest'ultima nozione: “Un aspetto essenziale del motivo del fanciullo è il suo carattere avvenire. Il fanciullo è avvenire in potenza. (...) Il fanciullo anticipa nel processo d'individuazione quella forma che risulterà dalla sintesi degli elementi coscienti e inconsci della personalità. E' dunque un simbolo unificatore degli opposti. (...) Non è soltanto un essere dell'inizio, ma anche un essere della fine. (...) Con ciò si allude a una determinata esperienza psichica di natura creativa, la quale ha per oggetto l'apparizione di un contenuto nuovo e fino a quel momento sconosciuto. Nella psicologia dell'individuo, un tale momento corrisponde sempre a una situazione dolorosa di conflitto, dalla quale apparentemente non esiste via d'uscita – per la coscienza almeno, giacché per questa vale sempre [finché si regoli sulla logica classica] il principio di *tertium non datur*. Dall'urto dei contrasti, la psiche inconscia crea sempre invece un “terzo” di carattere irrazionale che è qualcosa di inatteso e inconcepibile per la coscienza. Esso si presenta in una forma che non corrisponde né al «si» né al «no» e viene perciò respinto da entrambi. (...) Siccome però la soluzione del conflitto per unificazione dei contrasti è di importanza vitale ed è agognata dalla coscienza, il presentimento di quell'atto creativo così ricco di significato riesce comunque a farsi strada. Da ciò deriva il carattere numinoso del fanciullo. (...) La fenomenologia della nascita del fanciullo ci rimanda sempre a uno stato originario psicologico di non-conoscenza, di tenebre cioè o di crepuscolo, di non-distinzione fra soggetto e oggetto, di identità inconscia fra uomo e mondo. Da questo stato indifferenziato emerge l'«uovo d'oro», che è tanto uomo quanto mondo, senza peraltro essere né l'uno né l'altro, bensì un terzo” (Carl Gustav Jung, *Psicologia dell'archetipo del fanciullo* [1940] in *Gli archetipi e l'inconscio collettivo – vol. IX*, Bollati Boringhieri, Torino, 1980, pp. 157-171). Ritroviamo qui, in termini leggermente diversi, quell'operazione di ricentrimento cognitivo necessaria perché emerga il dato contraddittoriale: se in un primo momento il “terzo” appare infatti come dato “irrazionale”, sottoposto a un regime notturno di opacità e non-differenziazione, in seguito emerge, integrandosi con la coscienza e assumendo uno stato chiaramente contraddittoriale (o stato T) qui nominato “uovo d'oro”. Un'ulteriore caratteristica interessante dell'archetipo in questione – chiaro indice di proprietà spazio-temporali contraddittoriali – è quella che lega il passato e la primordialità con l'avvenire secondo un'ottica d'individuazione creatrice.

⁸⁶ La stessa esperienza del *satori*, per esempio, può essere suggerita, nel buddismo zen, secondo dei paradossi logici (*kouan*): ne consegue un'esperienza di superamento e di comprensione interiore qualitativamente differenziata.

⁸⁷ Certo, come nota Wunenburger, “Les équivoques ou les périls dont la contradiction est porteuse peuvent être fondés. Encore convient-il d'en définir clairement les règles du jeu, les limites d'usage. L'existence, de fait, de percées intellectuelles, plus ou moins hérétiques, ne légitime pas toutes les tentatives. Encore faut-il au préalable garantir la compatibilité de ces effractions logiques avec l'exigence d'une intelligibilité positive, d'une rationalité ouverte » (*La raison contradictoire*, op. cit., p. 160).

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

[La contradiction] peut être appréhendée comme un instrument pour mieux restaurer l'opacité, le feuilletage, le déchirement des particularités du réel, pour mieux saisir les nervures de l'être, sa densité, son caractère massif et indépassable, et pour favoriser finalement une meilleure adéquation à l'ordre des choses, voire même une meilleure adaptation à leur nature⁸⁸

La logica contraddittoriale si presenta effettivamente come rivoluzionaria agli occhi della logica classica; essa opera “il parricidio d'Aristotele”, riammettendo nella logica ciò che questi aveva invece escluso radicalmente: il principio di Terzo incluso⁸⁹. Aristotele, al contrario di Eraclito, si mostra infatti incapace di pensare l'equilibrio dinamico degli opposti e con esso il divenire complesso del reale; la sua logica destina tutti i fenomeni alla stabilizzazione e alla sostanzializzazione; egli sottopone così il pensiero a un idealismo formale che solo permette di pensare la differenza secondo un modello disgiuntivo e dicotomico. La logica del Terzo incluso inserisce invece un principio di complessità multidimensionale; il fatto di considerare il Terzo polo su un livello di complessità qualitativamente differente – nota B. Nicolescu – permette di difendere la logica contraddittoriale dalle banali accuse d'essere “sterilmente” contraddittoria:

La logique du tiers inclus est [en fait] non-contradictoire, en ce sens que l'axiome de non-contradiction est parfaitement respecté, à condition qu'on élargisse les notions de « vrai » et « faux » de telle manière que les règles d'implication logique concernent non plus deux termes (A et non-A) mais trois termes (A, non-A et T) coexistant au même temps. (...) Le troisième dynamisme, celui de l'état T, s'exerce à un autre niveau de Réalité, où ce qui apparaît comme désuni (onde ou corpuscule) est en fait uni (quanton) et ce qui apparaît contradictoire est perçu comme non-contradictoire⁹⁰

Affermare che una proposizione è vera ma anche falsa, non significherà dunque contraddirsi ma proporre un approfondimento del problema, il suo trattamento complesso, l'esistenza di un livello di lettura differente operante con categorie diverse dalla lettura binaria⁹¹. Il trattamento

⁸⁸ *Ivi*, p. 154 (si noti anche qui la sfumatura cognitiva d'intensione che disegna il percorso contraddittoriale).

⁸⁹ Il principio aristotelico di *terzo escluso* – “non è neppure possibile che tra i due contraddittori ci sia un termine medio, ma è necessario o affermare o negare, di un medesimo oggetto, uno solo dei contraddittori, qualunque esso sia” (*Metafisica*, IV libro, capitolo 7, 1011b) – si riferisce chiaramente a una situazione nella quale non sono considerati possibili alcuni livelli di realtà e complessità; “...la contradiction visée par Aristote ne se réfère qu'à deux jugements antinomiques relatifs à une seule et même réalité. (...) L'interdit aristotélicien, à partir duquel s'est trouvé légitimée une chasse impitoyable à la contradiction, ne régit en fait que l'intime sphère du Même, et se révèle impuissant à légiférer les rapports complexes du Même et l'Autre” (*ivi*, p. 159).

⁹⁰ Basarab Nicolescu, *La transdisciplinarité. Manifeste*, Éditions du Rocher, Monaco, 1996, pp. 48 e 46.

⁹¹ “La logique du tiers inclus n'abolit pas la logique du tiers exclu : elle retreint seulement son domaine de validité. La logique du tiers exclu est certainement validée pour des situations relativement simples, comme par exemple la circulation des voitures sur une autoroute : personne ne songe à introduire, sur une autoroute, un troisième sens par rapport au sens permis et au sens interdit. En revanche, la logique du tiers exclu est nocive, dans les cas complexes, comme par exemple le domaine social ou politique. Elle agit, dans ce cas, comme une véritable logique d'exclusion : le bien *ou* le mal, la droite *ou* la gauche, les femmes *ou* les hommes, les riches *ou* les pauvres, les blancs *ou* les noirs” (*ivi*, pp. 48-49).

METAMORFOSI OLTREMODERNA DELLA RAGIONE TRA COMPLESSITÀ, TRANSDISCIPLINARITÀ E REINCANTO

contraddittoriale, in effetti, oltre a dare una complessità del tutto innovativa al procedere logico *sintetico* (rinnovato dalla considerazione del principio di Terzo incluso), è capace di gettare una nuova luce “complessa” anche sul procedere analitico stesso. Nello stesso modo in cui è apparsa la possibilità di una *sintesi contraddittoriale*, similmente è possibile concepire un'*analisi contraddittoriale*: tutte le differenze, gli elementi, i frammenti in cui può essere analizzata una questione o un fenomeno, possono essere a loro volta analizzati antagonisticamente e trattati contraddittorialmente, ovvero possono essere concepiti come dualità dinamiche antagoniste ciascuna implicante un Terzo incluso di “sottolivello”; non c'è in effetti dato o dinamica che non possa essere considerata come un antagonismo tra un processo d'attualizzazione e di potenzializzazione contraddittoria (*principio d'antagonismo*). Quando si affronta un problema disegnato sull'opposizione dialettica di due ragioni inverse, è necessario quindi considerare entrambi i poli della tenzone come caratterizzati, a loro volta, da un antagonismo contraddittorio interno più o meno implicito. Il primo passo metodologico di Lupasco è infatti quello di rilevare l'elemento, il termine o il dinamismo che si contrappone intrinsecamente al dato considerato (e la cui potenzializzazione ovviamente collabora antagonisticamente all'attualizzazione di tale dato), operazione che permette di considerare la nuova diade rilevata analiticamente come una dualitudine di sottolivello suscettibile di superamento contraddittoriale: appare così una verità nascosta, un terzo sviluppo o terza significazione, che messa a confronto col terzo incluso della diade opposta, assicura un rinnovamento interpretativo nella lettura dell'opposizione dialettica di partenza. Il mancato riconoscimento di questa complessità interna ai termini stessi della contraddizione è certo cagione, invece, di un trattamento identitario dicotomico e inevitabilmente escludente.

La logique contradictoire n'atteint-elle pas sa plénitude et son efficacité maximale lorsqu'elle se rapporte à des termes eux-mêmes déjà travaillés de l'intérieur par une contradiction? Généralement en effet « la contradiction est un conflit ou une opposition entre deux termes eux-mêmes non contradictoires (c'est-à-dire intérieurement non contradictoires : il n'y a pas de termes du terme parce que le terme est un élément simple, sans structure interne) » ; on peut donc envisager une autre démarche dans laquelle « la contradiction entre deux termes est une continuation et une transformation de la contradiction entre termes du terme, qui eux-mêmes, etc. ». Autrement dit, la pensée contradictoire est bien destinée à remettre en cause tout élémentarisme qui maintiendrait intacts, sous une logique conflictuelles, des identités simples⁹²

La logica contraddittoriale non sottopone dunque semplicemente sintesi ed analisi ad una sinergia dialogica, non s'accontenta di modificarne i rapporti o di articolarne l'attività secondo una complementarità antagonista, essa opera una vera e propria *transfigurazione* di tali operazioni logiche, dà loro nuova vita, le anima di una profondità sistemica, le dota di una declinazione contraddittoriale capace di seguire la (multi)dimensionalità complessa del reale. Questo tipo di logica salvaguarda dunque dalla tentazione di eliminare la contraddizione e di pensare

⁹² J. Wunenburger e Y. Barel, *Le Paradoxe et le système*, citato in J. J. Wunenburger, *op. cit.*, p. 189.

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

semplificisticamente le opposizioni dialettiche – garanzia ancor meglio espressa, secondo Wunenburger, da quello che egli denomina “pensiero paradossale”⁹³.

La stessa concezione del tempo viene così rivoluzionata profondamente, e con essa il modo di concepire le trasformazioni sociologiche. La dualitudine contraddittoria porta infatti a pensare la temporalità come un cambiamento oscillatorio *enantiodromico*, concezione che esclude qualsiasi lettura uni-lineare del divenire. In altre parole, ogni dinamismo trasformativo orientato (che sia storico, sociale, culturale, istituzionale, giuridico, ecc.) incarna l'attualizzazione crescente di una forza o principio dominante che potenzializza una forza o principio antagonista. Quando tale dinamismo arriva allo stato polare della massima attualizzazione – senza che possa tuttavia eliminare l'antagonismo fondamentale – cambierà necessariamente di senso, determinando così un'inversione di tendenza. Già Sorokin parlò, per quanto riguarda i fenomeni sociali, di un tempo a “ricorrenza variabile”:

*La conception à récurrence variable soutient que beaucoup de processus poursuivent leur route pendant un certain temps, sans aucun changement appréciable dans leur direction, mais que tôt ou tard, la tendance atteint sa limite, et qu'alors le processus se détourne dans un nouveau chemin*⁹⁴

Secondo quest'ottica le trasformazioni sociali vanno lette mettendone in luce le “catastrofi”, sottolineando le rivoluzioni e i voltafaccia che le percorrono, non tanto per prevenirli, quanto invece per saperli cogliere con preparazione e accompagnarli in un'oscillazione armonica riequilibrante prima che il divenire si radicalizzi unilateralmente nel verso opposto, mirando dunque, in altre parole, a una tensione contraddittoria, o come direbbe Lupasco, a una configurazione “psichica”. In questa stessa direzione sembra volgersi la riflessione topologico-matematica di René Thom.

*...un phénomène évolue dans une certain direction « catastrophique » dans la mesure où l'organisation complexe d'un système morphologique le conduit à retrouver un équilibre tensoriel*⁹⁵

Questa tensione ritrovata può essere ottenuta solo se l'accompagnamento (di cui sopra) è sostenuto fino (e non oltre) il già citato equilibrio T – punto che segna il delinarsi di un

⁹³ “À coté de la contradiction, il faut donc réserver une place à une rationalité du paradoxe (...). Car le propre d'une pensée paradoxale est de s'interdire la tentation d'annuler la contradiction. Celle-ci n'est plus un piège, une expression d'un échec ou d'une impuissance, mais un véritable levier pour défier l'intelligibilité simple. Penser paradoxalement n'est plus rechercher un troisième voie de conciliation, à l'extérieure des énoncés opposés, mais rendre possible un tiers-inclus. Penser ensemble les deux thèses contradictoires, c'est mobiliser la raison autour des extrêmes, et faire jaillir dans l'entre-deux une formulation éclairante. Celle-ci n'est plus alternative et disjonction, mais choc, qui oeuvre sur une vérité cachée. (...) Pourtant, le paradoxe n'est pas rétention, suspension de jugement, sorte de complaisance stérile et aporétique dans le conflit. De l'activation même du conflit des positions émerge un point de vue nouveau, qui n'est pas superposable à l'un des extrêmes, et qui ne se confond pas non plus avec le milieu d'où les deux apparaîtraient équivalents” (*ivi*, pp. 189-190).

⁹⁴ Pitrim A. Sorokin, *Social and cultural dynamics*, Boston, 1957 citato da J.J Wunenburger, *ivi*, p. 223.

⁹⁵ J. J. Wunenburger, *op. cit.*, p. 223.

METAMORFOSI OLTREMODERNA DELLA RAGIONE TRA COMPLESSITÀ, TRANSDISCIPLINARITÀ E REINCANTO

contemporaneo “assecondamento” contraddittorio. L'operazione metodologica richiesta è quindi in sé contraddittoriale: essa si adegua alla dinamica processuale favorendone il divenire non-contraddittorio, permettendo però al contempo la semi-attualizzazione del processo antagonista – e questo affinché il dinamismo di rivoluzione sia sottoposto a una tensione creatrice di una terza configurazione. Non si tratta così di rilevare unicamente l'andamento oscillatorio del divenire secondo due direzioni opposte, ma di cogliere un'altra forma di cambiamento, una trasformazione nascosta che si verifica a seguito di una tensione di reciproca semi-attualità e semi-potenzialità, quella che giustamente è detta *metamorfosi*:

Il existe dans la logique même de la « dualitude » une autre forme de « péripétie », de changement brusque, qui se situe au milieu. À la croisée des extrêmes, au milieu d'une séquence d'un changement orienté, les deux forces parviennent précisément dans un état réciproque d'égale semi-actualisation et de semi-potentialisation. Cette forme équilibrée des opposés correspond alors à l'antagonisme la plus intense (...). Cette équilibration paroxystique des opposés définit donc à son tour une nouvelle forme de « crise » dans la durée, et crée les conditions d'une nouvelle rupture. (...) La « dualitude » n'entraîne donc pas seulement une remise en question des catégories de la temporalité, mais plus profondément encore de celle de causalité, qui présuppose que toute modification phénoménale implique un enchaînement local et successif de deux déterminations de même nature⁹⁶

La logica contraddittoriale è capace di mettere in relazione il divenire e le sue metamorfosi con una dimensione d'altra natura che nella *sincronicità* degli opposti trova il proprio luogo d'incursione a-causale prediletto⁹⁷: si saldano qui, misteriosamente, due tipi di prensione della realtà apparentemente inconciliabili – contiguità necessariamente misteriosa poiché data da una discontinuità irriducibile –, simpatia processuale tra due fenomeni creantesi l'uno nel mondo interiore e l'altro in quello fenomenico, “coincidenze significative” produttrici di un terzo significato “incluso” che C. G. Jung ha descritto nei suoi lavori e che la visione di D. Bohm ha indirettamente cercato di giustificare teoricamente⁹⁸.

A questo punto è necessario trarre le prime somme della presente indagine e delineare un ritratto sintetico della metodologia contraddittoriale, riallacciandosi inoltre con quanto detto nel precedente paragrafo. La cognizione contraddittoriale non può essere compresa nella sua metodologia specifica se non passando necessariamente e previamente attraverso lo sbilanciamento d'intensione che ne costituisce l'ineludibile movimento di *ricentramento*. Quella contraddittoriale sarà allora una metodologia della partecipazione concreta ed entusiasta ai fenomeni affrontati, attitudine

⁹⁶ *Ivi*, pp. 225-228.

⁹⁷ “Le devenir selon la succession doit alors être complété, dans une méta-logique, fondement elle-même d'une véritable métaphysique, par une autre devenir fondé sur la synchronicité des opposés” (*ivi*, p. 220).

⁹⁸ Il primo a partire dalla psicologia del profondo (Cfr. C.G. Jung, *La sincronicità come principio di nessi acausali* [1952] in *La dinamica dell'inconscio*, Bollati Boringhieri, Torino, 1994), il secondo attraverso una rielaborazione teorica della fisica quantistica secondo il principio ologrammatico (D. Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*, Routledge, London, 1980).

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

fenomenologica animata però al contempo da un approfondimento critico, essa si pone infatti sul bilico del convenire (fenomenologico) e del contendere (teorico) cercandone il “differenziale”, quella particolare tensione “che fa la differenza”, che crea un'altra significazione. E' un tipo d'approccio che sposando la forma del divenire (e dunque l'efficacia esistenziale e comunicativa del concreto) cerca l'asse acustico e semantico della risonanza interiore, risonanza che apre a un “oltre” della trasformazione. Questo tipo di verticalità metamorfica non è raggiunto, quindi, solo grazie a una cosiddetta “sensibilità intensiva”, ma fa anche uso di un procedere concettuale preciso ed affinato (tripolare e sistemico): i due poli della cognizione possiedono qui pari valore cognitivo ed euristico, stimolandosi vicendevolmente. L'intelligenza contraddittoriale cerca in effetti l'ibridazione delle intensità vissute con la coerenza controllabile della concettualizzazione; non è quindi sempre accondiscendente, non segue la “teoria erotica che dice sì all'esistenza... in tutte le sue manifestazioni”⁹⁹; è invece un pensiero che diversamente pondera il valore di tali manifestazioni, che ne giudica la pregnanza trasformativa (tramite, per esempio, un questionamento delle intenzioni sottese o inesprese) – attitudine che sa dunque dire “sì ma no” per sospingere fenomeni e processi alla trasformazione ricentrante. “Pensare contraddittorialmente” è dunque – come già rilevato da Lupasco nel “momento mistico” – anche un “agire contraddittoriale”: non solo semplice contemplazione ma anche attivismo partecipativo ed orientante.

Prende così corpo l'idea di un approccio o di uno sguardo che cerca al fondo “l'anima delle cose”, sapendo però che per giungervi è necessario passare attraverso la loro apparenza, quindi coglierne le tensioni interne d'antagonismo ed infine cercarne le potenzialità trasformatrici. Prendendo a esempio il campo dell'indagine sociologica, è anche probabile che – alla fine di questo processo di penetrazione – un fenomeno specifico si riveli sterile, improduttivo o “anti-evolutivo” (rispetto all'idea di contraddittorialità come approfondimento evolutivo); per questo, non basta sposare la realtà, seguirla e lasciarla agire, ma è necessario anche quel particolare “ascolto interiore” che sappia individuare cammini di sviluppo privilegiati. Non si tratta solo di dire sì a tutto, ma anche di dire no, di saper opporsi, si tratta più precisamente di dire sì nel no e no nel sì, ovvero di suggerire quel ricentramento dei fenomeni tanto ripetuto, favorire la loro messa in asse su una complessità armonica d'individuazione, aprirli alla loro specifica funzione trascendente. *L'intelligenza dell'interiore* cerca attraverso le intensità, la profondità etica; attraverso la sensualità, il Senso; essa persegue la stratificazione verticale della realtà, non quella orizzontale delle declinazioni puramente eterogeneizzanti; guarda alla complessità ontologica e non solo a quella esistenziale. Questo terzo incluso della ragione è affettività pura che compatisce assieme all'esistenza desiderando l'Oltre dell'esperienza logica, l'*immanere* della Trascendenza. La sua particolare sensibilità cerca nel quotidiano, nelle mutazioni sociali e nel divenire societario, aperture, illuminazioni, prospettive realizzative, potenzialità ontiche metamorfiche, tutte *oltreità* segno di un'evoluzione misteriosamente in potenza e in avvenire.

⁹⁹ M. Maffesoli, *La ragione sensibile*, op. cit., p. 172.

2.4. DAL TERZO INCLUSO AL SACRO

Il movimento *transdisciplinare* è l'esempio più attuale di una modalità di procedere che non si accontenta di denunciare le varie forme riduzioniste del pensiero scienziato moderno o di quello magico premoderno ma che adotta un'attitudine d'indagine di tipo contraddittoriale¹⁰⁰. La *transdisciplinarietà* – il cui rappresentante più emblematico è il fisico Basarab Nicolescu – unisce a una volontà di rinnovamento epistemologico, nonché antropologico ed etico-giuridico, un progetto di elaborazione di una “nuova filosofia della Natura” basata sulla nozione di Livelli di Realtà e la logica del Terzo incluso¹⁰¹. Si tratta in primo luogo di un'attitudine o “postura” intellettuale che rivendica l'importanza dell'implicazione *etica* e della ricerca del *sensu*, entrambe abbandonate dalla tecnoscienza – componenti essenziali invece per una razionalità aperta che miri alla possibilità di una “nuova umanità” fondata sulla solidarietà e la fraternità. Il suo progetto umanista – nel quale scienza, metafisica e poesia trovano una nuova coesione critica e antipositivista – mira infatti “a una comprensione condivisa, fondata sul *rispetto* assoluto delle alterità unite dalla vita comune su un sola e medesima terra” (*Carta della Transdisciplinarietà*, Articolo 13).

La prima e più esplicita caratteristica che definisce la prospettiva transdisciplinare è appunto quella di una particolare visione della “disciplinarietà”: di fronte alla parcellizzazione e alla iperspecializzazione moderna delle discipline, essa promuove una collaborazione che comprenda ma al contempo superi la *pluridisciplinarietà* e l'*interdisciplinarietà*. Se la prima concerne infatti lo studio di un “oggetto” da parte di più discipline alla volta – modalità d'indagine che apporta un arricchimento rilevante alla disciplina specialistica – e la seconda promuove invece il trasferimento di metodologie da una disciplina all'altra¹⁰², la *transdisciplinarietà* “concerne, come indicato dal prefisso « trans », ciò che è al contempo *tra* le discipline, *attraverso* le differenti discipline e *al di là* di ogni disciplina. La sua finalità è la *comprensione del mondo presente*, uno dei cui imperativi è l'unità della conoscenza”¹⁰³. L'unità della conoscenza umana è un'idea soggiacente allo stesso progetto “interdisciplinare” di Niels Bohr, concetto base che la transdisciplinarietà pone al centro della propria visione assieme ad un'altra idea parimenti espressa dal premio nobel della fisica: l'idea che la fisica quantistica sia il riflesso di un principio primo fondamentale ed onnipresente¹⁰⁴. Questa

¹⁰⁰ Nonostante la fondazione del Centro Internazionale di Ricerche e Studi Transdisciplinari (CIRET – <http://basarab.nicolescu.perso.sfr.fr/ciret/index.htm>) risalga al 1987, il movimento prende forma con il primo Congresso Internazionale della Transdisciplinarietà (Convento d'Arrabida, Portogallo 1994); anno in cui viene stesa la Carta della Transdisciplinarietà (Cfr. Michel Random, *La pensée transdisciplinaire et le Réel*, Ed. Dervy, Paris, 1996).

¹⁰¹ Cfr. B. Nicolescu, *Niveaux de complexité et niveaux de Réalité – Vers une nouvelle définition de la Nature* in Michel Cazenave e B. Nicolescu (AA.VV.), *L'Homme, La Science Et La Nature. Regards Transdisciplinaire*, Ed. Du Rocher, Le Mail, Aix-en-Provence, 1994. “Les trois piliers de la transdisciplinarité – les niveaux de Réalité, la logique du tiers inclus et la complexité – déterminent la méthodologie de la recherche transdisciplinaire” (*La transdisciplinarité. Manifeste*, Éditions du Rocher, Monaco, 1996, p. 68)

¹⁰² Nicolescu distingue tre gradi di *interdisciplinarietà* a seconda che il trasferimento metodologico abbia carattere *applicativo*, *epistemologico* o generi una nuova disciplina (*ivi*, pp. 64-66).

¹⁰³ *Ivi*, p. 66.

¹⁰⁴ Cfr. B. Nicolescu, *Nous, la particule et le monde* (Ed. Le Mail, Aix-en-Provence, 1985, p. 237) e M. Random, *La pensée transdisciplinaire et le Réel* (*op. cit.*, p. 323). Per quanto riguarda N. Bohr, Nicolescu fa riferimento a *Physique atomique et connaissance humaine* (Gallimard, 1991) e in modo particolare al capitolo V (*Unité de la connaissance*).

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

nozione – che è ovviamente (e dichiaratamente) in linea con l'idea lupaschiana d'immanenza del principio d'antagonismo contraddittorio – permette a Nicolescu di formulare una particolare visione del reale fondata sul concetto di “livelli di Realtà” (nozione apparentemente in nuce nella logica di Lupasco)¹⁰⁵:

Il faut entendre par niveau de réalité un ensemble de systèmes invariant à l'action d'un nombre de lois générales : par exemple, les entités quantiques soumises aux lois quantiques, lesquelles sont en rupture radicale avec les lois du monde macrophysique. C'est dire que deux niveaux de Réalité sont différents si, en passant de l'un à l'autre, il y a rupture des concepts fondamentaux (comme, par exemple, la causalité). Personne n'a réussi à trouver un formalisme mathématique qui permet le passage rigoureux d'un monde à l'autre. (...) La discontinuité qui s'est manifestée dans le monde quantique se manifeste aussi dans la structure des niveaux de Réalité. Cela n'empêche pas les deux mondes de coexister. La preuve : notre propre existence. Nos corps ont à la fois une structure macrophysique et une structure quantique¹⁰⁶

La nozione di livelli di Realtà permette di dare una soluzione razionale alla paradossalità quantistica, poiché mette in luce la diversità tra il principio di contraddizione (A è non-A) e quello di Terzo incluso (esiste un terzo termine T che è al contempo A e non-A); così facendo chiarisce anche tutta la differenza che intercorre tra la logica contraddittoriale e una logica banalmente “contraddittoria”: “Il terzo dinamismo, quello dello stato T, opera a un altro livello di Realtà, ove ciò che appare come separato (onda e corpuscolo) è infatti unito (quantum) e ciò che appare contraddittorio è percepito come non contraddittorio. (...) Un terzo termine, diciamo T', che è situato sullo stesso livello di Realtà degli opposti A e non-A, non può realizzare la loro conciliazione”¹⁰⁷; “Il principio di contraddizione appare [allora] come la proiezione [riduttiva] di una dinamica ternaria su un determinato livello di Realtà”¹⁰⁸. La nozione di livelli di Realtà deve però essere distinta attentamente dal concetto di livelli d'integrazione od organizzazione sistemica, questi ultimi non presuppongono infatti una rottura della logica, del linguaggio e dei concetti fondamentali come avviene invece tra un livello di Realtà e l'altro: “In generale, più « livelli d'integrazione » appartengono a un solo « livello di Realtà ». Per esempio, la meccanica classica, la chimica organica o la razionalità economica classica mettono in gioco lo stesso tipo di concetti, anche se corrispondono a differenti livelli d'integrazione. Invece, il passaggio da un livello di Realtà a un altro fa sorgere una complessità di natura completamente differente, richiedendo dei nuovi

¹⁰⁵ Nicolescu rende pubblica per la prima volta la nozione di “livelli di Realtà” in un articolo pubblicato nel 1982 nella rivista *3e Millénaire*. Il concetto era già apparso quarant'anni addietro – seppur con sfumature diverse – in un manoscritto di Werner Heisenberg (*Philosophie. Le manuscrit de 1942*, Seuil, Paris, 1988) (cfr. B. Nicolescu, *Qu'est-ce que la réalité? Réflexions autour de l'oeuvre de Stéphane Lupasco*, Liber, Montréal, 2009, pp. 51-52).

¹⁰⁶ *La transdisciplinarité. Manifeste*, op. cit., pp. 34-35.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 46.

¹⁰⁸ *L'Homme, La Science Et La Nature*, op. cit., p. 31.

METAMORFOSI OLTREMODERNA DELLA RAGIONE TRA COMPLESSITÀ, TRANSDISCIPLINARITÀ E REINCANTO

strumenti d'approccio concettuale”¹⁰⁹. Così come il passaggio tra livelli determina un cambiamento nelle strutture logiche, cognitive e paradigmatiche (per esempio tra livello quantistico e livello fisico macroscopico, o tra quest'ultimo e il livello dei fenomeni umani), anche la complessità che si disegna attraverso i vari livelli di Realtà è di segno decisamente nuovo: essa opera attraverso una *legge di isomorfia*, conseguenza diretta di quella “zona di trasparenza (alla concettualizzazione)” data dal ricorrere nei sopraddetti livelli dello stato T¹¹⁰.

*La transdisciplinarité n'est pas concernée par le simple transfert d'un modèle d'une branche de la connaissance à une autre, mais par l'étude des isomorphismes entre les différents domaines de la connaissance. Autrement dit, la transdisciplinarité prend en compte les conséquences d'un flux d'information circulant d'une branche de la connaissance à une autre, permettant l'émergence de l'unité dans la diversité et de la diversité par l'unité*¹¹¹

La ricerca delle leggi isomorfe tra i domini della conoscenza deve tener conto al contempo delle difformità che il livello di manifestazione produce. Gli effetti di tali leggi sono infatti diversi a seconda del livello ove si manifestano¹¹². Se tali differenze sono ovviamente rappresentabili e concettualizzabili, la “zona di trasparenza assoluta”, che assicura dall'interno l'isomorfia delle leggi, si sottrae invece alla formalizzazione diretta. L'approccio contraddittoriale, cosciente di questo, non riduce le differenze ad una identità arbitraria – ossia non riconduce l'alterità a una “forma” presuppostamente originaria –, ma neppure si perde in un sincretismo fusionale riduttore dell'eterogeneità a un trattamento unidimensionale (operazione che misconosce l'esistenza dei livelli di Realtà). La transdisciplinarità infatti – e con essa, come vedremo più dettagliatamente, la transculturalità – non tratta la differenza come un dato apparente e trascurabile ma fa di essa lo specchio di un principio di differenziazione “verticale”, la manifestazione di un'unità inconcettualizzabile che attraversa perpendicolarmente una complessità multidimensionale¹¹³:

¹⁰⁹ *La Science, Le Sens et l'Évolution*, op. cit., p. 129. Ciò che appare come tremendamente complesso a un livello di Realtà può divenire estremamente semplice quando considerato a un'altro livello. Un esempio è quello della relazione tra le varie interazioni fisiche quando considerate secondo un modello di spazio-tempo multidimensionale (teoria delle corde o delle *superstringhe*).

¹¹⁰ “La logique du tiers inclus est une logique de la complexité et même, peut-être, sa logique privilégiée dans la mesure où elle permet de traverser, d'une manière cohérente, les différents domaines de la connaissance” (*La transdisciplinarité. Manifeste*, op. cit., p. 48)

¹¹¹ “L'idée d'isomorphisme entre les différents plans de la connaissance n'est pas une idée nouvelle. Elle est sous-jacente au célèbre dialogue entre Jung et Pauli. Elle apparaît aussi dans les travaux de Ludwig von Bertalanffy ou Stéphane Lupasco. Enfin, Niels Bohr n'a pas hésité à établir des corrélations entre la sociologie, la politique et la physique, en partant d'une généralisation du principe de complémentarité découvert en physique quantique” (*La Science, Le Sens et l'Évolution*, op. cit., pp. 133-134). L'isomorfismo tra i differenti domini del sapere, associata all'arborescenza dell'antagonismo logico, determina una sorta di struttura *frattale* della conoscenza.

¹¹² “... [les] lois d'isomorphisme, c'est-à-dire des lois qui traversent plusieurs niveaux de Réalité. Leurs effets seront différents selon l'échelle où elles se manifestent” (*ibidem*).

¹¹³ Se l'unità, che garantisce l'isomorfismo, possiede dunque un carattere contraddittoriale, la sua traduzione “multidimensionale” (su più livelli) ha natura invece contraddizionale, ossia si manifesta secondo concetti (estensivi) ed intensità concrete in discontinuità tra un livello e l'altro.

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

“Nella visione transdisciplinare, *la pluralità complessa e l'unità aperta sono due sfaccettature di una sola e medesima Realtà*”¹¹⁴.

Secondo questo modello di realtà gli stessi rapporti tra scienza moderna e Tradizione assumono un nuovo tipo di trattamento e di declinazione: l'approccio contraddittoriale non punterà tanto a tradurre concettualità scientifiche nel linguaggio di qualche tradizione religiosa o spirituale, tanto meno cercherà di ritrovare in queste tradizioni le nozioni della scienza, come se là fossero già presenti in nuce¹¹⁵. Non si difende qui quel tipo di sincretismo tra scienza e Tradizione che appiattisce tutto o a una spiegazione scientifica della tradizione o a una traduzione simbolico-metaforica della scienza: questa sorta di comparativismo ingenuo, quando non è volto a una celebrazione apologetica della scienza o di un testo sacro (entrambi i casi sono piuttosto comuni), finisce infatti per confondere registri differenti riducendo la complessità semantica della contraddittorialità a una traduzione univoca, svilente e sterile¹¹⁶. L'approccio contraddittoriale cerca invece di mettere al servizio dell'intelligenza prospettive che pur nella loro “isomorfia” si mantengono al contempo su piani differenti: “l'inconcettualizzabile” che divide – e al contempo attraversa – i dati isomorfi, assicura quella particolare tensione (data dalla differenza riconosciuta) necessaria perché sorgano nuove concettualità e nuove esperienze.

Il fatto di riconoscere, per esempio, un'*isomorfia* tra le tradizioni apofatiche religiose e l'apofatismo logico-matematico affermato dal Teorema di Gödel¹¹⁷, oltre a confermare (o a suscitare) l'idea di una “*struttura aperta gödeliana dell'insieme dei livelli di Realtà*” (assicurata dall'azione in essi del terzo incluso)¹¹⁸, induce a riconoscere l'inaccettabilità di qualsiasi “teoria del tutto” o “logica delle logiche”, e con essa, l'impossibilità di ogni visione o ideologia che si consideri ultima o completa. Si tratta di ciò che Nicolescu definisce “relativismo transdisciplinare”:

Toute en reconnaissant l'autonomie de chaque domaine de la connaissance et tout en reconnaissant les différences essentielles entre les différents modes de connaissance, le relativisme transdisciplinaire est fondé sur l'idée qu'aucun de ces modes de connaissance ne pourra embrasser la Réalité tout entière. La recherche des isomorphismes ne se confond pas avec la recherche de la logique des logiques, dans la mesure où nous serons toujours obligés de formuler des modèles, donc des approximations successives. (...) Le relativisme transdisciplinaire, rigoureusement conduit, ne pourra jamais aboutir à un discours

¹¹⁴ *La transdisciplinarité. Manifeste*, op. cit., p. 81.

¹¹⁵ “...la valeur du dialogue entre la science moderne et la Tradition ne se situe pas dans l'identification abusive entre les résultats de la science et certaines affirmations de la pensée traditionnelle” (*La Science, Le Sens et l'Évolution*, op. cit., p. 105).

¹¹⁶ Ritroviamo questo tipo di comparativismo ingenuo in molta letteratura « new age » nonché in alcune letture “moderniste” del Corano e in generale dei testi sacri. Anche la riflessione di Fritjof Capra in *Il Tao della fisica* – opera capomastro ispiratrice di un certo tipo di sincretismo pseudoscientifico – sembra cadere in parte in questo tipo di confusione.

¹¹⁷ L'impossibilità per un sistema logico di raggiungere un'assiomatizzazione totale senza condurre a dei risultati sia indicibili sia contraddittori.

¹¹⁸ *La transdisciplinarité. Manifeste*, op. cit., p. 75.

METAMORFOSI OLTREMODERNA DELLA RAGIONE TRA COMPLESSITÀ, TRANSDISCIPLINARITÀ E REINCANTO

*globalisant, à un système fermé de pensée, à une nouvelle utopie. (...) Un métadiscours ou une métathéorie seront ainsi possibles, mais ils ne seront jamais uniques, absolu*¹¹⁹

Questo tipo di relativismo epistemologico mentre denuncia negativamente l'improponibilità di qualsiasi proposta totalizzante – che sia questa il prodotto di un'ideologia di “militanza” scienziata oppure tradizionalista – rivendica positivamente una pari legittimità cognitiva alla conoscenza “scientifica” e alla conoscenza “interiore” su cui si fonda la Tradizione:

*La connaissance traditionnelle est fondée sur la révélation, sur la contemplation, sur la perception directe de la Réalité. A l'autre pôle, la connaissance scientifique...est fondée sur la compréhension de la Réalité par l'intermédiaire du mental, par l'intermédiaire des constructions logiques et mathématiques*¹²⁰. *La connaissance n'est ni extérieure ni intérieure : elle est à la fois extérieure et intérieure. L'étude de l'Univers et l'étude de l'être humain se soutiennent l'un l'autre. Le vécu et l'expérience de soi-même ont autant de valeur cognitive que la connaissance scientifique*¹²¹

Questo tipo di visione trova appoggio su un particolare modello di Realtà proposto da Nicolescu in *La transdisciplinarité. Manifeste* (1996)¹²². Secondo l'ottica transdisciplinare, l'unità aperta tra conoscenza scientifica e conoscenza interiore è resa possibile proprio da quella “zona di non resistenza alle nostre esperienze, rappresentazioni, descrizioni o formalizzazioni matematiche” che la fisica (o perlomeno una certa corrente della fisica) nomina “reale velato” e che la Tradizione identifica invece con il *sacro*¹²³. La differenza cognitiva e metodologica che intercorre tra i due tipi di conoscenza si disegna anche qui sul binomio estensione-estensività/intensione-intensità, con il secondo termine caratterizzato da un chiaro effetto di ricentrimento contraddittoriale. Se alla conoscenza esteriore, ovvero scientifico-concettuale e oggettivizzante, è connessa infatti la nozione di livelli di realtà, alla conoscenza interiore e degli stati di coscienza è associata invece quella

¹¹⁹ *La Science, Le Sens et l'Évolution, op. cit.*, pp. 135-137. “Toute idéologie ou tout fanatisme qui se donnent comme ambition de changer la face du monde, sont fondés sur la croyance dans la *complétude* de leur approche. (...) Un nouveau Principe de Relativité émerge de la coexistence entre la pluralité complexe et l'unité ouverte: *aucun niveau de Réalité ne constitue un lieu privilégié d'où l'on puisse comprendre tous les autres niveaux de Réalité*. Un niveau de Réalité est ce qu'il est parce que tous les autres niveaux existent à la fois. Ce principe de Relativité est fondateur d'un nouveau regard sur la religion, la politique, l'art, l'éducation, la vie sociale. Et lorsque notre regard sur le monde change, le monde change” (*La transdisciplinarité. Manifeste, op. cit.*, pp. 73-74 e 81).

¹²⁰ Basarab Nicolescu, *Nous, la particule et le monde*, Ed. Le Mail, Aix-en-Provence, 1985, p. 159.

¹²¹ *Qu'est-ce que la réalité ?...*, *op. cit.*, p. 59.

¹²² Tratteremo nelle prossime pagine questo modello, senza però adottarlo definitivamente (la successiva analisi critica a cui lo sottoporremo ne evidenzierà infatti alcuni aspetti che ne delineano, a nostro avviso, alcune debolezze strutturali).

¹²³ “L'unité reliant tous les niveaux de Réalité, si elle existe, doit nécessairement être une *unité ouverte* (...) pour qu'il y ait une unité ouverte, il faut considérer que l'ensemble des niveaux de Réalité se prolonge par une *zone de non-résistance* à nos expériences, représentations, descriptions, images ou formalisations mathématiques. Cette zone de non-résistance correspond, dans notre modèle de Réalité, au « voile » de ce que Bernat d'Espagnat appelle « le réel voilé » (...) La zone de non-résistance correspond au *sacré*, c'est-à-dire à ce qui ne se soumet à aucune rationalisation” (*La transdisciplinarité. Manifeste, op. cit.*, p. 80).

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

corrispettiva di “livelli di percezione”¹²⁴. Il binomio proposto da Nicolescu è più o meno schematizzabile come di seguito¹²⁵:

Livelli di Realtà

Oggetto

Pensiero

Scienza

Effettività

Livelli di percezione

Soggetto

Esperienza interiore

Coscienza

Affettività

La dualità in questione è oltrepassata contraddittorialmente attraverso la considerazione della *zona di non-resistenza alla formalizzazione e alla percezione* che unisce quelli che Nicolescu definisce l'*Oggetto* transdisciplinare e il *Soggetto* transdisciplinare (il primo rappresentante l'insieme dei livelli di Realtà e la zona complementare di non-resistenza alla formalizzazione, il secondo l'insieme dei livelli di percezione e la loro zona complementare di non-resistenza alla percezione)¹²⁶. Questa zona di non-resistenza o “trasparenza”, “zona di realtà” che si sottrae e sfugge ai nostri sensi e alla rappresentazione formale, si manifesta paradossalmente come una *resistenza assoluta* quando il Soggetto e l'Oggetto si uniscono in uno stato T; in altre parole, essa mette in luce una realtà che, pur presentandosi, resiste però ad ogni comprensione:

...les différents niveaux de compréhension¹²⁷ sont reliés entre eux dans un seul Tout ouvert, qui inclut et le Sujet transdisciplinaire et l'Objet transdisciplinaire. Ce Tout s'ouvre sur la zone de non-résistance du sacré, qui est commune au Sujet et à l'Objet. Cette zone, qui est une zone de non-résistance quand le Sujet et l'Objet sont considérés séparément, apparaît paradoxalement comme une zone de résistance absolue quand le Sujet et l'Objet sont unifiés. Car cette zone résiste à toute compréhension, quel que soit son niveau. C'est l'accord entre les niveaux de Réalité et les niveaux de perception qui opère cette mutation entre non-résistance et résistance absolue. Le sacré acquiert un statut de Réalité au même titre que les niveaux de Réalité sans néanmoins constituer un nouveau niveau de Réalité, car il échappe à tout savoir. Entre le savoir e la compréhension il y a l'être. Mais, le sacré ne s'oppose pas à la raison dans la mesure où il assure l'harmonie entre le Sujet et l'Objet, le sacré fait partie intégrante de la nouvelle rationalité¹²⁸

¹²⁴ “Les différents niveaux de Réalité sont accessibles à la connaissance humaine grâce à l'existence de différents *niveaux de perception* qui se trouvent en correspondance biunivoque avec les niveaux de Réalité (...) *Aux flux d'information traversant d'une manière cohérente les différents niveaux de Réalité correspond un flux de conscience traversant d'une manière cohérente les différents niveaux de perception* ” (*La transdisciplinarité. Manifeste, op. cit.*, pp. 81-82).

¹²⁵ “L'attitude transdisciplinaire présuppose et pensée et expérience intérieure, et science et conscience, et effectivité et affectivité” (*ivi*, p. 132).

¹²⁶ *Ivi*, pp. 80 e 82. “Le zone de non-résistance joue le rôle de *tiers secrètement inclus*, qui permet l'unification, dans leur différence, du Sujet transdisciplinaire et de l'Objet transdisciplinaire” (*ivi*, p. 82).

¹²⁷ “Les différents *niveaux de compréhension* résultent de l'intégration harmonieuse de la connaissance de différents niveaux de Réalité et de la connaissance de différents niveaux de perception” (*ivi*, pp. 106-107).

¹²⁸ (*Ibidem*). Nicolescu fa riferimento alla distinzione proposta da Edgar Morin in *La Méthode* tra “razionale” e “razionalizzazione”. “Le sacré est rationnel, mais il n'est pas rationalisable” (*Qu'est-ce que la réalité ?..., op. cit.*, p. 59).

METAMORFOSI OLTREMODERNA DELLA RAGIONE TRA COMPLESSITÀ, TRANSDISCIPLINARITÀ E REINCANTO

Questa congiunzione ontologica, a cui fa riferimento la nozione di Terzo incluso, *lega* mondo soggettivo e mondo oggettivo attraverso delle leggi che sfuggono alla normale percezione e razionalità: “è un « al di là » rispetto ai livelli di Realtà e di percezione, ma un al di là ad essi *legato*... spazio di coesistenza della *trascendenza* e dell'*immanenza*”¹²⁹. Questo “spazio” o *topos* di unione a-logica coincide dunque con il sacro. Il sacro, infatti, “si ricongiunge, come senso, all'origine etimologica del termine « religione » (*religare* – legare) ma non è, per se stesso, l'attributo di una religione o di un'altra. (...) Il sacro, essendo prima di tutto un'esperienza, si manifesta attraverso un sentimento – il sentimento religioso – di ciò che *lega* gli esseri e le cose”¹³⁰.

E' suggestivo il modo in cui Nicolescu giunge dal Terzo incluso al Sacro. Nella sua trattazione è certo ravvisabile una sorta di slancio poetico che nella sua atipica rigosità terminologica stimola un'esperienza di riflessione e svelamento. Egli lega i due concetti elaborando non solo una concettualità originale ma anche una nuova terminologia. La sua è una sorta di “precisione poetica” ben differente dalla precisione scientifica. Alcuni termini quali “*tiers secrètement inclus*” o “*tiers caché*” tentano di rendere con le parole questa particolare transizione dal logico all'a-logico del Sacro. In effetti, la differenza tra il Terzo incluso e il *Terzo nascosto* sta nel fatto che il primo unisce logicamente due proposizioni contraddittorie aprendo all'esperienza del secondo che unisce invece soggetto ed oggetto:

*Il y a une grande différence entre le tiers caché et le tiers inclus: le tiers caché est alogique, car il est entièrement situé dans la zone de non-résistance, tandis que le tiers inclus est logique, car il se réfère aux contradictoires A et non-A situés dans la zone de résistance. Mais il y a une similitude. Les deux unissent des contradictoires. A et non-A dans le cas du tiers inclus et le sujet et l'objet dans le cas du tiers caché. Le sujet et l'objet sont les contradictoires suprêmes : ils traversent non seulement la zone de résistance mais aussi la zone de non-résistance*¹³¹

L'elaborazione transdisciplinare di Nicolescu presenta un ulteriore aspetto particolarmente significativo per l'ottica di un conseguente sviluppo transculturale. La relazione biunivoca tra livelli di Realtà e livelli di percezione suggerisce infatti un'interessante isomorfia: se alla fisica classica macroscopica possiamo dire corrisponda la percezione sensibile, al livello di Realtà della fisica quantistica deve corrispondere un altro livello di percezione. La scoperta del *quantum* chiama in tal senso a una parallela rivoluzione della coscienza o della “percezione” della realtà. Nicolescu sviluppa, in questo modo, il cammino che già Lupasco aveva indicato rilevando l'isomorfia logica tra dimensione quantistica e dimensione psichico-affettiva. Non solo, infatti, sostiene l'esigenza di trarre tutte le dovute conseguenze epistemologiche della scoperta compiuta da Planck, ma anche la necessità di compiere uno sforzo d'integrazione in noi stessi (nelle nostre stesse modalità soggettive

¹²⁹ *La transdisciplinarité. Manifeste*, op. cit., p. 185. Traduciamo qui con “trascendenza” e “immanenza” due termini (*trans-ascendance* e *trans-descendance*) che non darebbero lo stesso effetto in italiano. In ogni caso il loro significato è, come l'autore stesso spiega a continuazione, quello di “trascendenza” e “immanenza”.

¹³⁰ *Ivi*, pp. 183-184.

¹³¹ *Qu'est-ce que la réalité ?*, op. cit., p. 58.

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

di percezione e coscienza della realtà) dell'informazione paradossale della scoperta quantistica: se il vuoto della discontinuità quantistica è un “vuoto-pieno” (poiché in esso ribollono coppie di particelle virtuali in continua nascita e annichilazione), allo stesso modo esisterà un ascolto interiore che dal vuoto o silenzio del mentale lascia sgorgare uno stato di percezione più profondo:

Cet effort passe tout d'abord par un silence intérieur: faire taire la pensée habituelle, fondée sur la perception de l'échelle macroscopique. (...) En ce moment de silence, déroutant et ressenti comme déstabilisateur par la pensée habituelle, nous découvrons qu'il y a dans notre propre fonctionnement, un niveau de perception naturelle de l'unité des contradictoires. Tout comme le monde quantique est enfoui dans le monde macrophysique, ce nouveau degré de perception est enfoui dans notre perception habituelle¹³²

Constatiamo qui, significativamente, la compresenza e l'interrelazione tra due “costanti” dell'esperienza sacra o spirituale: quella della *contraddittorialità* e quella del *vuoto* (o purificazione “perceptiva”) (cfr. III.1.4.). Questa percezione vuota di percezione sensoriale e del mentale è ritrovabile isomorficamente nella quasi totalità delle tradizioni spirituali: dal vuoto nel taoismo e nel buddismo (nonché nelle arti rituali d'oriente)¹³³ e nell'interruzione del mentale dello yoga (*chitta vritti nirodhah*), passando per l'idea semitica ed esicasta del “cuore purificato, levigato o a specchio” e la visione di distacco e silenzio interiore proposta da Meister Eckhart, fino al ruolo dell'abbandono dei pensieri (*khawatir*) nel *fanâ'* islamico. Il nucleo profondo delle varie tradizioni religiose è particolarmente sensibile a questo tema, ognuna di esse parla secondo traduzioni differenti di tale esperienza a-logica del *sacro*, sebbene tali concettualizzazioni non siano riducibili l'una all'altra.

Il modello transdisciplinare della realtà avanzato da Nicolescu presenta però, a nostro avviso, un'opacità debilitante che li viene da una certa imprecisione interna data da alcuni fattori cruciali: *a*) la mancanza di una chiara distinzione tra regimi contraddittoriali (estensivo e intensivo) e regime contraddittoriale, *b*) la mancata esplicita considerazione delle parodialettiche sull'asse contraddittoriale messe in luce dalla logica di Lupasco, e *c*) il fatto di ignorare l'effetto cognitivo di ricentrimento contraddittoriale d'intensione – mancanze che generano tutta una serie di ambiguità, difficoltà e opacità inopportune. A questo proposito si mostra imperativa una sorta di decostruzione e ricostruzione critica.

La prima nozione ambigua che è necessario analizzare – cui ambiguità è, a nostro avviso, da ricondurre all'effetto cognitivo di ricentrimento d'intensione – è quella di “livelli di percezione”, e ancor più precisamente il termine stesso “percezione”. L'elaborazione transdisciplinare fa esplicito riferimento alla fenomenologia trascendentale della coscienza di Husserl e alla sua scoperta “dell'esistenza di differenti livelli di percezione della Realtà”¹³⁴, in altre parole, a un procedere fenomenologico che centrandosi sul soggetto come osservatore-sperimentatore si dirige verso le

¹³² *ivi*, pp. 103-104.

¹³³ Cfr. per esempio Giangiorgio Pasqualotto, *Estetica del vuoto. Arte e meditazione nelle culture d'Oriente*, Marsilio, Venezia, 1992.

¹³⁴ *La transdisciplinarité. Manifeste*, op. cit., p. 36.

METAMORFOSI OLTREMODERNA DELLA RAGIONE TRA COMPLESSITÀ, TRANSDISCIPLINARITÀ E REINCANTO

“cose stesse” o verso le loro “essenze” prendendo in considerazione anche “uno stato di translinguaggio o di percezione diretta precedente le idee e i pensieri”¹³⁵. Se quest’ultima apertura all’a-logico – predicata dal poeta e filosofo “transdisciplinare” Michel Camus con cui Nicolescu dialoga costantemente¹³⁶ – si riferisce a un “livello di percezione” più profondo, allora si dovrebbe considerare il termine “percezione” in un senso più ampio, indicante una *prensione* “esperienziale” che può avere anche carattere non-sensoriale (si veda per esempio la “*non-sensory perception*” in William James e Alfred North Whitehead)¹³⁷. Tale formulazione sembra del tutto in linea con la scelta di Nicolescu di associare i livelli di percezione con il “flusso [degli stati] di coscienza” e l’affettività¹³⁸, considerabili in effetti come “percezioni non sensoriali”.

Orbene, quest’approfondimento della percezione sfocia – per molti rappresentanti della transdisciplinarietà (tra cui per esempio, oltre a Nicolescu e Camus, anche Horia Badescu) – a una *conoscenza poetica* della realtà o dell’essere¹³⁹. Camus la chiama “poesia trascendentale”, “transpoesia” o “metapoesia”: ovvero “la necessità del risveglio dell’uomo a ciò che lo fonda, a ciò che l’attraversa e a ciò che lo oltrepassa silenziosamente. (...) la poesia iniziatica che contiene in germe la propria gnosi, la propria mistica, la propria filosofia *vissuta* – e non concettuale”¹⁴⁰; egli associa la stessa riduzione fenomenologica (*epoché*) di Husserl alla ricerca del “silenzio pieno” della percezione, “silenzio vivente” a-logico che è “presenza del sacro o coscienza della trascendenza immanente”, unione di Soggetto e Oggetto¹⁴¹.

E’ qui chiaramente evidente una dinamica logica che porta dal *fenomenico* all’ontico, caratterizzazione dinamica che – non ci stancheremo di ripeterlo – è ascrivibile al “ricentrimento contraddittoriale d’intensione”¹⁴². Anche se il tipo di poesia qui descritto non è la poesia “comune” – o come lo stesso Camus la definisce, la “poesia esistenziale” – ma un’esperienza estetica che attraversa le intensità fenomeniche della percezione per portarsi sull’essere, essa va però distinta dal

¹³⁵ “...un état de translangage ou de perception directe en amont des idées et des pensées” (Michel Camus, *Transpoétique - La main cachée entre poésie et science*, Ed. Trait d’Union, Montréal, 2002, p. 17).

¹³⁶ Cfr. B. Nicolescu, M. Camus, *Les racines de la liberté*, Accarias / l’Originel, 2001.

¹³⁷ David Ray Griffin, *Whitehead’s radically different postmodern philosophy – An argument for its contemporary relevance*, State University of New York, 2007, pp. 9-10.

¹³⁸ “Garder une orientation constante dans la traversée des niveaux de perception garantit une *affektivité* croissante qui assure le lien entre nous et nous-même” (*ivi*, p. 126).

¹³⁹ “...existe-t-il une infinité de niveaux de vérité et de complexité de la poésie, une verticalité des niveaux de perception de la poésie” (Michel Camus, *Transpoétique...*, *op. cit.*, p. 81). Cfr. Horia Badescu, *La Mémoire de l’être. La poésie et le sacré*, Éd. du Rocher, Monaco, 2000.

¹⁴⁰ *Ivi*, pp. 57 e 100.

¹⁴¹ “Cette *présence* infiniment proche infiniment lointaine du silence vivant, on peut l’appeler indifféremment *présence* du sacré ou *conscience* de la transcendance immanente au sens où la transcendance est immanente à la conscience elle-même. (...) La réduction phénoménologique (*epoché*) s’ouvre sur une double transcendance : la transcendance du Sujet (X inconnaissable) et la transcendance de l’Objet (X’ inconnaissable). Or, par illumination et par une sorte d’« inversion intensificatrice d’inversion » (selon l’expression de Raymond Abellio) le regard de la conscience transcendantale réalise que X = X’. L’Objet transcendantal est le Sujet transcendantale ” (*ivi*, p. 84).

¹⁴² Guardando al concetto stesso di *fenomenologia* che da Hegel, passando per Husserl e Scheler giunge a Heidegger, ci sembra di ritrovare questo stesso effetto di ricentramento che dal regime intensivo porta a quello contraddittoriale: se prima di tutto la fenomenologia si definisce come studio dei “*fenomena*”, delle apparenze e delle evidenze, in seguito essa prende caratteri contraddittoriali ed ontologici flettendosi verso l’Assoluto o Spirito (Hegel), le “essenze” (Husserl), l’emozionale (Scheler) e l’ontologia (Heidegger).

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

“momento mistico” di Lupasco, momento che – come abbiamo visto (cap. II.1.2.3) – disegna un più specifico approfondimento ontologico. Anche Badescu sembra a sua malgrado confermarcelo:

...la différence qui existe entre expérience mystique et expérience poétique réside dans la compréhension de l'Être. Alors que le mystique cherche à se rapporter à l'être lui-même comme ultime réalité en soi, le poète se rapporte pour sa part à l'existence, à l'Être-existant. (...) dans la poésie le monde phénoménal reste présent entre le moi et Dieu¹⁴³

Ma attenzione: in quella che più sopra si aveva nominato “trascendenza immanente” non c'è spazio invero per la sopravvivenza dell’“io” (*moi*) personale (molte sono le dottrine spirituali che ce lo confermerebbero); lo svelamento contraddittorio dell'Essere stabilisce una configurazione ben più sottile (pan-en-teistica?): essa abolisce ogni barriera tra individualità, mondo fenomenico e Assoluto, senza però fonderli in un'unione panteistica. Qui sopra invece, nella cosiddetta “conoscenza poetica”, se ne predica semplicemente la distinzione, senza darne la sfumatura contraddittoria, che discenderebbe dall'esperienza nella sua soprarazionalità assunta.

L'esperienza dell'unione in T tra Soggetto e Oggetto dunque apre a un tutt'altra esperienza: sebbene questa possa essere presentita mediante l'attraversamento delle intensità poetiche, in verità essa le supera e le oltrepassa, inaugurando una verticalità completamente differente. Lo stesso Camus ne è nel fondo cosciente: egli riconosce l'esistenza di una *visée* “che attraversa e oltrepassa la poesia”, uno stato d'auto-coscienza limite che è altra cosa dalla transpoesia, sebbene la penetri e la vivifichi, quella che egli chiama – non uscendo infine dal proprio paradigma di riferimento – “poesia assoluta”¹⁴⁴. L'esperienza a cui punterebbe il “poeta assoluto” è infatti un sentimento d'approfondimento contraddittorio che coincide con la stessa esperienza mistico-spirituale, esperienza in cui il soggetto è uno strumento nelle mani dell'Essere:

Dans ce cas-là, on n'écrit pas, on est écrit, on est littéralement traversé. (...) Le poète est debout dans l'ignorance (...) Il n'est que l'instrument ou la porte-parole du silence qui le hante. Il est habité par ce qui le traverse et le dépasse. (...) Le poète n'est pas le créateur. Il est porteur d'énigmes. Au fond, il est privé de sa propre identité. À ses yeux, son moi n'est qu'une fiction. Sa conscience n'est identifiée à rien¹⁴⁵

Nicolescu stesso si mostra infine implicitamente cosciente di questa differenza:

La perception du sacré est une expérience irréductible à toute théorisation. Elle concerne le silence au-delà des mots. L'espace entre les niveaux de Réalité est l'espace de

¹⁴³ Horia Badescu, *La Mémoire de l'être...*, op. cit., pp. 21-22.

¹⁴⁴ “L'absolue poésie, c'est autre chose, c'est un mythe en amont de l'imaginaire. (...) l'autoconnaissance et l'unité de la connaissance. Visée qui traverse et dépasse la poésie. [E citando René Dumal :] Dieu est cet état limite de toute conscience, qui est La Conscience se saisissant elle-même sans le secours d'une individualité” (*ivi*, pp. 100, 83 e 89) :

¹⁴⁵ Michel Camus, *Transpoétique...*, op. cit., pp. 39, 57, 61 e 62. Questo tipo di strumentalità del soggetto nei confronti dell'azione ispiratrice divina è comunemente affermata dai mistici (cfr. Jakob Boehme, Ibn 'Arabi). Il riferimento all'ignoranza del poeta ci fa pensare anche alla *ummiyya* di Muhammad.

METAMORFOSI OLTREMODERNA DELLA RAGIONE TRA COMPLESSITÀ, TRANSDISCIPLINARITÀ E REINCANTO

ce silence, l'équivalent, dans l'espace intérieure, de ce qu'est le vide quantique dans l'espace extérieure. Un silence plein, structuré en niveaux. Et au-delà de tous ces niveaux de silence, il y a une autre qualité de silence, lieu sans lieu de ce que le poète et philosophe Michel Camus appelle notre lumineuse ignorance. Ce noyau de silence nous apparaît comme une inconnaissance, car il est le sans-fond de la connaissance. Ma cette inconnaissance est lumineuse car elle illumine l'ordre de la connaissance. Comment ne pas penser à la « translumi-neuse ténèbre du silence » du Pseudo-Denys ?¹⁴⁶

La transdisciplinarietà coglie dunque la contraddittorialità grazie a uno sbilanciamento poetico-estetico verso le intensità fenomeniche del vissuto. Essa chiama questo movimento *transpoesia* o poesia trascendentale; se solo fosse cosciente di questo suo movimento logico – coscienza che gli verrebbe dallo studio attento dell'opera di Lupasco a cui fa esplicito riferimento – non persisterebbe sullo sbilanciamento, una volta erettasi sull'asse T. L'esperienza a cui accede darebbe tutt'altri frutti se approfondisse sulla verticalità: alle concettualità simboliche aprenti all'approfondimento ontologico del Senso, seguirebbero nuove concettualità *contraddizionali* di II livello, nuove formalizzazioni estensive (veri livelli di Realtà) assieme a nuove descrizioni fenomenologiche (reali livelli di percezione), entrambe portatrici al loro interno di una coscienza ontologica, una coscienza della coscienza aperta all'Essere (paradialettiche di II livello sull'asse T; cfr. *fig. I e III.1.4*). La metapoetica transdisciplinare si ferma alla *congiunzione simbolico-contraddittoriale* che genera l'esperienza mitica in T. Il simbolo è infatti etimologicamente “ciò che riunisce due ordini differenti” (*sum-bolon*)¹⁴⁷, ovvero quella concettualità o “quantum logico” (Lupasco) che lega l'estensione all'intensione, aprendo all'aldilà dell'oggettività e della soggettività¹⁴⁸.

La creazione poetica transdisciplinare, presa dall'entusiasmo di un'esperienza ritrovata del sacro, cerca di persistervi, insistendo su questo primo momento di ricentrimento mitico-estetico. Se realmente riuscisse a persistere sulla contraddizione, tacerebbe definitivamente, in erezione apofatica sull'essere. In realtà, essa torna indietro contraddizionalmente per ripetere l'esperienza di ribilanciamento intensivo, senza penetrare nella stratificazione dell'Oltre. Questa è la ragione per la quale il movimento transdisciplinare sembra oggi aver esaurito il suo slancio iniziale. Il tipo di creatività che esso produce, sebbene sospinga all'esperienza del Sacro per chi sappia dividerne lo slancio, si mostra debole nell'aprire euristicamente a nuove prospettive scientifico-

¹⁴⁶ Basarab Nicolescu, *Le tiers et le sacré* in (AA.VV.), *Le Sacré aujourd'hui*, Rocher, Monaco, 2003, p. 96 (il sottolineato è mio).

¹⁴⁷ Michel Cazenave, *Effectivité des symboles et histoire des sciences* in *L'Homme La Science et la Nature*, op. cit., p. 97.

¹⁴⁸ “...l'extrême pointe du symbole, où il acquiert d'autant plus d'efficacité qu'il s'en dérobe sans cesse, c'est de faire point avec l'*au-delà des choses*, de vouloir exprimer ce qui est inexprimable – autrement dit, de vouloir transmettre ce sur quoi le langage n'a pas prise, peut-être parce que cet indicible est antérieur au langage et s'en trouve même, pour une part, à la base. À son plus haut point, le symbole inclut donc en lui-même une part qui nous échappe toujours, il se trouve constitué d'une double nature complexe, une nature transcendante *et* manifeste qui nous renvoie en tant que telle à l'indication d'une réalité manifeste *et* transcendante” (*ibidem*). “Le symbole réalise en lui-même l'unité des contradictoires et, pour être appréhendé, il présuppose l'interaction sujet-objet. Il est fondé sur la logique du tiers inclus qui demande un langage en rupture avec le langage naturel. (...) Il n'a jamais un sens ultime et exclusif, sa précision consiste justement dans le fait qu'il est capable d'embrasser un nombre indéfini d'aspects de Réalité” (B. Nicolescu, *La Science, Le Sens et l'Évolution*, op. cit., pp. 28-29).

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

estensive o a nuovi sviluppi “fenomenologici”: il suo impeto sembra perdersi in una eiaculazione poetica¹⁴⁹. La sua è una “immaginazione creatrice”¹⁵⁰, mentre quella che si manifesta nel momento mistico è una *rivelazione trasformatrice*: fondamentale differenza tra il silenzio poeticamente creativo dell'immaginazione e il silenzio co-creatore dell'ascolto rivelante.

Una seconda ambiguità nel modello di realtà di Nicolescu risiede nella definizione della “conoscenza interiore” come una conoscenza del soggetto, quando invece essa punta intimamente alla congiunzione contraddittoriale soggetto-oggetto. Questo tipo di descrizione presenta infatti un notevole rischio d'interpretazione: quello di far pensare che l'esperienza dell'Essere sia una “conoscenza soggettiva”, ovvero “non oggettiva”; in realtà essa è, per il soggetto esperiente, completamente oggettiva, solo che tale oggettività ha carattere speciale, è un'oggettività nella quale soggetto e oggetto si uniscono contraddittorialmente, un'oggettività che quindi non può darsi identicamente (per esempio tra una cultura e l'altra) ma neppure del tutto eterogeneamente.

In ogni caso, il fattore forse più determinante, nel produrre un'opacità nel modello suddetto, è la mancata distinzione tra regimi contraddittoriali (estensivo e intensivo) e regime contraddittoriale, e il fatto conseguente di trascurare la struttura tripolare arborescente della logica d'antagonismo contraddittorio. Lupasco darebbe certo una bella tirata d'orecchi al proprio amico e “continuatore”. Primo: per il fatto di connettere semplicisticamente la conoscenza scientifica all'oggettività e la conoscenza “percettiva” alla soggettività, quando invece ogni forma di conoscenza implica la sua attualizzazione soggettivizzante e la sua potenzializzazione oggettivizzante contraddittoria (si vedano i primi capitoli della presente parte); la conoscenza “percettiva” o fenomenologica è in effetti altrettanto oggettiva che quella formalizzabile matematicamente, seppur in modo diverso (l'una secondo un'oggettività intensiva, l'altra estensiva).

Secondo: per non cogliere la differenza, nella cosiddetta oggettività *pensata*, tra un tipo di conoscenza estensivizzante (quella delle scienze dure o “esatte” che producono teorie chiuse completamente formalizzate) e tipologie di conoscenza che s'incentrano sull'intensione del concetto (le scienze umane e fenomenologiche come la sociologia, l'antropologia, l'etnologia, ecc.).

Terzo: nel non saper parimenti differenziare, nella cosiddetta “conoscenza soggettiva”, un trattamento d'estensione e astrattamente definitorio della soggettività (come la psichiatria ma anche certa psicologia o la critica letteraria), e la sua manifestazione processuale, descrittiva e concreta, in una parola, d'intensione (il resoconto interiore, un certo tipo di letteratura e d'arte)¹⁵¹.

¹⁴⁹ Si veda per esempio: Basarab Nicolescu, *Théorèmes Poétiques*, Éditions du Rocher, Monaco, 1994.

¹⁵⁰ Termine che molti intellettuali francesi prendono a prestito da Henri Corbin misconoscendo la specificità contraddittoriale della dottrina mistica di *Ibn 'Arabî (al-Shaykh al-Akbar)* da cui tale nozione discende (cfr. Henri Corbin, *L'immaginazione creatrice*, op. cit.).

¹⁵¹ Non pretendiamo qui d'offrire una nuova classificazione disciplinare, anche se ovviamente sarebbe possibile. Il carattere sistemico e dinamico della logica d'antagonismo permette, in effetti, di definire un qualsivoglia “prodotto intellettuale” identificandone precisamente la specificità complessa e l'involuppo dinamico sistemico. Per questo stesso motivo non abbiamo citato la filosofia nel suddetto abbozzo classificatorio, essendo essa stessa una disciplina che può presentare combinazioni d'estensione, intensione o contraddittorialità altamente differenziate, a seconda della corrente filosofica, dell'autore, del testo preso in considerazione e addirittura di un concetto o proposizione. Allo stesso modo la letteratura o l'arte che qui sopra abbiamo collocato nel polo intensivo che tratta della soggettività, potrebbe anche essere trattata secondo deviazioni dialettiche d'estensione quando essa sfocia nello sfoggio della tecnica e della forma (come nel rococò, nel virtuosismo tecnico ecc.). Lupasco ha trattato in parte questo tipo di classificazione logica dell'arte in *Science et art abstrait* (René Juillard, Paris, 1963). La stessa psicologia può presentare sistematizzazioni differenti,

METAMORFOSI OLTREMODERNA DELLA RAGIONE TRA COMPLESSITÀ, TRANSDISCIPLINARITÀ E REINCANTO

Quarto: per il fatto di suggerire, come abbiamo visto, una continuità tra cognizione “perceptiva” (ovvero fenomenologica o d'intensione) e “auto-coscienza interiore” – esperienza (quest'ultima) degli stati affettivi ontonomici del Sacro¹⁵². Ulteriore conferma di quest'ultima confusione, non chiaramente percepita, è l'incapacità di Nicolescu di formulare chiaramente l'incontro contraddittoriale tra i due tipi di livelli (di realtà e percettivi): egli propone una pallida e fugace nozione di “livelli di comprensione”, risultanti “dall'armoniosa integrazione della conoscenza dei differenti livelli di Realtà e della conoscenza dei differenti livelli di percezione”¹⁵³. In realtà – così come risulta chiaramente formalizzato logicamente nella Tavola delle Deduzioni (*fig. 1*) – non v'è alcuna “armoniosa integrazione” tra i sistemi di sistemi che si sviluppano sull'asse identificante (estensivo) e i sistemi di sistemi che si sviluppano su quello eterogeneizzante (intensivo). Tale impressione deriva da una “distorsione interpretativa” provocata dalla mancata considerazione delle arborescenze logiche. I livelli di Realtà e di percezione passibili d'integrazione sono da cercare altrove: sull'arborescenza transfinita di paradialettiche (d'estensione e d'intensione) che diramano a lisca di pesce dall'asse T¹⁵⁴, asse contraddittoriale che non può essere raggiunto senza una previa esperienza dell'Essere. L'esperienza in questione è condizione ineludibile dell'integrazione tra livelli di Realtà e di percezione. Non è un caso, infatti, che Nicolescu giunga a esplicitare chiaramente solo due “livelli di Realtà” (quello macrofisico e quello quantistico), poiché invero egli sta illustrando il passaggio dalla contraddizionalità alla contraddittorialità: la transizione dalla fisica classica a quella quantistica è un ricentrimento sul Terzo incluso, non una penetrazione contraddittoriale, quest'ultima è piuttosto un'apertura all'esperienza rivelante dell'Essere, suscettibile di produrre nuove concettualità sia intensive che estensive.

La transdisciplinarietà, insistendo sul movimento che dall'intensione la porta al momento estetico-mitico, sebbene inauguri temporaneamente l'esperienza dell'ontonomico, rimane sbilanciata sul polo dell'intensione, sul movimento di ricentrimento della produzione poetica e delle sue intensità creatrici. Incapace di aprirsi a una risonanza dell'Essere secondo uno sviluppo più contraddittoriale (come nel “momento mistico” che associa alla ricerca della contraddizione la contemporanea ricerca dell'etica e della disgiunzione contraddizionale) essa risulta infine debole nel sospingere euristicamente anche le scienze esatte.

Nonostante questo, la transdisciplinarietà rappresenta un valido e prezioso approccio alla complessità del reale. Come abbiamo visto, è un tipo d'attitudine capace di aprirsi alla dimensione del sacro, del mistero o della profondità del senso esistenziale. Questa sua nuova postura nei confronti della realtà inaugura una nuova era d'integrazione ed apertura disciplinare. Riteniamo importante seguire i suoi suggerimenti e le sue suggestioni, senza però adottare definitivamente il

come nel caso della psicologia analitica junghiana che presenta una chiara implicazione contraddittoriale che la pone quasi agli antipodi rispetto a quella freudiana. Lasciamo al lettore interessato in suddetta classificazione il tentativo di precisarne i contorni alla luce della logica d'antagonismo, scusandoci in anticipo degli eventuali errori in cui siamo possibilmente incorsi in questo superficiale e rapido abbozzo.

¹⁵² Sulla differenza fra affettività ontonomica (o contraddittoriale) ed affettività ontica non penetrante nell'ordine (*nomos*) dell'Essere si veda cap. II.1.3.

¹⁵³ *La transdisciplinarietà. Manifeste*, op. cit., pp. 106-107.

¹⁵⁴ Si veda a proposito la tavola della Deduzione Contraddittoriale (*fig. 1*) immaginando di prolungare l'asse centrale in una continua arborescenza di paradialettiche che diramino sempre a partire dall'asintoto contraddittoriale.

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

modello di realtà proposto dal suo principale detrattore. Nostro obiettivo sarà quello di mettere i piedi su un nuovo cammino: non quello della sensibilità poetico-fenomenologica, ma quello di una nuova metafisica incentrata sull'*esperienza dell'Essere*. Prima d'avventurarci però in questa "oltreità" della ragione, chiariremo la portata interpretativa del concetto di *ricentramento d'intensione* quando applicato anche alla riflessione filosofica che dalla scuola storica conduce alle porte della fenomenologia husserliana e del pensiero di Heidegger.

2.5. IL RICENTRAMENTO D'INTENSIONE E L'APERTURA GNOSEOLOGICA DELLE SCIENZE DELLO SPIRITO

Che l'idealismo speculativo illuminista rappresenti una esplicita polarizzazione dell'attitudine gnoseologica verso la metodologia estensivizzante delle scienze della natura è un fatto oramai assunto dalla critica filosofica ed epistemologica moderna; ma che il romanticismo, nel suo contrapporsi a quella riduzione razionalistica – e configurandosi come il rovesciamento della valutazione illuminista considerante la supremazia del *logos* sul mito – ne sposi nel fondo il medesimo presupposto contraddizionale (quello dell'opposizione tra *mythos* e *logos*), è cosa meno riconosciuta e poco attentamente valutata dalla moderna critica anti-scientista. L'opera gadameriana si mostra particolarmente sensibile a questo tema¹⁵⁵, e ad essa ci rifaremo per ripercorrere l'evoluzione delle scienze storiche scaturenti dal romanticismo, riflessione gnoseologica sulle cosiddette “scienze dello spirito” (in opposizione alle scienze della natura o scienze “esatte”) che vedremo infine mettersi ancor più in tensione, con Heidegger, verso il *contraddittoriale*.

La nostra tesi è che un fondamentale effetto di ricentramento contraddittoriale d'intensione sostenti questo stesso sviluppo filosofico. Il nostro trattamento, secondo tale concetto, di elaborazioni concettuali eterogenee, non ha come scopo quello di appiattare le loro specificità attraverso una lettura monodimensionale – va ricordato, infatti, che la “conoscenza d'intensione” (responsabile del ricentramento) non è un concetto univoco ma dev'essere intesa come una polarizzazione di regimi gnoseologici e rappresentativi, tale polarizzazione può seguire dunque delle fisionomie o delle dinamiche di strutturazione differenti (eterogeneità tradotta dal carattere arborescente e deviante della dialettica intensiva) – suo obiettivo è, più precisamente, il reperimento di strumenti concettuali capaci di illustrare un procedere metodologico di ricentramento in continuità d'ispirazione con la tradizione filosofica occidentale. L'analisi delle modalità attraverso le quali il pensiero occidentale segue un ricentramento d'intensione può risultare determinante nell'individuazione di un lessico e di nozioni atte a tradurre filosofie, metodologie, pratiche ed esperienze gnoseologiche “di ricentramento” appartenenti ad orizzonti culturali differenti (quali le dottrine spirituali e le discipline meditative o psicofisiche dell'estremo oriente) senza arrecare quel caratteristico straniamento che invece l'utilizzo di concetti e terminologie aliene producono nella coscienza del lettore non specialista¹⁵⁶. Sebbene le nozioni e la terminologia che in parte presenteremo nelle prossime pagine non sono state elaborate per tradurre l'esperienza cognitiva contraddittoriale o dell'approfondimento ontologico dell'auto-coscienza, esse possono servire però da trampolino e ausilio per inaugurarla e suggerirla endogenamente, per effettuare, in altre parole, una transizione dallo “storico” al “transtorico”. L'obiettivo di questo esercizio è infatti *transculturale*, ovvero teso all'elaborazione di un quadro concettuale e interpretativo (oltre che metodologico) atto a tradurre e integrare modalità gnoseologiche sviluppatesi in orizzonti culturali

¹⁵⁵ Cfr. Hans-Georg Gadamer, *Verità e Metodo*, Studi Bompiani, Milano, 2010 (1983), pp. 319-323.

¹⁵⁶ Molte delle dottrine e delle filosofie “orientali” (tra le più note: l'induismo, il buddismo o il taoismo) possiedono, in effetti, metodologie e pratiche che agendo o portandosi intensivamente sul concreto e l'esperienza del vissuto approfondiscono modalità percettive sia sensoriali che non-sensoriali, aprendosi così cognitivamente alla prensione del sottofondo ontologico del reale nel suo presentarsi a-logico.

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

alieni. Il presupposto di questo intento, che svilupperemo nella parte III, è quello dell'unità interna della realtà o della verità, unità che come vedremo dovrà essere intesa contraddittorialmente, ossia anche come intrinsecamente pluralista.

Per abbozzare tale tentativo di prolungamento del pensiero filosofico occidentale in un terreno a prima vista sconosciuto, ci rifaremo all'analisi sintetica che Gadamer effettua sulla riflessione filosofica attorno alle scienze dello spirito a partire dalla scuola storica per arrivare alla fenomenologia di Husserl e a Heidegger (il primo dei quali abbiamo visto definirsi come punto di riferimento per l'approccio transdisciplinare). Si tratta soltanto di un abbozzo di una ricerca che certo abbisogna di un approfondimento più preciso (condizionata com'è – nella nostra esposizione – dal filtro gadameriano), e che potrebbe per esempio essere ampliata alla fenomenologia di Merleau Ponty (cfr. III.1.9). In ogni caso, essa ci permetterà, pur nella sua parzialità, non solo di provare il carattere immanente della logica d'antagonismo, ma anche di precisarne gli strumenti interpretativi, aiutando ulteriormente all'emersione di quella specificità contraddittoriale di cui siamo in cerca.

La scuola storica, e il suo rifiuto della costruzione aprioristica della storia operata dall'idealismo illuminista, prende le mosse, come rileva Gadamer, dalla teoria romantica dell'individualità e dal principio ermeneutico secondo il quale si può capire il particolare solo in base al tutto e viceversa. Per la scuola storica, infatti, la comprensione della storia universale si può ricavare unicamente dalla tradizione storica stessa. Solo Dilthey sembra realmente consapevole di questa eredità: egli “riprende esplicitamente l'ermeneutica romantica e la dilata fino a farne una metodologia della storia, anzi una gnoseologia delle scienze dello spirito”¹⁵⁷ dando una formulazione esplicita a ciò che anche Ranke e Droysen sembravano supporre implicitamente. Il fondo su cui si muovono le teorizzazioni della scuola storica è dunque essenzialmente quello di una metafisica dell'individualità di ascendenza romantica. Questa visione, come abbiamo già visto, si caratterizza per un tipo di attitudine gnoseologica di carattere sostanzialmente intensivo, ovvero sull'assolutizzazione del particolare e dell'individuale sullo sfondo “notturno” sintetico-fusionale di una metafisica panteistica.

Lo sviluppo del pensiero storico che dalla prospettiva storicista porta in un certo senso a Heidegger rivela però, a nostro avviso, un significativo effetto di ricentrimento, movimento che conduce alla contraddittorialità e all'essere secondo un attraversamento del regime logico detto vitale o intensivo. Già in Ranke è possibile cogliere questo particolare effetto d'apertura all'ontico: la nozione di “forza storica” – come forza vivente che, attraverso gli individui, fa la storia – si definisce infatti come una “interiorità” che trascende le proprie manifestazioni e la meccanicità dei fatti storici¹⁵⁸; essa sfocia nell'idea teologica per la quale l'universo come creazione divina si innalza alla conoscenza di sé. Quest'ultima idea, che come vedremo si inserisce già in un'apertura di tipo contraddittoriale, si disegna però sul classico binomio d'opposizione tra illuminismo e romanticismo: essa rifiuta radicalmente la possibilità di una traduzione concettuale (estensiva) per

¹⁵⁷ H.-G. Gadamer, *ivi*, p. 239.

¹⁵⁸ *Ivi*, pp. 245-248.

METAMORFOSI OLTREMODERNA DELLA RAGIONE TRA COMPLESSITÀ, TRANSDISCIPLINARITÀ E REINCANTO

affermarsi unicamente come adeguamento intensivo al concreto, ovvero come “simpatia, conoscenza partecipativa del tutto”¹⁵⁹.

La visione storica di Ranke rimane dunque su un piano di comprensione contraddizionale. Essa, nel contrapporsi alla fondazione hegeliana della storia universale nella nozione idealistica dello “Spirito”, recupera infine l'ideale metafisico di un'intelligenza perfetta (divina), trattandolo, però, secondo un regime rappresentativo “notturno” (intensivo e panteistico). La stessa nota affermazione di Ranke, secondo cui egli vorrebbe scomparire nel lavoro storico, manifesta un anelo alla contraddittorialità ricadente però sulla contraddizionalità intensiva: “come ha rilevato criticamente Dilthey¹⁶⁰, un tale sparire non è in verità altro che la dilatazione dell'io in un universo interno”¹⁶¹, ossia una forma vitalistica di partecipazione intensiva al fenomenico, atteggiamento assimilabile, per lo stesso Ranke, a quello del poeta; tale assimilazione suggerisce in effetti l'effetto di ricentrimento suddetto, ma rimane polarizzata sull'esteriorità fenomenica: come per il poeta così “per lo storico alla Ranke Dio non è presente nella forma del concetto, ma in tutto nella forma della « rappresentazione esteriore »”¹⁶².

La riflessione teorica di Droysen cerca di sfuggire a questa contraddizionalità per volgersi più chiaramente verso T. Egli cerca di liberare il concetto del comprendere dal carattere indeterminato di una comunione panteistica, avanzando un concetto di storia di chiara ispirazione contraddittoriale: “Voler comprendere il mondo storico, il mondo etico, significa anzitutto riconoscere che esso non è né puro docetismo, né semplice mutamento materiale”¹⁶³. Droysen pronuncia un'idea di conoscenza storica che si distacca esplicitamente dal parallelo istituito con l'attività del poeta e il suo conseguente psicologismo. In effetti, il suo concetto di “potenze etiche” – il cui movimento storico è dato dal lavoro comune degli uomini – suggerisce una direzionalità metafisica ascrivibile all'ontonomico ma che risulta infine repressa dall'idea di “comprensione” avanzata dall'autore: concetto, quest'ultimo, puramente metodologico e formulato contraddizionalmente in opposizione a quello delle scienze della natura¹⁶⁴.

Quella che Gadamer definisce “l'ambiguità” della scuola storica – ossia il fatto di porsi a metà strada tra filosofia ed esperienza¹⁶⁵, ovvero tra idealismo speculativo ed empirismo (ulteriore riprova della sua interna vocazione contraddittoriale) – viene portata da Dilthey all'estremo. Egli mira a un fondamento gnoseologico delle scienze storico-sociali parallelo alla fondazione kantiana delle scienze della natura. Ai suoi occhi la filosofia idealistica hegeliana, che includeva il mondo della storia nel processo di autoesplicazione della ragione disegnato da Kant, non poteva soddisfare questo tipo di fondazione. “Quel che regge la costruzione del mondo storico, infatti, non sono dati di fatto ricavati dall'esperienza e inseriti successivamente in una connessione valutativa; la loro base sottesa, invece, è l'intima storicità che appartiene all'esperienza come tale. Questa è un vivente

¹⁵⁹ L. Von Ranke, *Das politische Gespräch*, ed. Rothacker, p. 52 (*ivi*, p. 253).

¹⁶⁰ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. V, p. 281.

¹⁶¹ H. G. Gadamer, *Verità e Metodo*, *op. cit.*, p. 253.

¹⁶² *Ivi*, p. 254.

¹⁶³ J. G. Droysen, *Historik*, ed. Rothacker, p. 65 (*ibidem*).

¹⁶⁴ Cfr. H.-G. Gadamer, *ivi*, pp. 254-259.

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 261.

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

processo storico (...). Le scienze storiche non fanno che sviluppare ciò che è già pensato nella concreta esperienza della vita¹⁶⁶.

Se il riconoscimento diltheyano, ripreso da Vico, della congenerità tra soggetto e oggetto – ossia del fatto che colui che studia la storia è a sua volta un essere storico – indica già una presa di coscienza contraddittoriale del problema gnoseologico qui posto¹⁶⁷, la nozione di *erlebnis*, di “esperienza vissuta” (da *Leben*, vita), illustra ancor meglio questa contraddittorialità interpretata fusionalmente a causa dell'attraversamento del polo vitale-intensivo: “L'*Erlebnis*, infatti, non conosce più la distinzione tra un atto [soggettivo], per esempio l'accorgersi, e un contenuto, l'oggetto di cui si accorge¹⁶⁸. In effetti, la nozione di *erlebnis* si inserisce perfettamente nel concetto notturno e sintetico di “intensione”: essa esprime infatti l'idea della “immediatezza con cui qualcosa viene colto¹⁶⁹, ossia del vissuto (*erlebte*) sperimentato direttamente, ma che nel suo divenire d'intensione si separa nettamente dagli altri *erlebnisse* in un'autonomia di significato consistente e permanente. Questo doppio significato del termine, che integra l'immediatezza della vita e della sperimentazione con l'*identità permanente* di un significato astratto generato intensivamente (e dunque con una riappropriazione interna del regime estensivo)¹⁷⁰, s'apre infatti a un rapporto immediato con la totalità della vita: “Ogni *Erlebnis* si stacca dalla continuità della vita e insieme è in relazione con la totalità della vita di ciascuno. (...) Nella misura in cui esso appartiene alla totalità della vita, anche la totalità è presente in esso¹⁷¹. La differenza rispetto all'impostazione idealistica è che qui il significato “non va riferito a un soggetto trascendentale, ma sorge dalla realtà storica concreta della vita” dispiegantesi in determinate unità significative (gli *erlebnisse*) colte dall'individuo singolo come “nessi interni” e non come nessi causali¹⁷². La specificità di questi nessi interni, nella loro relazione col tutto, è spiegata significativamente da Gadamer con una metafora musicale: “In base ad essi [gli *erlebnisse*], come mezzo organizzante, si costituisce l'unità del corso di una vita, allo stesso modo che la forma significativa di una melodia risulta non dal puro succedersi dei suoni, ma dai motivi musicali che determinano la sua unità in forma¹⁷³”.

Per Dilthey, nella vita stessa il sapere si presenta in maniera irriflessa¹⁷⁴. La filosofia speculativa e il suo concetto appaiono, per questo motivo, come delle oggettivazioni della vita, come una loro *espressione*. Dilthey sembra così anteporre la preminenza della coscienza storica alla nozione (fondante la metafisica idealistica) di un sapere assoluto che pensa se stesso in modo speculativo

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 264.

¹⁶⁷ E' lo stato T, infatti, a tradurre logicamente l'idea del legame tra soggetto e oggetto.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 265.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 87.

¹⁷⁰ “(...) due direzioni di significato che abbiamo distinte nel termine *Erlebnis*: qualcosa diventa *Erlebnis* in quanto non solo è stato *erlebt*, vissuto e sperimentato, ma in quanto il suo esser vissuto ha avuto una particolare intensità che gli conferisce un significato permanente. (...) Il concetto diltheyano di *Erlebnis* contiene esplicitamente entrambi i momenti del concetto, quello panteistico e ancor più quello positivistico, l'*Erlebnis* e più ancora il suo risultato, il suo prodotto” (*ivi*, p. 88 e 91).

¹⁷¹ *Ivi*, p. 97.

¹⁷² *Ivi*, pp. 265-266.

¹⁷³ *Ivi*, p. 266. Ritroviamo qui la concezione bergsoniana della durata – filosofia della vita che lo stesso Lupasco poneva come a cavallo tra il polo intensivo e una tensione contraddittoriale non assunta (cap. II.1.2.2).

¹⁷⁴ “Il sapere c'è, è legato alla vita stessa anche senza riflessione” (W. Dilthey, *Ges. Schriften*, VII, p. 18 in H. G. Gadamer, *Verità e Metodo*, *op. cit.*, p. 279).

METAMORFOSI OLTREMODERNA DELLA RAGIONE TRA COMPLESSITÀ, TRANSDISCIPLINARITÀ E REINCANTO

ritrovandosi aprioristicamente nel proprio sviluppo dialettico. Ciò nonostante non è questa una contrapposizione netta ed escludente rispetto alla nozione hegeliana di Spirito: come nota Gadamer, “negli ultimi anni Dilthey si riavvicina sempre più a Hegel e parla di *spirito* là dove prima parlava di *vita*”¹⁷⁵. Cosa significa questo riavvicinamento? Semplicemente il fatto – come afferma Gadamer – di “ripetere uno sviluppo concettuale che Hegel stesso aveva percorso”¹⁷⁶? Non siamo affatto di questo avviso: su questo punto non concordiamo con l'interpretazione gadameriana. Il fatto che Dilthey allarghi il concetto di spirito oggettivo delle scienze naturali all'arte, alla religione e alla filosofia¹⁷⁷ mostra come egli stia cercando di definire una nozione di *spirito* che ne oltrepassi la riduzione idealistica. Il fatto stesso che egli ne sottolinei il carattere inesauribile e creatore esclude infatti la possibilità di raggiungere qualsivoglia obiettività definitiva estensivamente concepita. L'idea di *spirito*, che egli ha di mira, si definisce prima di tutto per il suo attraversamento del concetto di *vita*, o meglio, per una sorta di risalita dal *Leben* a un'*oltre* della vita. E' questo tipo di tensione e di superamento che ci sembra di dover cogliere quando Dilthey, nel tentativo di delineare – come egli dice – “un nuovo concetto dello spirito” “che esprime l'essenza del mondo, e viene liberato dalla costruzione ideale”, afferma: “Oggi dobbiamo partire dalla realtà (*Realität*) della vita”¹⁷⁸. A cosa allude qui, se non a un fondamento più “intimo” e pneumatico della vita stessa anteriore alla sua logicizzazione idealistica? Certo, egli non può risalire a questo fondamento se non “attraversando” la vita, se non sposando il ricentramento intensivo: per questo l'ambiguità irrisolta tra spirito e vita, per questo l'impossibilità di differenziare il concetto *contraddizionale* di vita da quello *contraddittoriale* di vita-spirito. Ma è a questo secondo che bisogna riferirsi quando egli parla di “una elaborazione di pensieri da parte della vita (*gedankenbildende Arbeit des Lebens*)”¹⁷⁹ se non vogliamo incorrere in un inappropriato parallelismo tra il concetto diltheyano di vita e quello hegeliano di spirito. Come intendere altrimenti l'affermazione diltheyana: “è la vita che qui comprende la vita”¹⁸⁰? Non sembra doversi trattare di un io trascendentale o di un'idealità metafisica che conosce il suo manifestarsi vitale (lettura che comporta la trasposizione di categorie “esistenziali” a una dimensione che pur attraversando e inglobando l'esistenza, la trascende), ma piuttosto di una *Realität* ontica a-logica che si autocomprende, che si oggettivizza intensivamente. D'altronde, nel concetto stesso di *erlebnis* non è già presente – come annota Gadamer parafrasando Dilthey – un margine a-logico che si sottrae a ogni formulazione concettuale¹⁸¹? Non è questo fatto da imputarsi all'effetto di ricentramento d'intensione? In effetti, è proprio a un'esperienza intensiva aprentesi all'a-logicità a cui Dilthey sembra riferirsi quando dice: “L'*Erlebnis* è un essere qualitativo, ossia una realtà (*Realität*) che non può venir definito come consapevolezza, ma si estende a ciò che non è distintamente posseduto nella coscienza”¹⁸².

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 271.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ Cfr. H.-G. Gadamer, *ivi*, pp. 271-272.

¹⁷⁸ *Ges. Schriften*, vol. VII, p. 150 (H.-G. Gadamer, *ivi*, p. 271).

¹⁷⁹ *Hegels theologische Jugendschriften*, ed. Nohl, Tubinga 1907, p. 139 sgg. (H.-G. Gadamer, *ivi*, p. 270).

¹⁸⁰ *Ges. Schriften*, vol VII, p. 136 (H.-G. Gadamer, *ivi*, p. 273).

¹⁸¹ “Ciò che chiamiamo enfaticamente *Erlebnis*, dunque, indica qualcosa di indimenticabile e di insostituibile, che rispetto alla determinazione concettuale del suo significato è fondamentalmente inesauribile (*ivi*, p. 94).

¹⁸² *Ges. Schriften*, vol VII, p. 230 (H.-G. Gadamer, *ibidem* [in nota]).

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

Tuttavia, queste di Dilthey non sono che delle momentanee aperture e intuizioni della specificità contraddittoriale destinate ad essere riassorbite da un certo cartesianismo gnoseologico di matrice illuminista¹⁸³. È significativo però come il problema del nesso tra il concetto di vita (*Leben*) e quello di *erlebnis* faccia da ponte, nella lettura gadameriana, tra la riflessione diltheyana e la fenomenologia husserliana della coscienza (a cui tra l'altro Dilthey stesso fa riferimento). “Per Husserl – sottolinea Gadamer – il concetto di *Erlebnis* diventa il nome che si applica a tutti gli atti della conoscenza, la cui essenza costitutiva è l'intenzionalità”¹⁸⁴. Come Dilthey riconosce un'apertura a un *oltre* della coscienza, così in Husserl l'unità significativa conchiusa dell'*erlebnis* non esaurisce il significato della vita: la datità dei fenomeni della coscienza oggettiva non è una datità fenomenologica ultima. Su questo punto risulta chiaro come Husserl cerchi di fuggire a una delle conseguenze del regime rappresentativo notturno o d'intensione, quella che determina la lettura delle esperienze come diversità isolate e bastanti a se stesse, come unità proliferanti in una successionalità eterogeneizzante. Un altro tipo di datità sottende, invece, l'unità del flusso di coscienza, una datità implicita come “orizzonte”, che gli permette di inserire la soggettività nella ricerca delle correlazioni intenzionali. Questo “orizzonte del mondo che tutto abbraccia” non è più funzione di qualcuno in particolare, ma proprio di una soggettività trascendentale. Egli chiama questo concetto fenomenologico del mondo “mondo della vita” (*Lebenswelt*), totalità che nel suo essere storico è più originaria del mondo della estemporaneità estensiva della scienza. Ciò nonostante la stessa riflessione trascendentale deve a sua volta pensarsi dentro questo mondo della vita, e questo significa che tale mondo non può definirsi al di fuori del quadro di scopi della soggettività, esso è “nella mobile forma del volta per volta”¹⁸⁵, ossia “esiste nel movimento della permanente relatività di ciò che è valido”¹⁸⁶. La costituzione del mondo della vita (e dell'intersoggettività) risulta così un paradosso, sebbene per Husserl apparente (dobbiamo qui vedere il segno di una prossimità contraddittoriale?). La vita (*Leben*) “è ciò a cui da ultimo si risale e oltre cui non si può andare”¹⁸⁷: la tematizzazione husserliana dell'intima coordinazione tra soggettività e oggettività si ferma anch'essa sul concetto di vita. Ma questa “vita fungente” è qui una pura idealità di significato, in altre parole: la tensione verso il trascendentale si risolve chiaramente in un trattamento contraddittoriale. Come nota Gadamer, Husserl “non ha semplicemente alcun sentore del legame di questo concetto con la tradizione metafisica, in particolare con l'idealismo speculativo”¹⁸⁸; così anche “la pura soggettività trascendentale dell'ego non è data tale realmente, ma solo sempre nella idealizzazione del linguaggio”¹⁸⁹. A questo va aggiunto che il fondamento di ogni esperienza rimane in Husserl la percezione “intesa come esterna e orientata alla pura corporeità”¹⁹⁰. Per questo la fenomenologia noetica di Husserl sembra, secondo questa analisi, non permettere invero alcun approfondimento dell'esperienza che vada al di là del dato sensibile e del

¹⁸³ Cfr. H.-G. Gadamer, *ivi*, pp. 284-287.

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 93.

¹⁸⁵ *Husserliana*, Vol. VI, p. 148 (H.-G. Gadamer, *ivi*, p. 292).

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 93.

¹⁸⁸ *Ivi*, p. 296.

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 403.

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 402.

METAMORFOSI OLTREMODERNA DELLA RAGIONE TRA COMPLESSITÀ, TRANSDISCIPLINARITÀ E REINCANTO

suo relativo noema; essa, risolvendo sull'estensivo, risulta infine impotente al momento di scavare contraddittorialmente nell'a-logico dell'ontonomia.

Il conte Yorck sembra forse giungere ad un'apertura più rigorosamente contraddittoriale. Gadamer ci dice che egli concepisce la struttura della vita “nell'essere discriminazione originaria (*Urteilung*), cioè divisione e ordinamento in cui essa però mantiene la sua unità”¹⁹¹. Ritroviamo qui un'idea d'antagonismo logico quasi perfettamente in linea con la visione contraddittoriale di Lupasco. Per York, inoltre, la coscienza dev'essere concepita come un comportamento vitale, anzi, tra vita e autocoscienza c'è una corrispondenza strutturale¹⁹². L'analisi di Gadamer della nozione in questione illustra una vera e propria apertura contraddittoriale di tale corrispondenza: “L'unico modo di cogliere la vita è quello di divenire coscienti. (...) E' il modo di essere del sentimento di sé, l'esser conscio del proprio vivere, l'unico modo in cui si ha esperienza della vita. (...) essa è, come sentimento vitale, la prima verità dell'autocoscienza”¹⁹³. L'apertura all'interiorità del contraddittoriale ci appare qui esplicita: la conoscenza della vita non può essere una coscienza oggettiva a cui si possa arrivare dall'esterno, ma neanche e solamente un adeguamento partecipativo alla vita, essa è un divenire coscienti che si configura come un *sentimento di sé*, come un'autocoscienza ontico-affettiva.

Tuttavia, manca ancora in questa prospettiva la tematizzazione energetico-logica dell'articolazione specifica che lega la vita all'autocoscienza. Per quale motivo, infatti, si mostra tra di esse una tale intima corrispondenza? Che relazione c'è tra il divenire evolutivo della vita e l'esperienza emergente dell'autocoscienza? La logica tripolare d'antagonismo sembra poter rispondere a tali interrogativi, e in questa risposta la stessa nozione di ricentrimento contraddittoriale d'intensione acquisisce finalmente la sua chiara valenza funzionale: la causalità che regge il divenire vitale non è diretta a una eterogenesi radicale, essa risponde a una teleologia interna più propriamente contraddittoriale, quella che permetterà all'auto-coscienza d'emergere progressivamente nell'esistenza logica. La dominanza dell'eterogeneo che Lupasco riscontra nel divenire biologico è dunque da intendersi come un necessario sbilanciamento intensivo che permette alla materia-energia di ricentrarsi, attraverso uno sforzo transfinitamente rinnovato, sullo stato T (di cui cerca di riappropriarsi in modo sempre nuovo e più completo). Il più semplice organismo vivente si struttura già – come Lupasco stesso aveva notato – attraverso una primitiva contraddittorialità d'antagonismo nell'ospitare l'eterogeneo nella propria uni-identità d'autoconservazione. Ma se lo stato T era stato definito una “materia-sorgente” (cfr. cap. II.1.1), ovvero uno stato-origine da cui scaturisce l'esistenza logica tutta (ritrovabile nel cosiddetto crogiolo quantistico), esso appare al contempo anche come uno “stato-di-destino” chiaramente all'opera nel divenire vitale ma invero presente in ogni tipo di divenire (il semplice passaggio dalla potenzializzazione all'attualizzazione e viceversa già presuppone l'attraversamento di T). Il ritorno

¹⁹¹ *Ivi*, p. 297.

¹⁹² L'autocoscienza può conoscere qualsiasi cosa oggettivandola, e conoscere se stessa in una separazione autoriflessiva; tale auto-oggettivazione s'accompagna però parimenti da un nuovo modo sintetico di cogliersi esperienzialmente o di cogliere la vita della propria vita – modalità che più in là definiremo col termine di *autocoscienza ontologica*: “in ciò che sa, sa se stessa. Come sapere essa è un distinguersi da sé stessa, come autocoscienza è nello stesso tempo un oltrepassamento, in virtù del quale si riunifica con se stessa” (*ivi*, p. 298).

¹⁹³ *Ivi*, p. 299.

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

che la vita, dunque, effettua verso la contraddittorialità, è un ritorno creativo verso un paradossale futuro-origine che appartiene e attraversa tutto il reale e che non si esaurisce alla nozione di “vita”.

L'idea che qui emerge è quella di una realtà ontologica al contempo *interna* ed *esterna* all'esistenzialità logica e rispondente ad una temporalità tutta particolare; una temporalità che non è l'*a-temporalità* del platonismo e dell'idealismo: non c'è qui, infatti, alcuna idea o idealità a priori oggetto d'imitazione o di concretizzazione storica; al contrario, la *temporalità* del divenire è necessaria e consustanziale all'attività creativa e forgiante dell'esistenza, non secondaria come mezzo o accidente. Eppure tale realtà non è solo essenzialmente storica: essa appartiene al passato come al futuro, essa si inserisce in ogni loro “presente” in maniera indivisa come una misteriosa tensione di auto-realizzazione e un desiderio di autocomprensione o esperienza di sé.

Questa realtà interna ed esterna, prima e ultima, d'origine e di destino, attraversa verticalmente l'esistenza storica come *evento*, come accadimento ed *esperienza a-logica*; evento che non si esaurisce, però, nei suoi prodotti storici d'esistenziazione, perché altrimenti non ci sarebbe stata e non ci sarebbe alcuna evoluzione vivente. Una tale realtà non è, dunque, né a-storica – giacché essa è il tempo evenemenziale ed esperienziale della sua attività creativa d'attualizzazione telologicamente contraddittoriale – ma neppure solamente storica: essa è, più propriamente, transtorica o *trans-temporale*, operante come temporalità storica creativamente forgiante, ma conservante un'unità a-logica incondizionata fondante ontologicamente il reale al di là e attraverso tale divenire. Questa *Realität*, quindi, non solo è esistente ma anche “essente”¹⁹⁴. Non appare, dunque, un caso il fatto che l'apertura gnoseologica delle riflessioni fenomenologico-vitalista approdi con Heidegger all'*essere* e alla sua *storicità*, in altre parole, all'*esser-ci* come modo d'esistenza dell'essere nel luogo logico (“ci”) dell'esistente (o, più heideggerianamente, dell'ente).

In Heidegger il problema della conoscenza recupera la sua radice ontologica, portando a galla quell'essenziale oblio dell'*essere* che domina il pensiero occidentale a partire dalla metafisica greca. Per lui il comprendere è “*l'originario modo di attuarsi dell'esserci*, (...) è il carattere ontologico originario della vita umana stessa”¹⁹⁵. In questo nuovo quadro di recupero dell'ontologica assume rinnovato valore concettuale la nozione d'auto-comprensione (*Selbstverständnis*)¹⁹⁶.

In Heidegger il ricentramento d'intensione attraversa la temporalità intensiva per portarsi dalla vita all'essere, e così facendo mette implicitamente in luce la *strutturalità ontologica* del tempo. Questa scoperta è significativamente parallela al passaggio da una visione sostanzialista della realtà a una concezione, invece, processuale ed evenemenziale, come messo in luce, per esempio, dalla fisica quantistica e dalla filosofia del processo di Alfred North Whitehead¹⁹⁷. Ciò significa che

¹⁹⁴ Secondo questa visione, l'esistenza logica non si contrappone in maniera assoluta all'Essere in quanto non-essere (come Lupasco sembrava dire), ma nel suo partecipare esperienzialmente all'ontonomia, ovvero nell'aprirsi continuamente allo stato T, essa ospita l'Essere, facendosi “ontologica” (l'*ontologicità* è quindi una sorta di Terzo incluso tra Essere ed esistenza logica). Sembra piuttosto essere la staticità a-temporale a doversi quindi contrapporre, come un “non-essere”, all'evenemenzialità dell'essere, assieme all'estensivizzazione, l'idealizzazione, l'ideologizzazione, ecc. (la vecchia metafisica delle idee è chiaramente una metafisica “morta”).

¹⁹⁵ H.-G. Gadamer, *ivi*, pp. 306-307.

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 307.

¹⁹⁷ A. N. Whitehead è un altro grande trascurato dalla riflessione intellettuale ed accademica europea, sebbene negli Stati Uniti esista una letteratura vastissima sul suo pensiero e sulle sue innumerevoli applicazioni (esso diede nascita, assieme al pensiero di Charles Hartshorne, alla cosiddetta “teologia del processo”). Le versioni in italiano delle sue

METAMORFOSI OLTREMODERNA DELLA RAGIONE TRA COMPLESSITÀ, TRANSDISCIPLINARITÀ E REINCANTO

L'oggetto estensivo stesso delle scienze della natura è da leggersi processualmente e ontologicamente allo stesso modo dell'esperienza d'autocomprensione, oggetto delle scienze dello spirito; non c'è più contrapposizione tra i due domini: la nozione di *evento-esperienza* ne è isomorficamente a fondamento (a questo riguardo la visione *panesperienziale* di Whitehead risulta particolarmente stimolante)¹⁹⁸. E' attraverso il tempo esperienziale, come ritrovata dimensione ontologica, che esistenza logica e autocomprensione si incontrano ricentrandosi sull'Essere. Un punto fondamentale che la filosofia di Heidegger sembra a noi portare alla luce del giorno (senza qui poterci permettere di entrare nello specifico approfondimento della sua filosofia) è esattamente la centralità che bisogna dare alla relazione tra esperienza ed Essere, quella medesima centralità che essa riveste nel momento mistico della logica d'antagonismo. Lo sbilanciamento d'intensione è ricentrante perché, partendo dall'*esperienza del mondo*, apre l'esistenza logica all'*esperienza dell'Essere* e al contempo alla complessificazione armonica di tale esperienza. Attraverso il vettore esperienziale la "coscienza della coscienza" s'apre così a una sua più interna declinazione, in emancipazione dalla "riflessività" del mentale: l'*autocoscienza ontologica*. Ciò significa dover dare nuovo spazio al tipo di conoscenza esperienziale delle tradizioni spirituali nel quadro di un'elaborazione filosofica che voglia riconoscersi anche nella speculazione delle scienze della natura. La nozione d'immanenza vibrazionale del Terzo incluso, che sembra promettere di poter sanare la cesura storica tra tali due ambiti – ovvero l'idea di una tensione logico-energetica vibratoria tra i contraddittori che comanda i divenire energetico-logici come loro crogiolo originario, ma che al contempo fonda l'esperienza d'autocomprensione a-logica dell'Essere –, ci chiama a formulare una nozione filosofica che ricuce lo strappo tra scienza e Tradizione: quella di *esistenza esperienziale dell'ontologia*. In altre parole: l'Essere dovrà essere inteso non solo come Evento esperienziale (esperienza di un'Armonia ontologica che precede e oltrepassa il logico), ma anche come Attività onto-logica a-causalmente teleologica (armonizzazione dell'esistenza logica).

Per avventurarci in questa sfida di concettualizzazione dovremmo allora assumere i vari momenti metodologici dell'esperienza mistica ed integrarli: sbilanciarci esteticamente verso lo stato T a partire dal polo dell'intensione (cosa che faremo sistematizzando l'eterogeneità delle culture attraverso un regime di interpretazione evenemenziale *musicale*), scoprire esperienzialmente l'originarietà a-logica del Mito inscritta alla sorgente dell'esistenza tutta (e non solo della vita), assumere in noi stessi lo slancio di un'etica che si fonda sull'esperienza dell'Essere, e volgerci infine filosoficamente all'elaborazione di una concettualizzazione transculturale che spazi dall'oggettività

opere (traduzioni che risalgono agli anni '60-'70) non conoscono da tempo la riedizione. Tra le poche produzioni saggistiche italiane che trattano del suo pensiero si possono consultare quelle di E. Paci, C. Sini o L. Vanzago.

¹⁹⁸ La discontinuità e puntualità dell'*Erlebnis* può essere letta come il correlato della discontinuità quantistica nel dominio delle scienze dello spirito. In entrambi i casi – nell'esperienza vissuta dell'esser-ci come nell'evento quantistico – è una temporalità discontinua e indivisibile a caratterizzarli. L'essere è, in tal senso, la *dimensione velata* del divenire vitale come il quanto lo era per il divenire inorganico o fisico-energetico. Nella prossima parte affronteremo con maggior esautività tale particolare isomorfia e la sua duplicità interpretativa epistemico-gnoseologica. Riguardo alla rilevanza e all'attualità della prospettiva panesperienziale di Whitehead, invece, si possono consultare numerosi studi in lingua inglese, per esempio le opere di David Ray Griffin.

IL TERZO INCLUSO E IL NUOVO PARADIGMA EPISTEMOLOGICO

scientifica (concetto T trasceso paradialetticamente verso l'estensione) alle concrete specificità culturali (concetto T trasceso paradialetticamente verso l'intensione).

Parte III

UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

IL MEDITERRANEO INTERIORE. UN NUOVO PARADIGMA TRANSCULTURALE

Giacomo Arnaboldi

III.1 LA LOGOMITICA MUSICALE E L'ESPERIENZA DELL'ESSERE

En el moment present ens cal una nova il·lustració de caràcter logomític, és a dir, màximament crítica i màximament artística (Lluís Duch, 1996)

Il 25 gennaio 2011, al Cairo, migliaia di persone dalle procedenze più disparate si riversavano nelle piazze della capitale araba; non giovani e (soprattutto) giovani, animati da una medesima *verve* rivoluzionaria, marciavano e accampavano contro il potere costituito alzando la voce della propria auto-determinazione. La scintilla era scoccata nella limitrofa Tunisia, ma la brezza accesa da quella “primavera” non tardò a percorrere le rive del Mediterraneo, alimentando piccoli e grandi fuochi di rivolta, alcuni dei quali ancora bruciano sotto i colpi della repressione. Le nostre stesse sponde furono prese nell'onda di un Mediterraneo in fervore di cambiamento: ero allora a Barcellona, e vidi le piazze riempirsi di simili maree, e mi unii alle voci dell'indignazione. A distanza di 4 anni da quegli eventi, e in particolare da quelle notti di timore, di preghiera ed eccitazione per la sensazione di un nuovo mondo alle porte, per la speranza di un mare comune agli esordi, oggi, in molti casi, sembra non rimanga che polverosa cenere. E' per quello spirito infiammato che ci accingiamo, ora, a scrivere queste pagine, convinti che è ancora di una rivoluzione di cui abbiamo bisogno; una rivoluzione, però, che possa porgere un terreno fertile ai semi del rinnovamento, tanto eclatante quanto sottile, tanto risoluta nel suo fervore quanto misurata nelle sue parole, combattuta tanto esteriormente quanto interiormente, e che possa parlare di una nuova coscienza con le parole riscoperte dei padri; un nuovo paradigma che rivoluzioni delicatamente e profondamente, dall'interiorità contraddittoriale delle verità accettate, il modo di rapportarsi alla realtà, che coinvolga assieme l'interiorità individuale e le strutture collettive di rappresentazione, una nuova coscienza del Vero che come nuova musica sostenga e diriga anche la prassi politica ed istituzionale; un nuovo mare tra le terre, e un nuovo mare interiore.

Che sia dal punto di vista epistemologico, economico, religioso, scientifico, sociologico, culturale, stiamo con ogni probabilità attraversando una di quelle fasi della storia che può cambiare il modo di concepire la nostra presenza al mondo, una rivoluzione di vedute e schemi di comprensione che già si sta facendo al coperto dei poteri forti. Solo una rivoluzione di paradigma può inaugurare una vera primavera mediterranea e offrire gli strumenti di un rinnovamento oltremoderno capace al contempo di ospitare lo spirito più sincero e verace della Tradizione e il più sentito impulso d'innovazione e rottura. Destinatario implicito, delle pagine che seguono, è il vicino mondo arabo, di cui amiamo lo spirito e il nostalgico anelo all'Assoluto; un mondo che, ai nostri occhi, si trova nella responsabilità e nella possibilità di inventare un nuovo modello societario d'avanguardia per il Mediterraneo, e ciò per il fatto stesso di non essere ancora passato alla sponda di una secolarità disincantata. La fonte d'ispirazione di queste pagine è una vitalità etico-spirituale, quella medesima esperienza che muove in modo diverso la coscienza di giovani e meno giovani delle diverse sponde del Mediterraneo, l'esperienza di un Essere che supera, attraversa e sposa ogni differenza e specificità, cui posta in gioco più accademica è quella di definire un paradigma

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

transculturale e transdisciplinare. In questo capitolo ci avventureremo nell'arduo tentativo di individuarne la fisionomia condivisibile, suggerirne la complessità e prospettarne gli sviluppi più inusitati. Lo consideriamo, prima di tutto, una sfida: da un lato tesa a dare significato alla nostra stessa esistenza individuale, dall'altro volta ad attendere ad una responsabilità epocale cui tutti saremo prima o poi chiamati a rispondere, quella di una civiltà globale e della sua infante auto-coscienza dell'Essere.

Alcune considerazioni prelieve sono d'uopo. Per prima cosa bisogna sottolineare l'importanza che riveste l'*esperienza* in un tale tentativo d'elaborazione: senza tale centralità data all'esperienza, cadremmo facilmente in uno sterile esercizio intellettuale, produttore ancora una volta dell'ennesima ipotesi concettualmente astratta, oltre che incapace di parlare alle coscienze e chiamarle a una responsabilità individuale e congiunta. L'esperienza a cui ci riferiamo è, in primo luogo, l'*esperienza d'essere*, che per l'essere umano è l'esperienza ineffabile della profondità della vita. Lungi da noi elaborazioni metafisiche seduttrici di fini intelletti; per noi, l'unico modo di concepire l'Essere, e riammetterlo così nelle trame oggettive del reale, è quello di riconoscerlo esattamente nella maniera in cui si fa conoscere, ovvero come *esperienza d'Essere*, niente di più e niente di meno. L'esperienza in questione è chiaramente un avvertimento *a-logico*, perché sfida le maglie della logica comune, le tende paradossalmente al proprio auto-superamento nell'aldilà della razionalità e dell'irrazionalità; la sua a-logicità (o a-razionalità) sconvolge la prevedibilità dell'esistenza, stimola di fatto lo sviluppo della logica verso l'ineffabilità sopra-logica dell'Essere.

La nozione di *esperienza a-logica dell'Essere* permetterà, come vedremo, di mettere in luce una isomorfia tra scienze della natura e scienze dello spirito, ovvero di prospettare l'elaborazione di un orizzonte logico-mitico comune la cui ermeneutica e concettualizzazione sia capace di recuperare, in rinnovata prospettiva evenemenziale ed esperienziale, la dimensione stessa del mistero (e dunque del Sacro). Uno degli obiettivi principali del precedente capitolo – quello di chiamare a un *reincanto* della ragione in linea con le scoperte scientifiche del XX secolo – si potrà qui considerare in parte inaugurato nella sua modellizzazione logico-simbolica attraverso il dialogo con il paradigma scientifico della complessità. Nel frattempo l'attenzione si porterà sul lato delle scienze umane, ed in particolare su quelle esperienze di verità che, nel nuovo orizzonte interpretativo, recuperano finalmente tutta la propria legittimità gnoseologica: le esperienze e le conseguenti espressioni o logicizzazioni del Sacro.

La possibilità di un paradigma logico-filosofico che funga da “Terzo incluso” tra i due domini suddetti del sapere sembra dover prendere necessariamente forma, da un lato, dal confronto transdisciplinare tra scienze d'avanguardia e Tradizione¹ e, dall'altro, dalla particolare mediazione

¹ Intendiamo “Tradizione” (con la T maiuscola) in quell'accezione riconosciuta da Basarab Nicolescu: “[Elle] signifie «l'ensemble *Cœur* des doctrines et pratiques religieuses ou morales, transmises de siècle en siècle, originellement par la parole ou l'exemple» et aussi «l'ensemble des informations plus ou moins légendaires, relatives au passé, transmises d'abord oralement de génération en génération». Selon cette définition, la Tradition englobe les différentes «traditions» – chrétienne, juive, islamique, bouddhiste, soufie etc.” (*La science, le sens et l'évolution. Essai sur Jakob Boehme*, Éditions du Félin, Paris, 1988, p. 92).

della metafora e della riflessione filosofica²; esso dovrà saper ospitare ed integrare al contempo il rigore logico delle scienze della natura e l'apertura al mistero o al non-concettualizzabile delle religioni e delle scienze dello spirito in fecondazione mutua. Questo processo di modellizzazione non potrà fuggire a prestami di tipo diverso (simbolici, concettuali, nozionistici, terminologici), ma al contempo rivelerà, progressivamente, una profonda esigenza d'autonomia differenziatrice datagli dallo statuto contraddittoriale che incarna. Esso dovrà adottare, nel suo costituirsi, quel fenomeno di ricentrimento d'intensione precedentemente illustrato, sviluppando nozioni, simboli e una specifica terminologia atti a render conto della realtà concreta nel suo farsi evenemenziale e nelle sue intensità esperienziali preriflessive non del tutto logicizzabili. A questo riguardo il regime metaforico e simbolico acustico-musicale si rivelerà un ottimo alleato contro il dispotismo statico d'astrazione della forma. Questo *ricentramento* sull'esperienzialità dell'Essere implica, inoltre, una nuova componente metodologica d'indagine e verifica che verta sulla *personale implicazione* nella materia di studio. Siamo tentati di definire questa necessaria componente metodologica col termine “metodo *esperienziale*”, da porre in dialogica col “metodo sperimentale” delle cosiddette scienze esatte.

Un tale modello logico-filosofico, per poter fungere realmente da “terzo luogo” *rigoroso* di transizione ed apertura sia epistemologica (al senso stretto) che gnoseologica (al senso più allargato), deve presentarsi secondo una ben precisa *essenzializzazione logica e simbolica* – una scarnificazione che non si riduca però ad una semplificazione, ma che accosti semplicità simbolica alla possibilità di un'ermeneutica complessa, portando al contempo con sé una continua e *potenziale apertura* a possibili sviluppi, rivolgimenti o aggiustamenti di dettaglio – perfettibilità che può essere perseguita solo ponendo in rapporto ricorsivo indagine scientifica e approfondimento spirituale. Il linguaggio e la terminologia simbolica acustico-musicale si rivela, in tal senso, un *partner* ideale, e ciò grazie alla sua capacità di disegnare un “campo di tensione” tra precisi riferimenti

scientifico-matematici, da una parte, ed intuizioni esistenziali dall'altra, oltre che rispecchiare la natura dinamica e processuale dell'approccio prescelto.

Il modello logico-mitico che cerchiamo dovrà inoltre saper stabilire – come si augurava Lupasco – “un criticismo di genere nuovo e più ampio” nei confronti dell'ontico e del metafisico; una criticismo, però, altamente rigoroso nel suo aprirsi dinamicamente alla complessità delle

² “Il ne s'agit d'aligner un verset du Coran ou de l'Evangile e telles formules physicienne, cosmologique ou biologique. La vraie relation qui refuse la césure et la confusion de genres est celle qui relie une *philosophie* de la science et une *philosophie* de la religion. L'école du *Process* est un exemple heureux de cette fécondation mutuelle entre ces deux espaces de sens” (Mohammed Taleb, *De la déconstruction de la modernité capitaliste au réenchantement du monde* in *Science & Archétypes. Fragments philosophiques pour un réenchantement du monde*, Dervy, Paris, 2002, pp. 52-53). Con “école du *Process*” Taleb si riferisce a quei Filosofi e teologi come Charles Hartshorne, John B. Cobb e David Ray Griffin che hanno sviluppato una teologia processuale fondata sull'opera di Alfred North Whitehead – elaborazione particolarmente rilevante per la modellizzazione transculturale. L'attività filosofica possiede certo una capacità di connessione e superamento interdisciplinare per la natura “olistica” del suo oggetto: “L'activitat filosòfica no és com la investigació científica; tot està interconnectat. No es pot investigar una part de la realitat sense veure's implicat en la seva totalitat. En una paraula, la visió del tot no és la suma de les seves parts. És un altre tipus de visió” (Raimon Panikkar, *El Ritme de L'Ésser. Les Gifford Lectures, Opera Omnia vol. X tom 1*, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2012, p. 42).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

molteplici visioni convergenti e divergenti del globale panorama multiculturale. Un tale sforzo di modellizzazione – che non potrà mai essere definitivo data la natura transfinita del logico – dovrà poter servire da preciso quadro di riferimento per le aperture *ontonomiche* della scienza d'avanguardia – motivo per il quale gli è richiesta una *essenzialità interpretativa* autonoma rispetto all'orizzonte concettuale specifico appartenente a tali sviluppi teorici³. L'alta malleabilità interpretativa che caratterizza la logica d'antagonismo dà modo a quest'ultima di essere uno strumento prezioso a tale fine: analiticamente precisa, ma al contempo aperta (per la sua semplicità logico-generativa) a una complessità e complessificazione di declinazione. L'essenzialità di tale modello deve però al contempo perseguire, nelle sue scelte terminologiche, simboliche e concettuali, anche la maggior neutralità culturale possibile⁴. La funzione di questo modello sarà anche quella di suscitare un discorso ed una evoluzione interni alle varie tradizioni, secondo però una dinamica di attraversamento o *deterritorializzazione endogena*⁵.

Si tratta quindi di un modello o paradigma a cui è richiesta una *duplice declinazione*, quella che gli può essere data da sviluppi teorici compiuti nel campo delle scienze fisiche e della natura, e quella che gli può venire invece da riflessioni religiose e metafisiche inserite in universi tradizionali culturalmente distinti⁶. In tal senso – e in riferimento particolare a quest'ultima esigenza – esso non solo deve potersi prestare a una *traduzione multi-multiculturale* (e quindi essere in grado di presentarsi secondo una traduzione endogena alla cultura considerata) ma anche saper accogliere le varie e differenti simbologie, visioni e concettualità avanzate da culture, religioni e tradizioni quali

³ In questo contesto il termine “ontonomico” è preso a prestito da uno specifico utilizzo che ne fa R. Panikkar (cfr. *Ontonomia de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*, Gredos, Madrid, 1961); esso fa qui riferimento ad approcci teorici e scientifici che considerino o riconoscano anche l'ordine (*nomos*) proprio all'essere (*on*). Si possono collocare in questa apertura epistemologica delle scienze moderne-contemporanee più all'avanguardia (che va dalla fisica quantistica alle neuro-scienze, passando per la cibernetica, la bio-fisica, la teoria del caos e la geometria frattale) tutta una serie di studi e teorizzazioni che, in modi diversi e secondo scelte terminologiche altrettanto varie, tentano o portano implicitamente a recuperare ed integrare, nella visione del loro particolare oggetto di studio, la dimensione non-positivistica della realtà e/o della coscienza. Si possono citare a modo d'esempio i nomi di David Bohm, Bernard D'Espagnat, Karl Pibram, Roger Penrose, Stuart Hameroff, R. Sheldrake, Peter Gariaev, Michael Talbot, Stuart A. Kauffman, Conrad Hal Waddington, Chris King, Antonio Damasio, ecc .

⁴ Questo problema terminologico tocca in maniera particolare la nozione centrale di tale tentativo di reincanto, ossia la nozione di *Essere*. Questo termine non vuole essere altro che una designazione di quel principio di Realtà e Verità identificato, per esempio, dalle tradizioni teistiche in “Dio” o denominato, in molte tradizioni orientali, con epiteti addirittura contrari come “non-essere”, “nulla”, “vacuità” (es. sansc. *Śūnyatā*), ecc. Più precisamente: la dimensione dell'Essere è per noi quella dell'*esperienzialità del Mistero Ultimo* secondo ineffabilità concettuale od apofasi: in tal senso ogni denominazione è necessariamente condizionata culturalmente. L'utilizzo del termine “Essere”, tuttavia, porta con sé un'evidente retroterra ellenico da cui prendiamo in parte le distanze. Seguiamo in tal senso la lezione di R. Panikkar, ossia la difesa di una necessaria emancipazione dalla dualistica equazione parmenidea identificante Essere a Pensiero (cfr. per esempio *El Ritme de L'Ésser...*, *op. cit.*, pp. 158-159), a cui aggiungeremo però una sfumatura interpretativa che ci dona l'approccio lupalasciano, la differenza tra Essere ed esistenza.

⁵ Termine questo difficile, ce ne scusiamo, ma la cui tensione semantica *contraddittoriale* ci è parsa precisa e rivelatrice: la deterritorializzazione (G. Deleuze) è un movimento di uscita dai confini prestabiliti, dal “territorio” di appartenenza (ideologico, semantico, semiotico, culturale...); la nozione di *deterritorializzazione endogena* vuole suggerire l'idea di un'uscita, di un'andare al-di-là delle preconcezioni, per scoprire di trovarsi invero *al di qua* di queste, nel nucleo ontonomico ed esperienziale che le origina (e quindi all'interno dell'esperienza reale attraversante i territori semantici).

⁶ Per quanto riguarda quest'ultimo punto sposiamo in prospettiva il proposito di Panikkar: “La nostra tasca i la nostra responsabilitat són assimilar la saviesa de les tradicions passades i, després d'haver-les fet nostres, deixar-les créixer” (*El Ritme de L'Ésser...*, *op. cit.*, p. 24).

reali e legittimi stimoli d'approfondimento, questionamento e complessificazione, traducendoli *transculturalmente* all'interno del proprio paradigma (ovvero riconoscendo loro uno spazio ed una dinamica significativa precisa e non sostituibile). Un paradigma d'elaborazione transdisciplinare e transculturale basato sulla metafora acustica si rivela, in tal senso, particolarmente adatto, data l'universalità umanamente condivisa dell'esperienza musicale e il suo statuto pre-concettuale.

E' evidente che un tale progetto di modellizzazione simbolico-filosofica si farà gradualmente portavoce di una particolare *kosmologia* – che qui, su suggerimento di Panikkar, usiamo secondo un senso e un'ortografia differente dall'abituale, per differenziarla dalla cosmologia come “discorso (puramente) razionalistico sul cosmo”⁷. Tale tentativo d'elaborazione non potrà tuttavia essere perseguito prospetticamente se non attraverso uno sforzo e una partecipazione estesa di più persone, e non solo per l'esigenza di competenze al contempo tanto vaste e specialistiche da non poter essere controllate da un solo individuo, ma anche perché procedente dall'incontro di universi culturali la cui incarnazione risulta integrale e profonda solo quando sposata veracemente da dei singoli. Un tale tentativo di modellizzazione non può essere inaugurato, tuttavia, se non cominciando a porre una struttura logico-filosofica che ne costituisca, per così dire, lo scheletro di partenza. In effetti, senza un riferimento preciso per il confronto, la suddetta elaborazione “si limiterebbe” unicamente ad uno scambio dialogale di opinioni – componente per nulla scontata e di certo reciprocamente fecondante tra discipline e culture, ma insufficiente per delineare delle *strutture* di superamento e attraversamento disciplinare-culturale.

Quel che è certo è che tale modellizzazione dovrà essere non solo al contempo precisa e aperta nella sua essenzialità, ma anche permeabile all'apporto nozionistico e terminologico di culture differenti. Il modello di realtà transdisciplinare proposto da Nicolescu (II.2.4), si mostra in tal senso privo di quelle caratteristiche necessarie per delineare una struttura logica rigorosa e al contempo duttile alla complessificazione / correzione.

Il nucleo concettuale che a nostro avviso può rappresentare l'inaugurazione di un tale modello paradigmatico di connessione ontologica tra scienze esatte e Tradizione, è quello che gravita attorno ad alcune nozioni quali la separazione/relazione tra Essere ed esistenza, il concetto di *potenzialità T*⁸, l'idea acustico-vibrazionale di Terzo incluso e la duplice articolazione nella nozione d'Essere-esperienza: come *evento ontologicamente fondativo* e come *attività ontologicamente*

⁷ “Per *kosmologia* entenc la ciència – en el seu sentit de *scientia*, *gnōsis*, *jñāna*... – sobre el sentit holístic del *kosmos*, el *logos* sobre i entorn del *kosmos*, la «paraula del cosmos». La *kosmologia* és un *kosmos-legein*, una «lectura» del *kosmos*, la revelació del món a la nostra consciència humana mitjançant totes les formes de coneixement que podem posseir. La *kosmologia* s'entén aquí principalment en el sentit del genitiu subjectiu: el *logos*, la paraula del *kosmos* que l'Home hauria d'intentar sentir i comprendre sintonitzant-se amb la música d'aquest món, amb el misteri del *kosmos*. (...) La *kosmologia*, d'altra banda, és el resultat de la *ratio* científica aplicada al *kosmos*, que està obert al *logos* racional. La *kosmologia* s'expressa en les doctrines «cosmològiques» actuals obtingudes per mitjà dels mètodes científics moderns. La *kosmologia* s'entén principalment com un genitiu objectiu: el nostre *logos* sobre el *kosmos*. La *kosmologia*, en canvi, tracta més aviat de com l'Home considera l'univers, de com el *kosmos* se desplega davant de l'Home, i de l'experiència que l'Home té de l'univers, del qual resulta que forma part i que el porta a descobrir l'univers real on viu” (R. Panikkar, *ivi*, p. 563).

⁸ La nozione di potenzialità contraddittoriale (Pt) – e sua attualità contraddittoriale antagonista rispettiva (At) – è una delle conseguenze più interessanti della logica d'antagonismo nonostante trascurata dal suo autore e non esplicitabile con chiarezza nella formalizzazione logica da questi avanzata.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

esistenziale. Sarà nostro obiettivo, nelle prossime pagine, chiarire il più possibile tali nozioni. Da una parte se ne accennerà la valenza per le scienze esatte e le possibilità euristiche offerte a riguardo (accenno, quest'ultimo, necessariamente perfettibile per l'assenza di una nostra competenza specialistica nel campo della fisica teorica, della cosmologia e della biologia)⁹ e dall'altra se ne suggerirà una veste simbolica dialogante con nozioni e visioni prettamente tradizionali e religiose – elaborazione e confronto che, in dialogo con la fenomenologia e l'antropologia della religione, fungerà da vero e proprio stimolo direttivo e costruttivo all'emergere di una *logomitica transculturale*¹⁰.

La nozione di *logomitica* assume in questo lavoro un significato ben più preciso di quello avanzato dall'antropologo e teologo catalano: non solo ne raccoglie la portata programmatica¹¹, ma vuole indicare la possibilità di una vera e propria *logica mitica*, che non è una mera logica del mito (la riduzione del mito ad una spiegazione logica), ma una “mito-logica” che propone al contempo un discernimento logico del *mythos* e un reincanto mitico del *logos* senza che i due procedere possano essere considerati separatamente, una “logicomitica” preponibile al *logos* come al *mito*, e per questo motivo dotata di un valore sia transdisciplinare che transculturale. Parleremo, più esattamente, di una *logomitica musicale*, in quanto sarà la metafora dell'esperienza musicale a conferire comprensibilità alla componente a-logica della logomitica. Potremmo dire che la *musica*, così come normalmente la intendiamo, è la traduzione ludico-estetica della logomitica, una particolare declinazione operativa dell'*esperienza del Sacro* che, per il fatto stesso di rappresentare un'esperienza contraddittoriale fluente in un divenire logico di concrezione, offre una via di risalita paradigmatica per individuare le articolazioni transculturali dell'esperienza dell'Essere; e ciò grazie al ricentramento d'intensione (estetico-mitico) al quale essa è in grado di sottoporre la razionalità una volta considerata in questi termini. *L'immanenza fenomenologomitica* della musica (se così ci è

⁹ Nelle pagine che seguiranno abbiamo fatto il nostro meglio per delineare un'argomentazione il più possibile esatta nei vari campi di specializzazione affrontati (dalla fisica quantistica e la biologia, alla filosofia, la scienza delle religioni e l'antropologia), siamo tuttavia consci di poter essere eventualmente incorsi in imprecisioni ed errori. Nostro auspicio è stimolare la risposta dei vari specialisti, convinti che il confronto e il loro apporto solo può giovare alle intuizioni sviluppate, anche a patto di rivoluzionarne alcuni aspetti. Certo, però, vi sono specialisti e specialisti: il dialogo sarà più semplice con le sensibilità aperte e pluridisciplinari. Il nostro è un esercizio multidisciplinare a vocazione transdisciplinare; con esso siamo consapevoli d'andare incontro a un grande rischio come a una grande possibilità: quello di sbagliarci su alcuni aspetti specifici e quella di avvicinarci globalmente a una nuova visione del reale.

¹⁰ Il termine *logomitica* è stato coniato da Lluís Duch per indicare la necessità di coordinare armonicamente il *mythos* e il *logos*: “la *complementarietat* de *mythos* i *logos* és l'única manera realment humana i humanitzadora de referir-se a aquestes dues realitats i, en el fons, al conjunt de l'existència humana. Aquesta, com a *complexio oppositorum* (Nicolau de Cusa) de termes aparentment irreconciliables entre si, per tal de fer front amb enteresa als inevitables estralls de la vida (...), cal que mantingui un saludable equilibri inestale i una harmonia sempre precària ubicada més enllà dels convencionalismes habituals entre les exigències expressives i axiològiques del *mythos* i del *logos*” (Lluís Duch, *Mite i Interpretació*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1996, p. 302). Panikkar riprende il concetto in questi termini: “Com ens diu Lluís Duch en el seu pròleg al primer volum del *Diccionario de las mitologías*, és una «tasca fascinant» del nou segle «desenvolupar convenientment una *logomitica*» – que jo veuria com una correcció i un complement de la «mitologia» actual. No tan sols el *logos* està impregnat de *mythos*; també el *mythos* és estèril si no il·lumina el *logos* corresponent” (*Mite, Símbol i Culte*, Fragmenta Ed., Barcelona, 2009, p. 101). Il termine non è da confondersi con il simile “logomitia”, indicante, per inversione del termine mitologia, “il mito (razionalista) del Logos” (cfr. *ivi*, p. 500).

¹¹ “Estem plenament convençuts que en el moment present ens cal una *nova il·lustració* de caràcter *logomític*, és a dir, màximament *crítica* i màximament *artística*” (L. Duch, *Mite i Interpretació*, *op. cit.*, p. 303).

permesso dire per indicare una strutturalità fenomenologica dell'esperienza musicale previa alle sue differenti concrezioni energetico-logiche) non rivendica in questo approccio uno statuto geometrico-matematico paragonabile al sistema pitagorico: non svilupperemo qui in alcun modo la proporzionalità numerica tra estensività e regole d'acustica musicale; la musica è per noi la chiave per comprendere le diverse dinamiche di presentazione di una esperienza a-logica possibilmente operante all'interno delle varie trame logiche del reale e indipendentemente dalla sua specifica declinazione in ambito umano. Nonostante sia proprio attraverso quest'ultima specificità che ne possiamo avere un certo tipo di conoscenza esperienziale, la logomitica musicale si costituirà come un modello *isolabile* dall'ambito delle scienze umane, per essere applicato euristicamente anche a un rinnovato sforzo di comprensione “positiva” delle dinamiche energetiche di costituzione ed evoluzione dell'universo. Si tratterà di scoprire come e dove la triplice articolazione (timbrica, ritmica e melodica) dell'*esperienza dell'Essere* interviene in quel processo creativo di esplicitazione energetica dell'ontonomia (*esistenzazione*). Questa ricerca non si limiterà ad ipotesi teoriche filosoficamente formulate, ma farà utilizzo della logica formalizzata d'antagonismo per indagare precisamente le dinamiche logico-processuali d'interazione onto-logica.

Considerare l'articolazione tra Essere ed esistenza nei termini di una logomitica musicale, significa avanzare anche una precisa ed originale epistemologia: una *epistemologia acustico-musicale*. Conviene qui già accennarne i tratti generali e gli assi portanti, al fine di abituare il lettore ad una terminologia di cui faremo presto ampio utilizzo.

Per prima cosa si tenga ben presente la già accennata distinzione fondamentale su cui si costruisce tale epistemologia: quella tra Essere ed esistenza. La distinzione in questione è desunta dal pensiero di Lupasco. Per esistenza si intende la realtà energetico-logica del cosmo in cui viviamo, ciò che ci costituisce dativamente e che possiamo oggettivare concettualmente e matematicamente; per Essere, invece, ciò che sfugge all'oggettivazione logico-contraddizionale, ovvero tutto ciò che si dà come esperienza a-logica¹². Potendo l'Essere essere predicato solo per esperienza non contraddizionalmente logicizzabile, non è possibile in alcun modo riconoscerne in maniera oggettiva l'operato nel mondo che ci circonda, ma unicamente presupporne proiettivamente l'esperienza. Tale constatazione, tuttavia, non ci dà alcun modo diritto di negare a priori la realtà oggettiva (che non vuol dire oggettivabile) dell'Essere o la possibilità che una tale esperienza possa giocare un ruolo rilevante anche al di fuori dell'ambito umano.

Se di per sé la logica tripolare di Lupasco già permette di superare (almeno a livello teorico) questo *impasse* – dal momento che essa permette d'ipotizzare la possibile presenza di un'esperienza a-logica laddove si presenti uno stato energetico-logico T (o di Terzo incluso) –, un'epistemologia acustico-musicale permette inoltre di proiettare quella che è l'esperienza a-logica universale della musica al di fuori del ristretto ambito umano, delineando, così, in interazione con la prima constatazione, una strategia fenomenologomitica di ricerca riguardo all'esperienza dell'Essere.

Vediamo allora i tratti fondamentali di questa particolare epistemologia.

¹² La nozione d'Essere si discosta così profondamente dalla visione parmenidea aprendosi alle nozioni d'Assoluto procedenti da tradizioni non-occidentali.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Per prima cosa è necessario esplicitare in che modo ancoriamo la metafora musicale alla realtà dativa dell'esistenza energetico-logica. Il termine e la nozione attraverso la quale effettuiamo questo ancoramento è quello di *suono* (tonale): esso rappresenta la traduzione in termini logomitici del concetto di “datità energetico-logica”. Chiunque abbia un minimo di conoscenza musicale sa che un suono è definito da una specifica posizione nell'ambito delle frequenze sonore, una durata metrica nella quale tale frequenza fondamentale rimane costante ed un'intensità di volume acustico. Tale entità sonora è soggetta, per questi stessi parametri, a *notazione*, ovvero ad oggettivazione e scrittura, che in teoria musicale vuol dire una determinata posizione nell'estensione pentagrammatica, un valore di tempo convenzionalmente rappresentato da riempimento e stanghette addizionali e un'indicazione dinamica d'intensità. L'entità sonora così intesa è assimilabile al concetto musicale di “nota”; esso bene si presta a sostituire quello di datività energetico-logica: presenta aspetti estensivi ed intensivi oggettivabili e controllabili matematicamente (sia l'altezza, sia la durata che l'intensità possono essere espresse discretamente e prodotte artificialmente con una apparecchiatura numerica di riproduzione). Non è qui nostro obiettivo approfondire l'analogia tra musica ed esistenza in maniera razionalistica (per esempio in senso geometrico-pitagorico o istituendo legami con la teoria vibrazionale delle super-stringhe), ma semplicemente suggerire la possibilità di concepire il *mondo dell'oggettività* logico-energetica come una complessa concatenazione e stratificazione di suoni o tonalizzazioni, sottoponibile a studio e notazione, un *continuum sonoro* a più strati di cui possiamo studiare scientificamente le regole combinatorie sincroniche e diacroniche (come in armonia musicale) oltre che annotarne la struttura e l'articolazione (come su una partitura) per riprodurne e controllarne deterministicamente alcuni divenire specifici.

Questo tipo di concezione acustica del mondo si sposa perfettamente con una visione non-sostanzialistica ed evenemenziale del reale, quale quella richiesta dalla moderna comprensione fisica della realtà atomica e sub-atomica (il termine “particella” non è infatti nient'altro che un'eredità terminologica sostanzialistica per riferirsi ad una realtà che è piuttosto vibrazione, onda ed evento); come dice Pierre Lévy, “la sostanza non sarebbe che l'apparenza di un insieme di avvenimenti, una moltitudine coordinata di microesperienze grossolanamente aggregate nell'immagine di una «cosa»”¹³. Per quanto questa visione possa non risultare intuitiva di primo acchito, l'esistenza energetico-logica è esattamente come un'armonia complessa di suoni di cui noi riteniamo quotidianamente solo la superficie tonale contraddizionalmente annotabile¹⁴.

¹³ Pierre Lévy, *Il virtuale*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1997, p. 135. In una visione non-sostanzialista del reale, la materia stessa è prettamente ed intimamente evento, serie ed organizzazione dinamica di eventi. La logica d'antagonismo e la filosofia del processo si fondano su questa concezione evenemenziale attestata dallo stesso principio d'indeterminazione di Heisenberg (nella sua seconda formulazione); questo principio, nel riconoscere l'impossibilità di localizzare precisamente una entità quantistica congiuntamente alla sua velocità, attesta infatti implicitamente l'indissolubilità della materia in estensione dalla sua processualità temporale intensiva.

¹⁴ Cosciente di questa isomorfia tra materia, energia e *suono* – oltre che dell'irriducibilità di tale fondo vibratorio del reale alla superficie continua del mondo – è certamente il pensiero di A. N. Whitehead. Riporteremo a titolo d'esempio questo passaggio tratto da *Science and Modern World* (1925): “...this discontinuous existence in space, thus assigned to electrons, is very unlike the continuous existence of material entities which we habitually assume as obvious (...) Accordingly if this explanation is allowed, we have to revise all our notions of the ultimate character of material

Tale concezione suggerisce inoltre intuitivamente l'idea che la realtà non è riducibile alla sua notazione oggettiva, allo stesso modo in cui, per esempio, una sinfonia e l'esperienza che ne abbiamo poco hanno a che vedere con i fogli di pentagramma su cui la sinfonia è annotata. Non solo l'esperienza di una melodia – come già sottolineò H. Bergson – non è in alcun modo riducibile a delle tonalizzazioni legate da regole analitico-combinatorie (non potremmo in effetti spiegare in alcuna maniera l'esperienza di trasporto estetico-emozionale di una melodia secondo sola analisi musicale), ma neppure la meccanica esecuzione della sua partitura è garante della riproduzione dell'esperienza: si provi infatti a sottoporre una partitura musicale ad un'apparecchiatura numerica di esecuzione (MIDI¹⁵) e subito ci si renderà conto dell'enorme differenza che intercorre tra questa e un ascolto in vivo anche solo di mediocre livello interpretativo. Ciò che è inevitabilmente perduto nell'esecuzione numerica è una buona parte dell'esperienza a-logica, la quale, in definitiva, fonda il plusvalore di quell'esperienza musicale.

A questo punto è necessario fare dei distinguo. Se è vero che la notazione e la sua analisi logica è incapace di rendere e ri-suscitare l'esperienza sottesa alla realtà del fenomeno, è pur vero che l'esecuzione meccanica è in parte capace di riproporla (in tal senso qui sopra dicevamo: “*in buona parte* perduta”). Pensiamo per analogia al ritmo e alla melodia: benché le esperienze di trasporto affettivo del ritmo e della melodia non siano in alcun modo oggettivabili nella notazione scritta, una meccanica ed artificiale esecuzione di quest'ultima è certamente capace di riattualizzare un certo *vissuto* qualitativo. Ciò significa che la specificità a-logica di tali componenti esperienziali è già in qualche modo dipendente dalla forma annotabile della loro fisionomia tono-temporale – specificità esperienziale certamente inseparabile dalla durata concreta (che dunque rivendica un'indivisibilità qualitativa ancora una volta non analizzabile), ma sicuramente in *ibridazione* con caratteristiche intensive ed estensive logicamente determinate o determinabili (valori metrici, intensità sonore, frequenze tonali, ecc.). Questa constatazione ci torna utile per studiare le caratteristiche logomitiche di quelle che in generale definiremo col termine di *esperienze onto-logiche*: esperienze dell'Essere (*on*) in ibridazione con il *logico*. C'è da aspettarsi, infatti, una fondamentale molteplicità ed eterogeneità in questo tipo di esperienze, determinate dalla loro relativa dipendenza dalle condizioni cambianti dell'esistenza logica.

existence. (...) There is no difficulty in explaining the paradox, if we consent to apply to the apparently steady undifferentiated endurance of matter the same principles as those now accepted for sound and light. A steadily sounding note is explained as the outcome of vibrations in the air; a steady colour is explained as the outcome of vibrations in ether; if we explain the steady endurance of matter on the same principle, we shall conceive each primordial element as a vibratory ebb and flow of an underlying energy, or activity. Suppose we keep to the physical idea of energy: then each primordial element will be an organized system of vibratory streaming of energy. Accordingly there will be a definite period associated with each element; and within that period the stream-system will sway from one stationary maximum to another stationary maximum – or, taking a metaphor from the ocean tides, the system will sway from one high tide to another high tide. This system, forming the primordial element, is nothing at any instant. It requires its whole period in which to manifest itself. In an analogous way, a note of music is nothing at an instant, but it also requires its whole period in which to manifest itself’ (in Luca Vanzago, *L'evento del tempo – Saggio sulla filosofia del processo di A. N. Whitehead*, Mimesis, Milano, 2005, p. 129).

¹⁵ *Musical Instrument Digital Interface*. Protocollo standard utilizzato per gestire i rapporti tra un'informazione musicale digitalmente annotata e la sua esecuzione elettro-meccanica.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Vediamo in che senso possiamo logomiticamente presupporre proiettivamente la presenza di tali esperienze nel tessuto energetico-logico dell'esistenza. E' indubbio, prima di tutto, che gli enti del mondo si definiscono dinamicamente all'interno di una complessa rete di relazioni energetico-logiche tra le quali la fisica individua, per esempio, le quattro forze o interazioni fondamentali. Queste forze possono essere pensate esattamente come regole-base d'interazione ritmica tra i vari enti – sorta di *ritmi universali* regolanti i processi d'interazione dinamica tra le tonalizzazioni costituenti il mondo concreto. Si faccia questo sforzo di traduzione logomitica senza temere di perdere alcun rigore interpretativo: le leggi d'interazione fisica possono essere considerate come regole ritmiche d'interazione senza che ciò comporti la rinuncia ad alcun “precisione scientifica”. Ogni ente tonalmente oggettivabile si definisce così tramite un processo d'interrelazione ritmica col suo intorno, ossia mediante una processualità *con-crescente* d'interazione con l'esistenza nel suo complesso, un divenire di *concrezione ritmico-tonale* a cui partecipano contemporaneamente i divenire di concrezione di molteplici altre entità interrelazionate¹⁶. L'esistenza, così concepita, non è dunque una mera accozzaglia quantificata di “suoni”, ma una densità armonica complessa caratterizzata da un interrelazionarsi dinamico *ritmicamente regolato*, nel quale possiamo ritrovare, in altre parole, delle costanti (ritmiche) d'interazione in congiunta gerarchizzazione che sostengono i vari ritmi macroscopici di strutturazione cosmica, planetaria, ecosistemica, e via dicendo (cfr. III.1.5).

Se le dinamiche dative di tonalizzazione dell'esistenza emergono allora da delle specifiche interazioni ritmiche, allora una potenziale esperienza ritmico-qualitativa di concrezione è un'*oggettività a-logica* plausibile. Ciò non significa che tale esperienza sia necessariamente esperita dalle entità implicate, ma che essa è quantunque presente come possibilità, come esperienza esperibile; solo bisognerà cercare di comprendere in che modo e in quale caso tale esperienzialità, inscritta nel confarsi dinamico delle cose, assume rilevanza creativamente organizzativa (e quindi dover essere ammessa come obiettività). Parleremo in questo caso di un'esperienza ritmica dell'Essere, in quanto essa produrrebbe, per persuasione a-logica, un'armonizzazione di relazioni sincroniche tra due (o più) entità cui prodotto si concretizzerebbe in un sistema morfologico emergente. Il tipo d'esperienzialità che qui si prende in considerazione non è da comprendersi in relazione vincolante con le categorie cognitive umane o animali; si tratta di un'idea che abbiamo già trovato nella nozione lupaschiana di potenzialità come “coscienza elementare” e su cui torneremo con più precisione (cap. III.1.1).

Se un'esperienza ritmica dell'Essere può avere un ruolo decisivo nel processo di emergenza delle leggi cosmiche d'interazione e delle forme d'auto-organizzazione della materia (esploreremo nello specifico queste possibilità nel capitolo III.1.8), essa ha certamente una funzione e un ruolo fondamentali nel processo di strutturazione sociologica delle comunità umane rispetto al loro ambiente naturale. Nel capitolo III.1.9 analizzeremo dettagliatamente la capacità di tale esperienza

¹⁶ La “concrezione” è – come indica il termine stesso (*cum-crescere*) – un divenire di concrezione che avviene assieme (*cum*) altre entità, ossia in relazione ad esse e al loro stesso processo di concrezione (il termine è preso a prestito dal pensiero processuale di A. N. Whitehead).

di stabilire una spontanea armonizzazione degli assetti socio-ecologici, scoprendone l'assimilabilità con la cosiddetta esperienza “animista”. L'interpretazione e la formalizzazione logica che daremo a questa esperienza ontologica sarà resa possibile da un accurato previo studio processuale della sua fisionomia logomitica (cap. III.1.7).

Così come abbiamo qui abbozzatamente presentato il possibile *topos* energetico di presentazione di un'*esperienza ritmica*, allo stesso modo cercheremo ora di fare con la nozione di *esperienza melodica*. Tentiamo prima di tutto di risalire alla fisionomia logomitica che la contraddistingue a partire dal caso specifico della musica. In ambito musicale una melodia è una concatenazione temporale di toni capace di costituire un'unità d'esperienza unica ed indivisibile; essa presenta un'organicità come intero che le permette di disegnare una specificità esperienziale sempre originale oltre che autonoma ed auto-sussistente rispetto alla cornice musicale ove eventualmente si inserisce. Una melodia non solo si costruisce attraverso la veicolazione di uno o più ritmi, ma dona a questi “una vita” addizionale, li articola in una unità d'esperienza individuale isolabile dal sottofondo ritmico e armonico. Con la melodia la musica si apre certamente ad un'eterogenesi di forme e qualità affettive che il solo ritmo non poteva in alcun modo prospettare. La melodia rappresenta inoltre la struttura esperienziale più distintiva della musica, la sua unità morfo-funzionale básica più significativa: essa è il “mattoncino” a-logico più completo e autonomo (il ritmo necessita d'essere ripetuto, la melodia è un intero), quello la cui eterogenesi può essere combinata in strutture diacroniche e sincroniche complesse creatrici di unità musicali più organiche e sviluppate (come un pezzo musicale organizzato in strofe, temi e/o stratificato polifonicamente).

Il corrispettivo *topos* fisico-energetico in cui poter ipotizzare logomiticamente questa esperienza dovrà così presentare le seguenti caratteristiche: una successione di eventi che danno vita ad una *unità d'esperienza* qualitativamente emergente rispetto al fondo ritmico-armonico, l'apertura di tale unità d'esperienza ad una eterogenesi proliferante e la sua apertura ad una combinatoria sincronica e diacronica capace di costituire delle unità organiche più complesse. L'entità esistente che risponde a queste condizioni è la *cellula biologica*. La cellula è il prodotto sintetico e unitario di un processo strutturante in cui degli avvenimenti tonali sono articolati sequenzialmente, un divenire diacronico annotato nel codice genetico preposto alla sua specifica produzione. Così come la melodia inaugura una nuova forma d'esperienza musicale all'interno di un continuum ritmico-tonale, così, similmente, la produzione cellulare inaugura nell'esistenza energetico-logica una nuova forma d'esperienza a-logica non deducibile da una meccanica combinatoria di dati deterministiche: l'esperienza vivente. Con l'apparizione della cellula l'esistenza s'apre all'eterogenesi delle forme biologiche e alla complessificazione sistemica del biologico per combinatoria sincronica e diacronica: un essere vivente complesso è un'unità organica di più cellule organizzate prodotta da un divenire d'articolazione polifonico complesso (es. ontogenesi). La cellula, come la melodia, è un'unità morfo-funzionale distintiva, un “intero” autonomo isolato dall'ambiente esterno, dotato di una specificità sempre originale e differenziata. Compito della logomitica sarà così studiare il possibile ruolo di un'*esperienza melodica* dell'Essere nell'emersione ed evoluzione della vita (cfr. cap. III.1.8 e III.1.14).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Nel campo delle scienze umane l'esperienza melodica dell'Essere si esprime nella profezione di discorsi lineari d'articolazione significativa tra tonalizzazioni segniche (rivelazione profetica). Si tratta di un'esperienza che emerge dal tessuto delle relazioni sociologiche per sospingerle alla costituzione di un'unità d'esperienza emergente, un'unità societaria capace di armonizzare i rapporti ritmico-accordali tra i vari gruppi umani attorno ad un progetto universale di società unica. Studiare l'esperienza melodica del Sacro significherà tenere in conto molte precondizioni cognitive che ne determinano la speciale fisionomia logomitica (cfr. cap. III.1.13 e III.1.15).

Il ruolo che in tale modello del reale è riconosciuto all'esperienza dell'Essere si articola dunque secondo differenziate dinamiche di relazione tra un ordine *ontonomico* a-logico e la superficie *logica* (o tonale) dell'esistenza. L'esperienza ritmica e quella melodica declinerebbero in effetti l'Essere-esperienza secondo un'*attività di relazione costruttiva* tra ontonomia e logicità, un processo di formazione e rinnovamento dell'esistenza regolato esperienzialmente dalla risonanza armonizzante dell'ontonomia – attività che in una sola designazione indicheremo con il termine *esistenziazione*. La dinamica logomitica di queste esperienze dell'Essere (ritmica e melodica) è fundamentalmente differente: il ritmo è ciò che lega esperienzialmente il reciproco conformarsi sincronico di più entità in rapporto ad un evento condiviso, quell'esperienza di condivisione processuale che (come vedremo) può guidarle ad una forma di concrezione tonale congiunta, un'auto-organizzazione armonica *accordale* (emergenza morfologica); la melodia è invece l'esperienza significativa che lega e dirige diacronicamente le tonalizzazioni successive concernenti una entità individuale, traducendosi nella produzione di un codice-notazione con valore collettivo teso all'esistenziazione ed evoluzione di un'unità sistemica organica superiore. Per questa ragione distingueremo l'idea di *esistenziazione ritmico-accordale* da quella di *esistenziazione melodica*. In entrambi i casi bisognerà quantunque riconoscere la rilevanza di un divenire esperienziale dalla durata non divisibile o non discretizzabile (l'unità temporale ritmica e melodica). Se utilizzeremo il termine transtemporalità per riferirci a tale durata indivisibile è per sottolineare che il corso temporale di questo divenire unitario è aperto all'a-logicità dell'Essere.

Per completare il quadro sintetico di questa epistemologia logomitica rimarrebbe ora da accennare a un'ultima nozione musicale: il *timbro*. Come vedremo è necessario riconoscere uno statuto del tutto particolare all'esperienza timbrica dell'Essere, uno statuto che la differenzia specificatamente dall'esperienza ontologica sia ritmica che melodica. Essa si definisce per un processo asintotico di emancipazione dalla logicità – motivo per il quale potremmo più correttamente definirla un'*esperienza ontomica* (piuttosto che onto-logica ovvero in ibridazione con il logico). Se facciamo riferimento alla formalizzazione della logica d'antagonismo, l'esperienza timbrica dell'Essere coinciderebbe con l'approfondimento asintotico dell'asse contraddittoriale, ovvero con una penetrazione sempre più profonda nell'ordine dell'Essere (*ontonomia*) senza ritorno verso i divenire logici contraddizionali. Ogni tipo d'esperienza dell'Essere ospita invero al suo interno questa esperienza, giacché non può esserci rinnovamento creativo dell'esistenza senza una relativa emancipazione dalle causalità logiche e una parallela apertura all'ontonomia. Benché tratteremo approfonditamente l'esperienza timbrica dell'Essere nei capitoli III.1.3 e III.1.4,

vediamone già introduttivamente alcune caratteristiche logomitiche desumibili dallo studio della sua specifica traduzione acustico-musicale.

Quella di “timbro” è certamente la proprietà musicale più logicamente evasiva, più difficilmente concettualizzabile. Non solo la sintesi elettronica è incapace di riprodurre fedelmente l'esperienza timbrica per la sua elevata multidimensionalità parametrica non completamente discretizzabile (che combina uno spettro armonico e un inviluppo temporale specifici assieme a componenti psicoacustiche), ma di fatto la notazione musicale non ha alcuna presa sui parametri timbrici, non dispone di alcun tipo di formalizzazione che possa garantirne la produzione¹⁷. Il timbro non solo è una *caratteristica distintiva* d'ogni tipo di strumento musicale, ma è *singolarmente specifico* ad ogni esemplare concreto di strumento, oltre che qualitativamente dipendente dal musicista (in maniera crescente quanto più quest'ultimo è responsabile della produzione fisica del suono)¹⁸. Esso è definito anche come “colore” dello strumento: il gusto qualitativo della sua esperienza sonante indipendentemente dalle forme tonali di concrezione. Si tratta di un'esperienza cui valutazione estetica è prettamente personale (ancor più della melodia), e cui intimità valutativa può dipendere anche da una sorta di “simpatia percettiva” rivelatrice della specificità caratteriale del soggetto ascoltatore (una scala di maggior apprezzamento timbrico di strumenti diversi è infatti completamente arbitraria e dipendente dai gusti del soggetto valutatore). Il timbro è in un certo senso l'essenza di uno strumento: al contempo la sua ragion d'essere in quanto strumento e la modalità esperienziale che definisce la sua individuale partecipazione alla musica collettiva. Si tratta certamente del concetto logomitico più difficile da controllare e tradurre. Esso rappresenterà, nel nostro modello, l'incommensurabilità specifica d'ogni esperienza a-logica, il *fondamento ontologico individuale* indipendente dalle varie forme di concrezione tonale dell'ente a cui si riferisce. In effetti, il timbro è ciò che, nella sua inafferrabilità logica, si mantiene però paradossalmente costante lungo il corso melodico dello strumento, ciò che (altra paradossalità), pur dipendendo dal tempo perché possa essere esperito, dimora qualitativamente a monte d'ogni specifico tono o tonalizzazione. E' questa caratteristica e paradossale emancipazione dalle forme ritmico-tonali dell'esistenza che fa dell'esperienza timbrica l'adeguato rappresentante di un Essere-esperienza non ancora sceso in compromesso d'esistenziazione tonale o in emancipazione da tali condizionamenti.

Se il timbro è allora un'esperienza a-logica che si dà isolatamente o in emancipazione dagli aspetti dativi, dalle concrezioni ritmico-tonali dell'esistenza, dai contorni logicizzabili del mondo, dove possiamo trovarne il possibile *topos* energetico? Vedremo come la costituzione quantistica della realtà ci offrirà questa volta la possibilità di una proiezione fisico-energetica: la dimensione d'a-determinazione contraddittoriale di un'entità quantistica, prima che la sua funzione d'onda

¹⁷ Immaginiamo, per esempio, che la nostra civiltà scomparisse e che solo sopravvivessero degli spartiti a documentare l'arte musicale da noi sviluppata; una civiltà aliena sarebbe probabilmente capace di codificarne il linguaggio musicale e recuperare la musica conservatasi in forma di notazione, ma in alcun modo potrebbe risalire al timbro di uno strumento solo a partire dalla sua semplice denominazione in testa della partitura.

¹⁸ L'implicazione del musicista nella produzione del suono di uno strumento a fiato (come una tromba) è certamente maggiore, per esempio, a quella di un pianoforte (nel primo il suono è generato dalle labbra del musicista, nel secondo dalla percussione di un martelletto su una corda).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

collassi in un auto-stato oggetto di notazione logico-energetica, è esattamente una situazione di non-osservabilità tonale, un livello a-logico di realtà non riducibile alle datità prodotte dall'osservazione. Considereremo questo fondo inosservabile della realtà – il vuoto-pieno dello spazio-tempo quantistico – l'esemplificazione energetica della dimensione ontologica del reale (cfr. III.1.3). Con *ontonomia* facciamo infatti riferimento a un ordine / ordinamento armonico dell'Essere preposto all'esistenza energetico-logica e tonalmente incommensurabile (cfr. III.1.2), una sorta di armonia timbrica *pluralmente esperibile* (come plurimi sono i timbri possibili), ma *esperenzialmente unitaria*, in quanto soddisfazione di piena risonanza indipendente dalle specifiche proprietà timbriche assunte. Il corrispettivo “antropologico” dell'esperienza timbrica dell'Essere sarà allora l'esperienza del Sacro del paradigma “oceanico”: l'esperienza contraddittoriale più intensa, quella che libera dalle maglie dell'esistenza e che stabilisce paradossalmente una coincidenza con il fondamento della realtà nel suo complesso (cfr. III.1.4).

Considerare l'esperienza del Sacro musicalmente declinabile in tre tipi d'esperienza principali reciprocamente implicate in una potenziale esperienza integrale dell'Essere-Musica (un'esperienza *cosmoteandrica* direbbe Panikkar), significherà allora considerare le tradizioni religiose come sistemi di polarizzazione preferenti attorno a una delle tre esperienze possibili dell'Essere, significherà ritrovare un'esperienza polarizzante principale, ma anche declinazioni interne secondarie o delle combinazioni configurazionali complesse (come, per esempio, la mistica nelle tradizioni di polarizzazione melodica o la corrente teistico-devozionale in una tradizione a polarizzazione ritmico-timbrica come quella induista).

Si utilizzeranno, nel presente lavoro, diverse concettualità della filosofia del processo di Whitehead (visione filosofica della realtà che già ha tentato una sorta di unificazione tra scienza, teologia e metafisica) senza però pretendere o difendere una completa conformità al suo pensiero; sebbene lo studio di tale particolare riflessione risulta fondamentale per sviluppare alcuni concetti cardine del nostro modello, molti saranno infine gli aspetti che se ne discosteranno, in parte ascrivibili al differente impianto logico-concettuale di riferimento – che nel nostro caso è la logica d'antagonismo di Lupasco – ed in parte alla particolare lettura acustico-musicale secondo la quale interpretiamo la relazione esperenziale tra Essere ed esistenza¹⁹. Non bisogna inoltre dimenticare che le cosmovisioni religiose entreranno attivamente nell'elaborazione del paradigma transculturale.

Come vedremo, alcune nozioni elaborate da Whitehead verranno accolte e declinate attraverso un modello che, oltre a fondarsi sulla riammissione esperenziale della dimensione ontologica, si manterrà aperto e disposto ad integrare gli sviluppi più recenti della scienza contemporanea, come

¹⁹ Un raffronto ingenuo tra Lupasco e Whitehead porterebbe certo a molti fraintendimenti. Le nozioni di potenzialità, attualità, soggettività e oggettività, per esempio, in entrambi presenti, non stanno tra i due autori in un'uguaglianza simmetrica, al contrario (in Whitehead l'attualità è paragonabile al concetto d'esistenza logica, mentre l'attualità di Lupasco al concetto whiteheadiano di “realtà”; per questo in Whitehead le potenzialità sono forme di attualità, mentre la potenzialità pura di quest'ultimo rinvia a ciò che nella logica d'antagonismo potrebbe essere la potenzialità T, ecc.). Allo stesso modo nozioni apparentemente univoche come il termine “concettuale”, l'idea di finalità, d'ideale o di forma astratta devono essere declinate con precisione e in maniera differente all'interno del pensiero dei due autori. E' indubbio, tuttavia, che un confronto serio ed approfondito porterebbe invece non solo a un chiarimento sinergico d'idee in entrambi presenti secondo una terminologia e un percorso interpretativo specifici, ma anche ad una visione nel suo complesso più chiara ed integrale della Realtà di cui cercano filosoficamente di rendere conto.

LA LOGOMITICA MUSICALE E L'ESPERIENZA DELL'ESSERE

quegli approcci *emergentisti* che si rifanno a una concezione dinamica della *complessità* e alla nozione di *auto-organizzazione*. Laddove il sistema filosofico di Whitehead pretende proporre una visione integrale della realtà e di tutti i suoi processi di costituzione²⁰, noi ci limiteremo a suggerire un impianto logico-interpretativo che di quello è certo debitore, ma che si limiti ad un ruolo d'integrazione multidisciplinare ed articolazione transdisciplinare, indagando, in modo particolare, il valore e il ruolo di quei processi ove è ipotizzabile la presenza e rilevanza di un'*esperienza a-logica dell'Essere*. Non tutte le entità possono infatti accedere a tale esperienza, ma solo quegli esistenti cui natura energetico-logica permette loro di aprirsi a una penetrazione del fondo ontologico del reale, quelle *entità contraddittoriali* che definiremo col termine *individualità* – termine, questo, preso direttamente a prestito dalla filosofia del processo.

²⁰ Cfr. anche David Ray Griffin, *Whitehead's radically different postmodern philosophy*, *op. cit.*

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

1.1. L'INDIVIDUALITÀ CONTRADDITTORIALE

Nella filosofia del processo il termine *individualità durevole* indica un'entità che ha un'*unità d'esperienza ed azione* assieme a un'identità di concrezione tonalmente isolabile dall'ambiente circostante, l'aggettivo *durevole*, invece, la capacità di mantenersi nel tempo attraverso più occasioni d'esperienza. Per la filosofia del processo sono “individualità” particelle sub-atomiche come gli elettroni, cellule, organismi viventi ed esseri umani. Alcune individualità sono anche – sempre secondo la terminologia whiteheadiana – *società*: insiemi unificanti di sotto-unità. Non solo sono società durevoli di più occasioni successive d'esperienza, ma anche società durevoli di sotto-individualità (una cellula è fatta, per esempio, di occasioni cellulari e di componenti sub-cellulari che organizzano sotto-individualità quantistiche in strutture gerarchiche, un organismo vivente complesso, invece, di occasioni d'esperienza vivente e di sub-componenti organiche-cellulari, ecc.). L'individualità è dunque “sociale” quando si conserva come un'unità d'organizzazione collettiva di sotto-individualità (o sistemi di sotto-individualità) nel susseguirsi delle sue occasioni d'esperienza; ma non tutte le società d'individualità sono a loro volta individualità emergenti rispetto al livello energetico che organizzano²¹.

Se le individualità sono unità d'esperienza ed azione, questo significa che anche ciò che solitamente chiamiamo “individualità” (l'essere umano) è una “sistematizzazione individuale di sistemi sociali di sub-individualità”, una *individualità sociale* permanente come unità attraverso un susseguirsi seriale e compenetrato di occasioni d'esperienza od unità esperienziali²². Queste unità d'*esperienza vissuta*, che contraddistinguono l'esistenza logica umana, potrebbero anche essere assimilate agli *erlebnisse* (vedi capitolo II.2.5). Non avevamo significativamente riscontrato in quest'ultima nozione la presenza di una componente qualitativa sconfinante sull'a-logico? La novità di Whitehead risiede nel riconoscimento di tale esperienza anche al di fuori dell'ambito umano. La componente a-logica dell'esperienza di concrecenza di una qualsiasi individualità è ben espressa nella nozione whiteheadiana di *gioire* o *godimento* (ing. *enjoyment*): il processo di concrecenza, per il quale un'entità reale si concretizza tonalmente in relazione ai processi di concrecenza degli altri enti contemporanei, è “goduto” nell'occasione d'esperienza come una “immediatezza soggettiva” (*subjective immediacy*); in altre parole, l'entità gioisce “soggettivamente”, in questo processo, dell'immediatezza irriflessa del proprio divenire. Questa esperienza di sé, questo *modo* di divenire e di “auto-gustarsi” è l'*essere* dell'individualità che sostiene e accompagna il processo di concrecenza²³. Orbene, una volta il processo si esaurisce, l'occasione d'esperienza si concretizza

²¹ Una società d'individualità (come un atomo o una molecola) può presentare proprietà (es. chimiche) emergenti rispetto alle sue componenti, ma un'individualità emergente – per essere definita tale – deve presentare delle *proprietà individuali* emergenti, ossia una nuova funzione o facoltà d'auto-determinazione rispetto a se stessa come intero. Il primo livello di emergenza individuale successivo a quello dell'individualità quantistica è infatti, a nostro avviso, quello biologico.

²² “L'esistenza umana personale è una ‘società ordinata in modo seriale’ di occasioni di esperienza” (John B. Cobb, Jr. – David R. Griffin, *Teologia del processo. Una esposizione introduttiva*, Queriniana, Brescia, 1978, p. 15).

²³ “Ogni esperienza è godimento. Esser reali vuol dire essere una occasione di esperienza e per conseguenza una occasione di godimento. Con le parole di Whitehead, «l'esperienza vissuta da una entità reale non è altro che ciò che l'entità reale è in se stessa, per se stessa» (*Process and Reality*, 1929)” (Ivi, p. 17).

giungendo alla propria *soddisfazione* tonale (*satisfaction*): la soddisfazione è la determinazione ultima o l'immobilizzazione dell'unità d'esperienza individuale in un dato oggettivo (tonalizzato) comportante per Whitehead il perire dell'immediatezza soggettiva. Tale oggettivazione può, a questo punto, entrare nella prensione logico-causale di altri processi, di altre occasioni e "società" d'occasioni²⁴. Ritroviamo in quest'ultimo concetto il parallelo dato "positivistico" riconosciuto da Gadamer alla nozione di *erlebnis* (cfr. capitolo II.2.5).

L'idea del gustare soggettivo-esperienziale e qualitativamente a-logico del proprio essere individuale è certamente ben espresso dalla nozione acustico-musicale di *timbro* ed *esperienza timbrica*. In acustica musicale il timbro è, come già detto, una qualità della sensazione uditiva non "discretizzabile": la sua temporalità esperienziale è un'unità *intera e indivisibile*. Il suo "colore" e il suo "effetto emozionale" è apprezzabile solo nel tempo, oltre che irriducibile alle innumerevoli componenti che lo possono definire (come l'andamento spettrale e l'involuppo specifico varianti nella durata). La "degustazione timbrica" bene rappresenta, dunque, un'esperienza qualitativamente indivisa e non concettualizzabile, legata "caratterialmente" ad un'entità sonante specifica. Il timbro è così il modo qualitativo di un divenire individuale, il suo essere, l'invarianza a-logica rispetto alle diverse concrezioni o tonalizzazioni che lo possono contestualizzare logicamente. L'idea invece di una determinazione oggettiva ultima o di un significato logico determinato dell'occasione d'esperienza è ben espressa e simbolizzata, invece, nel concetto di *tono* o *nota*. La nota chiude l'esperienza acustica del timbro in una traduzione temporale e frequenziale specifica che può intessere relazioni ritmico-melodiche con altre entità. E' la nota, infatti, e non la qualità a-logica del timbro, che costituisce delle relazioni strutturanti e significanti con altre note nell'unità collettiva dell'accordo o della melodia, laddove il timbro, invece, è quella qualità o modo del divenire individuale isolabile o indipendente dal contesto logico di tonalizzazione dell'occasione o unità di concrezione tonale.

Il concetto di individualità è, come vedremo, particolarmente importante all'interno della visione elaborata dal nostro modello; esso però non è un semplice prestito dalla filosofia del processo: qui di seguito lo sfumeremo e svilupperemo secondo un'impostazione che tiene conto sia dell'idea di *contraddittorialità* che di quella di *emergenza*.

Una "individualità sociale d'individualità" si definisce tale per il fatto di caratterizzarsi, in effetti, sia per *proprietà individuali emergenti* (rispetto alle sotto-individualità che organizza) accompagnanti un'occasione unitaria di esperienza più complessa, sia per il fatto di possedere un

²⁴ "...satisfaction is the attainment of something individual to the entity in question. It cannot be construed as a component contributing to its own concrescence; it is the ultimate fact, individual to the entity. The notion of 'satisfaction' is the notion of the 'entity as concrete' abstracted from the 'process of concrescence'... 'Satisfaction' provides the individual element in the composition of the actual identity. (...) It closes up the entity (...) The concrescence is thus the building up of a determinate satisfaction, which constitutes the completion of the actual togetherness of the discrete components. The process of concrescence terminates with the attainment of a fully *determinate* 'satisfaction'; and the creativity thereby passes over into the 'given' primary phase for the concrescence of other actual entities. This transcendence is thereby established when there is attainment of the *determinate* 'satisfaction' completing the antecedent entity. Completion is the perishing of immediacy: 'It never really is' (Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, Corrected edition edited by D. R. Griffin and D. W. Sherburne, The Free Press, New York, 1978 [original edition 1929], pp. 84-85).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

grado di *auto-determinazione* la cui potenziale libertà a-deterministica dev'essere a nostro avviso ascritta allo statuto contraddittorio che incarna²⁵. L'individualità potrà così essere considerata secondo gradi successivi di proprietà "individuali" (o di libertà d'auto-determinazione) progressivamente emergenti: se a livello quantistico già riscontriamo un certo grado d'*auto-determinazione individuale* (imprevedibilità nel risultato del collasso della funzione d'onda), a livello biologico assistiamo, accanto all'auto-determinazione, all'emersione di nuove proprietà individuali *autonome* come l'*auto-mantenimento*²⁶, l'*auto-organizzazione di strutture funzionalmente finalizzate*, l'*auto-(ri)produzione* e l'*auto-adattamento* ambientale; mentre successivamente farebbe progressivamente capolino, negli organismi viventi complessi ed umani in particolare, l'*auto-coscienza non-riflessiva* e poi l'*auto-determinazione riflessivo-cogitante*²⁷.

Ogni individualità durevole, essendo un caso particolare di entità/processo, potrà inoltre essere considerata secondo tutte quelle nozioni e categorie interpretative sviluppate da Whitehead per riferirsi in generale ad ogni tipo di esistente o (secondo la terminologia dell'autore) "entità attuale". Essa sarà un processo d'auto-determinazione, nel quale, il processo che incarna ogni occasione d'esperienza, può essere distinto dalla transizione tra l'una e l'altra occasione: in questo lasso di tempo interno all'occasione d'esperienza l'entità diviene ciò che è – ove il suo *essere* (come già accennato) è il "modo in cui diviene", ovvero la modalità qualitativa con cui essa concretizzandosi si esperisce e si dona al mondo (il suo *timbro*)²⁸. Il "divenire concreto" di un ente è chiamato da Whitehead *concrecenza*: processo di concrezione inseparabile dai processi di concrezione simultanei, definendosi così attraverso una molteplicità di relazioni con altre occasioni d'esperienza, le quali vengono in parte "sentite" e "prese" (da cui il termine *prensione*) e unificate nell'entità in

²⁵ Le individualità durevoli sono ciò che Charles Hartshorne, sviluppando il panesperenzialismo di Whitehead, chiama "compound individuals". "These compound individuals are true individuals because the experience of their members gives birth to a highest level experience, which is the "dominant" member of the organism as a whole. This dominant member gives the compound individual a unity of experience and a unity of action, so that it can act purposively with a degree of freedom" (D. R. Griffin, *Whitehead's radically different postmodern philosophy...*, op. cit., p. 59).

²⁶ La proprietà di auto-mantenimento può essere a sua volta essere considerata secondo gradi di complessità differenti. Per esempio una fiamma è certo un sistema che si auto-sostiene (finché dura apporto di combustibile) ma non è organico, un battere, invece, si auto-mantiene ricorsivamente, ossia può cambiare il proprio operato in relazione a cambi dell'ambiente al fine di perpetuarsi. Negli organismi complessi ci si riferisce al mantenimento di una struttura (metabolismo) in interazione con l'ambiente col termine *autonomia*; essa indica la capacità di utilizzare l'ambiente al servizio dell'auto-sostentimento. Qui sopra abbiamo usato l'aggettivo "autonomo" per indicare il grado complesso delle proprietà individuali in seguito citate.

²⁷ L'emergenza individuale è dunque un tipo particolare d'emergenza contraddistinto da sempre nuove modalità d'esercitare l'auto-determinazione rispetto alla complessità organizzativa della rete di relazioni circostanti. Per questo la complessificazione organizzativa riscontrabile dal livello subatomico a quello atomico, o da quest'ultimo al livello molecolare – pur presentando l'emersione di nuove proprietà (es. chimiche o, come abbiamo visto, di auto-mantenimento semplice) – non è, a nostro parere, da annoverare tra i gradi di emergenza individuale. Allo stesso modo la "razionalità" – pur essendo una proprietà emergente specificatamente umana – non aggiungerebbe niente d'*individuale* all'auto-determinazione umana auto-consapevole (facoltà, quest'ultima, che non è necessariamente intellettuale, riflessiva o razionale) sebbene risulti uno strumento prezioso al suo servizio.

²⁸ "...how an actual entity *becomes* constitutes *what* the actual entity *is*; so that the two descriptions of an actual entity are not independent. Its 'being' is constituted by its 'becoming'. This is the 'principle of process. (...) The final facts are, all alike, actual entities; and these actual entities are drops of experience, complex and interdependent'" (*Process and Reality*, op. cit., pp. 23 e 18).

corso di determinazione²⁹. Se ogni entità concreta e si definisce in relazione alla concreta di altre entità logico-energetiche, allora anche il termine “individualità” non dovrà mai essere inteso come l'espressione di un'unità monadica autosufficiente o separabile dal resto dell'esistenza, ma piuttosto come un “centro” d'unità d'esperienza che sintetizza in se stessa le relazioni con (o presioni di) altre entità esistenti. Potremmo paragonare questo concetto all'idea di un *nodo*: esso è tale solo in virtù dei fili della rete di cui fa parte. Ogni individualità è perciò potenzialmente anche una *singularità*, giacché non v'è entità che si costituisca secondo una medesima sintesi di relazioni.

L'utilizzo da parte di Whitehead di termini quali *emotion* o *feeling*³⁰, presi nel loro senso più generale per cercare di definire l'idea di una presione non necessariamente oggettivabile ma piuttosto soggettiva o esperienziale, è indicativo del fatto che nella concreta bisogna tenere conto anche di un carattere qualitativo della presione riferibile all'a-logico (aspetto non solo caratteristico dell'umano, ma costituente, per l'autore, il fondo d'ogni esperienza fisica³¹). Nell'impianto interpretativo della filosofia del processo, la possibilità di una presione a-logica e non-deterministica è resa possibile dalla potenziale presenza in ogni entità di un “polo mentale” (detto anche “concettuale”) a fianco di un “polo fisico”³². La “mentalità” in questione non implica la consapevolezza della coscienza (sebbene quest'ultima derivi proprio dallo sviluppo di tale mentalità elementare): essa è piuttosto una proprietà inerente al reale che permette una presione esperienziale tra le cose aperta all'emersione di novità, rendendo così possibile l'auto-formazione o auto-determinazione individuale. E' grazie a questa proprietà, infatti, che alla presione fisico-sensoriale del mondo può aggiungersi un *surplus* “soggettivo” e qualitativo capace di variare il

²⁹ “Ogni relazione viene chiamata ‘presione’, ed è caratterizzata come un «Concrete Fact of Relatedness» (...). E' un concetto metafisicamente originario, comprendente ogni tipo di relazione (...) «I use the term ‘prehension’ for the general way in which the occasion of experience can include, as a part of its own essence, any another entity of another type» (*Adventures of ideas*, 1933)” (L. Vanzago, *L'evento del tempo...*, op. cit., p. 61). “(...) [A] prehension reproduces in itself the general characteristics of an actual entity: it is referent to an external world, and in this sense will be said to have a ‘vector character’; it involves emotion, and purpose, and valuation, and causation” (A. N. Whitehead, *Process and Reality*, op. cit., p. 19). La distinzione whiteheadiana tra “concreta” e “transizione” del processo esperienziale dell'entità non è da concepirsi in contrapposizione escludente. La questione è particolarmente complessa e spinosa. Come rileva Vanzago: “Concreta e transizione sono le due facce dello stesso fenomeno. (...) La concreta pertiene agli aspetti genetici ed «epocali», cioè discreti, mentre la transizione riguarda gli aspetti strutturali e continui. Ma in effetti la complicazione delle due dimensioni rende imprecisa quest'ultima affermazione. In realtà sia gli aspetti genetici che quelli strutturali ricevono la propria spiegazione attraverso un'indagine condotta su entrambi i piani” (*L'evento del tempo*, op. cit., pp. 161-162). In effetti, l'intero processo che costituisce la “vita” di una individualità – ovvero l'insieme delle occasioni d'esperienza e delle transizioni tra l'una e l'altra – può a sua volta essere considerato come la concreta integrale o vitale dell'entità considerata; l'analisi temporale è puramente retrospettiva.

³⁰ “Each actual entity is conceived as an act of experience arising out of data. It is a process of ‘feeling’ the many data, so as to absorb them into the unity of one individual ‘satisfaction’. Here ‘feeling’ is the term used for the basic generic operation of passing from the objectivity of the data to the subjectivity of the actual entity in question. (...) This use of the term ‘feeling’ has a close analogy to Alexander use of the term ‘enjoyment’; and also some kinship with Bergson's use of the term ‘intuition’” (*Process and Reality*, op. cit., pp. 40-41).

³¹ “...the emotional appetitive elements in our conscious experience are those which most closely resemble the basic elements of all physical experience” (*Ivi*, p. 163).

³² “In each concreta there is a twofold aspect of the creative urge. In one aspect there is the origination of simple causal feelings; and in the other aspect there is the origination of conceptual feelings. These contrasted aspects will be called the physical and the mental poles of an actual entity. No actual entity is devoided of either pole; though their relative importance differs in different actual entities. Also conceptual feelings do not necessarily involve consciousness” (*Ivi*, p. 239).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

carattere puramente deterministico di una relazione³³. La mentalità è una proprietà praticamente irrilevante nel caso d'occasioni inorganiche³⁴, ma riveste un ruolo creativo fondamentale per occasioni individuali organiche e ancor più per quelle dotate di auto-coscienza³⁵. La creatività e novità d'auto-determinazione individuale procederebbe quindi dalla possibilità di prensioni “mentali” integranti prensioni fisiche³⁶, ossia dall'ammissione nel processo di concrenza di speciali dati “non spaziali”, pure potenzialità ontonomiche o (secondo la terminologia specifica dell'autore) “oggetti eterni”³⁷. Questa possibilità di “ingressione” dell'Essere nel concrenza interrelazionato di un'occasione individuale, dà luogo a quella che noi chiamiamo una “esperienza ontologica”.

La nozione di mentalità è indubbiamente rapportabile alla “psichicità” del sistema logico di Lupasco, senza però potersi ridurre a questa o viceversa³⁸. Per “mentalità” bisogna più precisamente intendere – su suggerimento stesso dell'autore – un certo grado di *spontaneità*, d'apertura alla *novità* o di *libera auto-determinazione* integrata nel processo di concrenza delle entità e parzialmente “in contrasto” con la causalità puramente meccanica o efficiente³⁹; si tratta evidentemente del tipo di

³³ “Each actual entity is essentially bipolar, physical and mental, and the physical inheritance is essentially accompanied by a conceptual reaction partly conformed to it, and partly introductory of a relevant novel contrast, but always introducing emphasis, valuation, and purpose. The integration of the physical and mental side into a unity of experience is a self-formation which is a process of concrenza, and which by the principle of objective immortality characterizes the creativity which transcends it” (*Ivi*, p. 108).

³⁴ Cfr. *Ivi*, p. 177.

³⁵ Se la mentalità però non fosse già presente in germe nelle individualità quantistiche, essa non saprebbe riemergere ed acquistare rilevanza nella costituzione di individualità di grado più elevato.

³⁶ “Though mentality is non-spatial, mentality is always a reaction from, and integration with, physical experience which is spatial” (*Ivi*, p. 108).

³⁷ Per Whitehead gli “oggetti eterni” sono delle “pure potenzialità” esperite appetitivamente e/o concettualmente, costituenti la “natura primordiale di Dio”. “The primordial fact is the unconditioned conceptual valuation of the entire multiplicity of eternal objects. This is the ‘primordial nature’ of God. (...) God's immanence in the world in respect to his primordial nature is an urge toward the future based upon an appetite in the present” (*Ivi*, pp. 31-32).

³⁸ Non è del tutto errato, in effetti, vedere nel “polo mentale” di Whitehead la “psichicità” che Lupasco riconosce energeticamente allo stato T; ciò nonostante le due nozioni non sono sostituibili, dato il diverso impianto interpretativo di riferimento. In entrambi i casi non bisogna giungere frettolosamente a definire queste teorie come *panpsichiche*; l'auto-coscienza umana sarebbe infatti un grado di organizzazione e complessità elevato dello stato T o della “mentalità”: “Mental activity is one of the modes of feeling belonging to all actual entities in some degree, but only amounting to conscious intellectuality in some actual entities” (*Ivi*, p. 56). Per quanto ci riguarda restringeremo la nozione di “mentalità” (Whitehead) o “psichicità” (Lupasco) a quella di “esperienza a-logica”, mantenendola quindi ancor più separata dall'idea di “coscienza intellettuale”, “auto-coscienza riflessa” o “coscienza della coscienza” – proprietà riflessive della coscienza umana raggiunte per complessificazione sistemica. Certamente questo vuol dire che la coscienza riflessa e l'auto-determinazione intellettuale altro non sarebbero che proprietà individuali “aggiunte” ad una sorta di *coscienza d'essere* più primordiale. L'esperienza d'essere in questione sarebbe la fonte interna, l'immanenza contraddittoriale originaria da cui scaturirebbe l'auto-coscienza intellettuale (o “coscienza della coscienza”); essa si manterrebbe così nel fondo della coscienza umana come condizione logico-energetica della sua apparizione. Per sottrarci ancor più esplicitamente alla critica di panpsichismo, riconosciamo questa esperienzialità a-logica (con possibile differente profondità ontonomica) solo alle individualità durevoli contraddittoriali, mentre sarà per le altre entità una partecipazione occasionale ad un fenomeno esperienziale ad esse apparentemente estrinseco – partecipazione resa possibile dal passaggio in T di un divenire di trasformazione ad esse applicato (in questo senso “apparentemente estrinseco”, giacché lo stato T è quantunque esperito come immanenza interna del divenire logico).

³⁹ (*Ivi*, pp. 45, 108); cfr. D. R. Griffin, *Whitehead's radically different postmodern philosophy...*, *op. cit.*, pp. 60-61. “Tutte le occasioni di esperienza hanno, almeno, il germe della attività mentale, infatti ‘mentale’ dice semplicemente la capacità di auto-determinazione: «Il polo mentale introduce il soggetto come determinante la sua propria concrenza»” (J. B. Cobb Jr. e D. R. Griffin, *Teologia del processo*, *op. cit.*, p. 75). “The event's freedom... is

LA LOGOMITICA MUSICALE E L'ESPERIENZA DELL'ESSERE

causalità libera e creativa che Lupasco ascrive allo stato T e che bisogna particolarmente riconoscere, a gradi differenti, ad ogni forma d'esistenza individuale contraddittoriale (con il termine *individualità contraddittoriale* indicheremo così tutte quelle individualità capaci d'auto-determinazione creativa), ma non appartenente tuttavia ad ogni tipo d'entità come appare nell'impianto filosofico di Whitehead. Questo tipo "primordiale" di *libertà incondizionata d'auto-determinazione* è ritrovabile non solo nell'auto-coscienza umana (ove raggiunge certo un grado elevato e complesso) ma anche ipotizzabile nella vita biologica più elementare (certamente rilevante per possibili fenomeni d'emergenza ed auto-produzione vivente), nonché in maniera più semplice, ma alquanto paradigmatica, nel comportamento quantistico. Questa visione delle cose – è bene sottolinearlo – non rivendica di principio proprietà quantistiche al mondo biologico e alla coscienza, ma difende l'idea di una particolare *logica dell'energia* che, ammettendo in essa la possibilità del Terzo incluso, vede nelle proprietà quantistiche un'esemplificazione possibile di tale libertà a-logica d'auto-determinazione immanente alla contraddittorialità. Ciò che accomuna l'elettrone, la cellula e la mente umana non è, dunque, solo il fatto di costituirsi in individualità e unità d'esperienza, ma anche il fatto di aprirsi a un grado di libertà creativa d'auto-determinazione. La nozione di *individualità contraddittoriale* lega dunque l'idea d'individualità durevole a quella di esperienza a-logica, riconoscendo l'esistenza di una teleologia particolare guidante il divenire d'esistenziazione, una teleologia a-logico/esperienziale che potremmo definire col termine *teleontonomia*.

Una pietra, per esempio, non possiede stituto di "individualità", giacché essa non solo non ha un'esperienza come "intero" differente dalle sue parti (anche se indubbiamente composta come ogni esistente d'atomi e particelle subatomiche individuali), ma anche perché essa è incapace d'auto-determinarsi liberamente secondo una "esperienzialità soggettiva": il divenire inorganico macroscopico si configura infatti come un dinamismo di semplice aggregazione e sequenzialità omogeneo-meccanica incapace d'auto-produzione individualizzante e libertà a-logica⁴⁰.

exercised between its reception of efficient causation from the past and its exertion of efficient causation on the future. In Whitehead's words, each «occasion arises as an effect facing its past and ends as a cause facing its future. In between there lies the teleology of the universe» (*Adventures of Ideas*, 1933)" (D. R. Griffin, *Whitehead's radically different postmodern philosophy...*, op. cit., p. 63).

⁴⁰ Il "polo mentale" o la "psichicità" (al senso lupaschiano) non è però del tutto assente da un oggetto inorganico come, ma è da considerarsi in ogni caso come una proprietà occasionale ed estrinseca. In effetti, se vediamo bene nel leggere nella "mentalità" di Whitehead lo stato T, bisognerebbe chiedersi a ragione se in un oggetto inanimato non vi sia anche solo un bagliore di mentalità quando, per esempio, subisce un *cambiamento di stato* (ossia quando nell'oggetto inanimato una potenzialità si fa attualità passando momentaneamente per T). Questo spiega perché gli oggetti inanimati possano assumere il ruolo di "supporto" di esperienze ontologiche. La mentalità che un ente può acquisire o riflettere – per il fatto di veicolare una funzione sacra, simbolica, artistica, meditativa o simile – dipende in effetti dall'individualità umana che prenda quel determinato esistente tonale (che sia un luogo, un oggetto, un suono, una parola, una raffigurazione o altro) nel concretizzare della propria unità d'esperienza ontologica, là ove avviene una ibridazione tra essere ed esistenza. Un caso particolare di questa possibilità di "riverbero ontologico", da parte di un esistente non-individuale nel partecipare ad un'occasione umana d'esperienza ontologica, è quel particolare fenomeno denominato da C. G. Jung col termine "sincronicità". Senza poter qui entrare nel dettaglio di queste "coincidenze significative" (per cui rimandiamo al saggio di Jung: *La sincronicità come principio di nessi acausali* [1952] per esempio in *La dinamica dell'inconscio – Vol. 8*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002) ci basti notare che molte di queste esperienze scaturiscono da un evento inaspettato, dalla percezione di un determinato *cambiamento di stato* in un esistente logico che acquisisce un significato o un valore d'auto-determinazione per il soggetto percipiente. Il cambiamento di stato è in effetti una trasformazione logico-energetica che passa necessariamente per lo stato T – motivo per il quale l'esistente inanimato

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Se la causalità maggioritaria del divenire inorganico è quella di un divenire deterministico d'omogenesi, e quella che contraddistingue maggioritariamente il divenire organico sembra invece essere una eterogenesi indeterministica (così come implicito nell'idea evoluzionistica darwiniana), la presenza di un divenire contraddittoriale – a cui ascriviamo il concetto di individualità – contribuisce invero a sfumare queste affermazioni. Vogliamo qui definitivamente sottolineare la differenza tra il nostro impianto interpretativo e quello invece propugnato originariamente da Lupasco: a differenza del nostro filosofo, non consideriamo il divenire biologico formalizzabile secondo una dialettica di pura eterogenesi, ma quanto secondo un'eterogenesi ascrivibile a una contraddittorialità al contempo teleologica e d'originazione, una ricerca d'equilibrio in connubio strutturante col divenire entropico d'omogeneità termodinamica. Se la maggior parte delle variazioni biologiche filogenetiche sembra dover essere riferita ad una casualità indeterministica d'eterogenesi “selezionata competitivamente” per la sua efficacia nel garantire la sopravvivenza dell'organismo nell'ambiente (*darwinismo*), la riduzione del divenire biologico a questo meccanismo non può certo spiegare l'apparizione della vita da substrati inorganici, rendere conto dell'assoluta improbabilità di tale apparizione, delle grandi differenze di complessità tra i vari gradini dell'evoluzione, di quelle specializzazioni organiche permesse da accidenti divenuti rilevanti (*frozen accidents*), come di alcune funzioni comportamentali superiori ego-decentrate (etiche e morali). Non solo la possibilità dell'emergenza biologica sarebbe invece già inscritta “logicamente” nelle proprietà quantistiche della materia-energia, ma le fasi più importanti d'emersione di complessità che condurrebbero alla vita sarebbero in effetti interpretabili come dei divenire sistematizzanti di tipo contraddittoriale⁴¹. Questo quadro ci conferma la necessità di indagare il ruolo a-logico dell'Essere (o, più precisamente, dell'esperienza dell'Essere) nei processi che conducono alla vita e di là all'auto-coscienza umana. La questione sarà, in effetti, quella di chiarire il possibile operato di una teleologia ontologica – una teleologia a-logica ed esperienziale priva di causalità logica e/o finalità formale. Il concetto di *teleontonomia* è la conseguenza di una particolare concezione metafisica sulla quale possono convergere dottrine tradizionali (procedenti da orizzonti culturali differenti) e il “nuovo criticismo metafisico” inaugurabile dalla logica di Lupasco. Prendere in considerazione questa possibilità significa avanzare l'idea di un'armonia esperienziale appartenente all'ordine dell'Essere, ovvero di un particolare auto-ordinamento ontologico primordiale previo all'esistenza e all'esistenziazione. Vediamo in che modo le varie tradizioni religiose possono aiutarci a definire questo concetto.

può momentaneamente offrirsi quale “supporto” di un'ingressione dell'Essere. Questo tipo di esperienze sono ricorrenti e formanti un importante strumento di adeguamento ontologico alla realtà non solo nelle “personalità mistiche”, ma anche nell'individuo in processo d'individuazione psichica. Un versetto coranico sembra particolarmente adeguato a riguardo: “Mostreremo loro i Nostri Segni sugli orizzonti del mondo e nelle loro anime, finché sia chiaro per loro che esso è il Vero (*al-Haqq*)” (XLI, 53). Il tema sarà approfondito nel capitolo III.1.4.

⁴¹ Ci riferiamo per esempio ai processi dissipativi che producono forme d'auto-organizzazione inorganica e dinamiche auto-organizzative organiche; entrambe le forme d'auto-organizzazione procedono infatti da un bilanciamento tensoriale tra processi opposti e/o complementari. Avremo modo di argomentare in seguito questa tesi (III.1.8) con più precisione e con esempi concreti tratti da quella che può essere definita una teoria dinamica della complessità emergente (cfr. Terrence W. Deacon, *Incomplete Nature. How Mind Emerged from Matter*, W. W. Norton & Company, New York, 2012).

1.2. TIMBRICITÀ FONDATIVA E SEPARAZIONE PRINCIPIALE ESSERE-ESISTENZA

All'inizio era il Timbro del Silenzio tonale: un'esperienza in sé, sopra-logica, dell'Essere; un ordinamento armonico interno all'ordine (*nomos*) stesso dell'*on*, un'*armonicità* ontonomica pronta a darsi come evento esperienziale in una uni-molteplicità timbrica⁴². Tale ordinamento timbrico, facente tutt'uno con l'Unità Sopra-logica dell'Essere, è pluralisticamente predicabile solo a partire dal momento in cui è messa in esistenza la tonalità del mondo, analogamente alle differenti specificità timbriche di voci e strumenti predicabili solo a seguito di una concreta tonalizzazione vocale o strumentale. Cercheremo di chiarire questa transizione principale.

A seconda della tradizione religiosa o filosofica che prendiamo come riferimento di partenza, il Principio o Fondamento Ontonomico è presentato secondo caratteristiche che determinano visioni apparentemente inconciliabili. Ciò nonostante, esiste una “via ermeneutica” che permette di prospettare un *nucleo* di comprensione *esperienziale* condiviso o condivisibile, posteriormente declinabile in tale eterogeneità. Se intraprendiamo questo cammino a partire dall'orizzonte a noi più prossimo, quello di un principio Unico Creatore, più o meno trascendente e più o meno personale, che potremmo parimenti chiamare Dio o Essere, sorge per prima cosa una domanda, al contempo la più difficile e la più ingenua, la domanda del *senso*: perché mai l'Essere donerebbe avvio all'esistenza? Qual'è il rapporto tra l'Essere e l'esistere, quale il significato di tale relazione?

“L'Uno desiderava essere conosciuto, per questo creò il mondo”, recita un famoso detto sufi⁴³; solo uscendo da sé e dalla propria solitudine poteva anelare a un secondo, affermano le scritture upanishadiche⁴⁴. Avvenne una sorta di auto-sacrificio o di immolazione creatrice, dicono gli antichi testi vedici, ma non v'era nessuno al quale offrire il sacrificio: l'Essere doveva essere al tempo stesso colui che sacrifica, colui che è sacrificato, il destinatario del sacrificio e il risultato stesso del sacrificio⁴⁵. “Prima” ancora di dare inizio all'esistenza, l'Essere opererebbe così il proprio

⁴² Usiamo e torneremo ad usare il termine “armonicità” (preferendolo sovente ad “armonia”) per il fatto di suggerire maggiormente l'idea dell'esperienza a-logica di un ordine armonico, piuttosto che quella di un equilibrio armonico strutturalmente definibile e analizzabile.

⁴³ Si tratta invero del seguente *hādīth qudsī* (parola divina non appartenente al canone coranico): “Ero un tesoro nascosto e amai essere conosciuto, allora creai il mondo al fine d'essere conosciuto” (citato da Paolo Urizzi in *Kalābādihī, Il Sufismo nelle parole degli antichi*, Officina di Studi Medievali, Palermo, 2002, pp. 202 e 251; riportato da: Ibn ‘Arabī, *Al-futūhāt al-makkiya* [Il Cairo, 1329 h, p. 399]; Al-'Aghlūnī, *Kashf al-hafā'*, [Beirut, 1988, II, p. 132]; Al-Suyūṭī, *Al-durar al-muntatira fī-l-ahādīth al-mushtahira*, [Beirut, 1995, p. 227]; Fakhr ad-Dīn Ar-Rāzī, *Mafātīh al-ghayb aw tafsīr al-kabīr*, [Beirut, 1990, XXVIII, p. 200]).

⁴⁴ Cfr. il mito induista di Prajāpati (R. Panikkar, *Mite, Simbol i Culte, op. cit.*, pp. 137-143); per quanto riguarda la “solitudine” e “l'anelo a un secondo” (*Brhadāranyaka-upanishad* I,4,2).

⁴⁵ “El Déu de l'hinduisme no disposava de matèria originària per crear l'univers. No tenia cap altra alternativa que sacrificar-se a si mateix; el desmembrament de Prajāpati és el sacrifici primordial mitjançant el qual tota cosa ha estat fet. Aleshores la creació és un sacrifici [cfr. *Rg-veda* X,90], un donar-se [cfr. el sànscrit *sva-dha* en el seu sentit específic sacrificial], una immolació creadora. Però no hi ha ningú a qui oferir el sacrifici, i ningú disposat a rebre'l: ha de ser al mateix temps summe sacerdot [cfr. *Aitareya-brāhmaṇa* a VII,8,2; XXXIV,1,1; *Taittirīya-brāhmaṇa* II,1,2,1 i s.; *Śatapatha-brāhmaṇa* II,2,4,6; etc.], sacrifici (víctima) [cfr. *Taittirīya-brāhmaṇa* VII,2,1], destinatari de sacrifici [cfr. *Śatapatha-brāhmaṇa* X,2,2,1] i fins i tot resultat del sacrifici mateix [cfr. *Rg-veda* X,90; *Śatapatha-brāhmaṇa* XI,1,8,5]. Ell se subdivideix a si mateix en tantes parts com calen per completar la creació” (R. Panikkar, *Mite, Simbol i Culte, op. cit.*, p. 141). Allo stesso modo un passaggio biblico recita (*Pr* 16, 4): “Dio ha fatto tutte le cose per (attraverso) se stesso”. “Si decideix sacrificar-se a si mateix no és per algú (que no existeix) ni per alguna cosa fora d'ell – que tampoc

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

smembramento ontologico (cfr. lo *smembramento* di Prajāpati): una sorta di divisione / moltiplicazione di Sé⁴⁶ in cui ogni “parte” è un'esperienza o gusto di Sé che dà a Se stesso – ognuna un *essente*, un'esperienza individuale d'essere. Solo in questo modo l'Essere può anelare ad essere conosciuto, giacché solo essendo è possibile sperimentare e conoscere l'Essere: l'esperienza o la conoscenza dell'Essere (genitivo oggettivo) è necessariamente la conoscenza e l'esperienza dell'Essere (genitivo soggettivo)⁴⁷.

Eppure questo non bastava perché l'Essere potesse conoscersi od essere conosciuto: era necessario, al contempo, che uscisse da sé o si ritraesse in sé, che si rendesse altro rispetto a se stesso, in modo che ci fosse “qualcosa” che potesse farsi sede di una tale esperienza individualmente diffratta. L'Essere non è qui un'idea in sé, un *logos* che esce da sé per creare, come per Hegel, la natura. La logica, il pensiero e il noumenico sono, secondo l'ottica che qui cerchiamo di esplicitare, prodotti secondari dipendenti da un'esistenza già posta del mondo, ovvero posteriori ad un'Esperienza d'Essere dell'Origine non circoscrivibile dal *nous*, un evento in cui l'Essere sacrifica la propria autonomia perfetta e intemporale per rendere possibile un *avvenire esistente*, un divenire di *esistenza*. Si tratta di una sorta di separazione o disgiunzione in seno all'Essere, un atto in cui l'Essere “muore a se stesso” per produrre *principalmente* l'esistenza logica e il suo divenire⁴⁸. Non poteva essere diversamente: il Timbro del Silenzio ignorava il gusto tonale di

no pot existir” (*ivi*, p. 142).

⁴⁶ *Śatapatha-brāhmaṇa* VI,1,1,8.

⁴⁷ A questa pluralità timbrica, intesa come una pluralità di pure esperienze d'Essere (essenti), fa eco anche l'antica filosofia indiana Sāṃkhya e la sua nozione di pluralità dei *puruṣa* – pluralità monadica che dev'essere compresa, secondo Louis Gardet, come una pluralità di “atti d'essere”: “c'est bien précisément que celles-ci ne sont qu'actes d'être que leur pluralité ne se peut sauvegarder qu'aux prix de leur incommunicabilité [conceptuelle]” (*Etudes de Philosophie et de Mystique comparées*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1972, p. 158). Se *puruṣa* significa effettivamente “persona”, e se tale termine è applicato dai Veda anche a Prajāpati, è perché tra la Persona suprema e le Persone “individuali” (essenti) intercorre quella che il monoteismo giudeo-cristiano chiamerebbe una “somiglianza” (secondo la nozione di creazione dell'uomo “a immagine e somiglianza di Dio” – Gn 1; 26,27) – somiglianza che però dev'essere spogliata di qualsiasi attributo formale e concettuale (vedasi la lettura che ne diamo in III.1.14): la continuità tra Dio e gli essenti (che gli uomini stessi incarnano) è da trovarsi unicamente nella nozione d'atto / esperienza d'essere, ove ognuna di queste esperienze è però indifferenziabile dalle altre, ciascuna totalità esperienziale d'essere. “La multicités des actes d'être, la pluralité infinie des *puruṣa*, n'empêche que concordent la description même du sāṅkien et du *brahman* védāntin. C'est qu'il ne s'agit pas, là, d'une pluralité de natures; et le final esseulement yogui n'est point la dérisoire solitude privative d'un être enfermé en ses limites. Il est la solitude comblée d'un « tout »” (*ivi*, p. 168). La stessa creazione degli esseri umani è, quindi, *in primis*, e secondo quest'ottica, procedente da un ordinamento ontologico d'individualità, una pluralizzazione timbrico-esperienziale dell'Essere. E' secondo questa prospettiva che si potrebbe interpretare con rinnovata comprensione l'incontro primordiale (cantato in Corano VII, 172-173) tra le individualità umane e Dio – “patto pre-eterno” (*mīthāq*) ove gli esseri riconoscono l'Essere come proprio unico Signore, presumibilmente come Datore ontologico della “natura innata” (*fiṭra*) dell'uomo. La *fiṭra* dell'individualità è della natura stessa di Dio in quanto *al-Fāṭir* (Creatore della “principalità onto-logica” - vedi più sotto), ovvero una natura ontologica procedente da ontonomia, così come afferma esplicitamente il versetto che segue: “Erigi il tuo volto alla vocazione spirituale veridica, conformemente alla natura innata di Dio (*fiṭrat Allāh*) secondo la quale Egli ha naturato (*faṭara*) le genti” (XXX, 30) (torneremo sull'argomento a più riprese).

⁴⁸ “Ara una meitat de Prajāpati era mortal, mentre que l'altra parte era immortal” (*Śatapatha-brāhmaṇa* X,1,3,2; citato in R. Panikkar, *Mite, Símbol i Culte*, op. cit., p. 144). Anche il Qabbalismo di Isaac Luria fa dipendere il processo della creazione da una simile ritrazione o contrazione primordiale (*zimzum*) del Nulla Infinito (*Ein-sof*) di Dio: “Le point de de depart de cette thèse est l'idée que l'essence véritable de *Ein-Sof* ne laisse aucun espace pour la création, car il n'est pas possible d'imaginer un domaine qui en soit déjà Dieu, puisqu'il constituerait une limitation de Son Infinité (...). Par conséquent, un acte de création n'est possible que par «le retrait de Dieu en Lui-même», c'est-à-dire par un acte de *zimzum*, par lequel Il se contracte Lui-même et ainsi permet à quelque chose qui n'est pas *Ein-Sof* d'exister. Une

esperirsi; diede così vita a un battito, a una pulsazione ritmica auto-concrescente, per farsi occasione d'esperienza tonalmente soddisfabile.

Nella *Genesi* biblica come nella cosmogenesi coranica, Dio è Creatore in quanto “Separatore” del cielo e della terra – si tratta di una nozione di “creazione” simbolicamente leggibile come un atto di valorizzazione normativa di un'*armonicità ontologica* di fronte al *palesamento logico dell'esistenza*⁴⁹. A partire da questo momento primordiale di separazione principale, l'Essere si darebbe come *esperienza essente nell'esistente* – evento di giunzione tra ontologia celeste ed esistenza logica che dona avvio ad una dinamica da cui discende creativamente, e per persuasione esperienziale, la concrezione discontinua del mondo, l'*esistenziazione*⁵⁰. Questo processo di esistenziazione non si muove verso alcuna sintesi suprema d'essere ed esistenza, al contrario, è una contraddizione finale ed originaria, una contraddizione / separazione sorgente che muove verso una sempre più accresciuta capacità di ospitare un'occasione d'esperienza debordante dell'Essere: non è un divenire finitamente teso verso un fine, ma non è neppure un divenire indefinito, si tratta piuttosto di un divenire transfinito (una soddisfazione potenzialmente rinnovabile ma non necessariamente infinita).

certaine partie de la divinité se retire et laisse place, pour ainsi dire, au processus créateur afin d'entrer en jeu” (Gershom Scholem, *La Kabbale. Une introduction. Origines, thèmes et biographies*, Gallimard, Paris, 1998, p. 221).

⁴⁹ “In principio Dio creò il cielo e la terra (...) e separò la luce dalle tenebre (...) e separò le acque, che sono sotto il firmamento, dalle acque che sono sopra il firmamento”(Gn 1: 1-8). “Di: «O Dio! Creatore/Separatore (*al-Fâṭir*) dei cieli e della terra, Conoscitore dell'Invisibile (*al-ghaib*) e del Palese (*al-shahâda*) »” (Corano, XXXIX, 46). Ritroviamo l'appellativo coranico (di Dio) *al-Fâṭir* (“Colui che separa o crea [separando]”) anche in VI,14; XII,101; XIV,10; XXXV,1; XXXIX,46. F.Ṭ.R è una radice semitica la cui attestazione più antica rimonta ai testi geroglifici, nei quali designa la fenditura / apertura delle finestre del cielo da cui gli dei osservano questo mondo (Geneviève Gobillot in *Dictionnaire du Coran*, Ed. Robert Laffont, Paris, 2007, p. 593 [alla voce “Nature innée”]); il senso di “creare” di tale radice sembra apparire la prima volta in una traduzione del V sec. dei Vangeli in etiopico classico (*ge'ez*), nell'espressione “Creatore dei cieli e della terra” (cfr. *ibidem*). L'idea della separazione del Cielo e della Terra è un tema anche della mitologia sumerica. Si tratta chiaramente di una divisione o separazione di tipo *principiale*. Il divenire concreto dell'esistenza, infatti, segue solo a partire da un'ulteriore e differente risonanza, quella temporale del Verbo o Suono primordiale (il *Yahî* [ebr.] o *Fiat* biblico, il *Kun* coranico). La Parola esistenziatrice del mondo (cfr. *Gv* 1) può in effetti essere considerata un evento principalmente successivo alla creazione / separazione del cielo e della terra, così come appare anche nel relato di *Genesi*: “In principio Dio creò il cielo e la terra. La terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque. [poi] Dio disse: «Sia la luce (*Fiat Lux*)!». E la luce fu” (Gn 1:1-3). L'*imperativo* divino creatore del mondo (il *fiat*) è nel Corano il celebre *kun*: “[Dio], Inventore (*Badî'*) dei Cieli e della terra, che quando ha decretato una cosa, le dice (*yaqûlu lahu*) «Sii!» (*Kun*) ed essa è” (II, 117). Come potrebbe Dio rivolgersi a una cosa (*yaqûlu lahu*) per esistenziarla se essa già non fosse (ontologicamente) prima, ovvero, già “essente”?

⁵⁰ Alla separazione principale segue un divenire di ricongiunzione creativa operata secondo risonanza ontologica, ovvero veicolata dall'esperienza ritmica e melodica dell'Essere; quest'ultima potrebbe essere simbolicamente identificabile allo “spirito di Dio che aleggia sulle acque” (Gn 1,2) – un'attività continuamente creatrice o esistenzialmente rinnovante permessa dal *barzakh* (barriera / istmo) – per usare un concetto di derivazione coranica – che separa/unisce i due mari (quello ontologico e quello logico) tesi a ricongiungersi transfinitamente (LV, 19-20) (cfr. III.1.15). Si tratta di quella medesima fase d'*integrazione* che troviamo nel mito di Prajâpati, quella rappresentata dal mito dell'incesto (cfr. R. Panikkar, *Mite, Simbol i Culte*, op. cit., p. 144 e succ.). Ritroviamo una simile “seconda fase” di ricongiunzione o restaurazione anche nella nozione lurianica di *tikkun* (cfr. G. Scholem, *La Kabbale...*, op. cit., pp. 235-241). Non si tratta, tuttavia, del ritorno hegeliano dello Spirito; sebbene l'impianto strutturale è chiaramente analogo, radicalmente differenti sono i presupposti di partenza: l'Essere è *esperienza a-logica*, non raggiungibile per razionale sintesi dialettica.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

La *contraddittorialità* è quella *tensorialità contraddittoria* che regola il rapporto tra ontonomia ed esistenza, che fonda l'immanenza a-logica del dispositivo logico-esistenziale e che, al contempo, apre l'esistenza alla possibilità di un movimento esistenziale per trans-ascendenza a-logica. Lo stato contraddittoriale è così sia l'Origine dei divenire logici come anche – in quanto dinamicamente e sistemicamente sviluppabile in maniera asintotica – la concausa della *diffrazione ontonomica*, o della pluralità delle predeterminazioni timbriche.

L'eterogeneità specifica di un'esperienza timbrica non è infatti che uno scorcio a-logico, procedente da una determinata complessità contraddittoriale individuale, sull'esperienza unitaria e sopra-logica dell'Essere: ogni essente gode del medesimo Cielo da una finestra differente, ma non ci sarebbe finestra senza quella parete (l'esistenza) su cui la finestra si staglia; e senza tale finestra non ci sarebbe neppure scorcio o esperienza dell'Essere, tutto sarebbe Cielo senza possibilità che l'Essere si conoscesse esperienzialmente in alcun modo.

E' solo a partire dalla *separazione contraddittoria* tra Cielo e terra (tra ontonomia ed esistenza logica) che si può parlare di smembramento timbrico: senza degli esistenti che svelino e incarnino *logico-energeticamente* l'esperienza dell'Essere, non ci sarebbe alcuna timbricità predicabile, come imprevedibile è il godimento di un timbro se non quando tonalmente eseguito⁵¹. La pluralizzazione timbrica o diffrazione ontonomica è quindi un evento di “creazione” indissolubilmente legato / implicato ad una “altra creazione”, quella che noi chiamiamo (per distinguerla) “esistenziazione”: l'apparizione dell'esistenza come processo in divenire di creativa tonalizzazione logica. Quest'ultima dipende dalla prima e la prima comporta la seconda, le due (esistenziazione e ordinamento ontonomico) sono le facce complementari di una medesima *creazione*. D'altra parte, però, non si tratta di una contrapposizione e di un isolamento escludente tra ontonomia ed esistenza, quanto invece di una separazione che mette in moto un processo di relazione creativa, un ricongiungimento continuamente aggiornabile a cui partecipano liberamente le individualità contraddittoriali.

Per quanto riguarda la difficile comprensione del rapporto tra Unità dell'Essere e pluri-ordinamento ontonomico, la metafora acustica si rivela un buon strumento interpretativo per avvicinare concettualmente l'idea contraddittoriale di una *identità plurale* – nozione invocata dalla contemporanea identità-unicità dell'Essere e dalla sua diffrazione armonica in un'eterogeneità timbrica: potremmo in effetti figurarci l'Essere come il Timbro che contiene la struttura armonica di tutti i possibili spettri armonici o timbri specifici⁵²; ciò nonostante, così facendo, cadremmo ancora nell'illusione di poter descrivere logicamente ciò che oltrepassa il logico e il descrivibile, perdendo inoltre di vista l'identità sopra-logica che fa d'ogni timbro specifico un *essente* identico all'Essere. Solo il punto di vista dell'*esperienzialità* permette di completare e rettificare la metafora acustica con uno squarcio di comprensione a-razionale: l'Unicità dell'Essere è da cercarsi nell'esperienza

⁵¹ V'è dunque una stretta relazione tra la separazione principale e l'assegnazione transtemporale di un'esperienza timbrica ad ogni individualità. Il fatto che l'appellativo divino *al-Fāṭir* (Creatore/Separatore) provenga dalla medesima radice di “natura ontonomica innata dell'essere umano” (*fiṭra*) – nozione coranica su cui torneremo –, conferma esplicitamente tale continuità ed interdipendenza tra l'assegnazione di una natura innata all'individualità e la creazione / separazione tra dimensione ontonomica ed esistenza logica.

⁵² L'equivalente acustico di un tale Timbro Integrabile sarebbe il *rumore bianco* (*white noise*).

dell'auto-godimento timbrico, ovvero nel vissuto di risonanza massimale d'ogni timbricità particolare, quell'esperienza di pienezza per la quale l'esistente risuona integralmente della sua essenzialità specifica (esperienza a-logica di *godimento di sé* indipendente dalla particolarità qualitativa presa dalla tonalizzazione). L'esperienza timbrica dell'Essere può darsi, però, solamente attraverso l'incarnazione tonale di un timbro specifico: ciò significa che, solo sposando l'eterogeneità e la tonalità, l'Essere può svelare la sua ricchezza inabbracciabile e, al contempo, la sua unità / unicità esperienziale.

La dimensione dell'ontonomia pluri-timbrica è certo quella più prossima all'ineffabilità del Mistero, parlarne significa già in parte tradirla: solo le locuzioni contraddittoriali ne sanno suggerire più fedelmente l'esperienza (cfr. III.1.4). Per questo è necessario tenere in conto e difendere che l'Uni-integralità dell'Essere non subisce alcuna snaturazione nella diffrazione ontomica; ripetiamolo: ogni essente, pur essendo l'esperienza ontomica fondativa di un'individualità esistenzialmente specifica, è sempre la medesima esperienza di un'armonicità ontica Unica⁵³. Questa esperienza timbrica si dona attraverso diversi timbri specifici, ma il “gusto di soddisfazione ontomica” non cambia: la piena sonanza del diapason è per questi un'esperienza totalizzante del proprio Essere quanto quella dello strumento più raffinato e complesso.

E' una concezione che, secondo una declinazione personalistica tipica delle polarizzazioni melodiche, troviamo espressa per esempio dal Corano nel cosiddetto giorno di *a lastu* (VII, 172-173) o patto pre-esistenziale (*mîthâq*). Si tratta di un momento primordiale che si colloca nella pre-esistenzialità, allorquando tutte le individualità umane procedenti da Adamo (gli essenti chiamati a testimoniare dell'Unità dell'Essere), di fronte alla richiesta del riconoscimento ontomico divino (“Non sono Io [*a lastu*] il vostro Signore?”) risposero coralmente: *bala* (“si lo attestiamo”) – coro di voci che nel suo complesso è la voce transtemporale del Testimone Unico, il Testimone Eterno (*Shâhid al-qidam*) che rende testimonianza di Se stesso attraverso tutti gli essenti⁵⁴. La progenie futura (*dhurriya*) tirata dai reni dell'Adamo Primordiale (cfr. III.1.14), chiamata a tale testimonianza risonante, sarebbe allora una *pre-determinazione ontomica* di essenti individuali, un ordinamento-pluralizzazione dell'Essere previa all'esistenza, una pre-esistenza reale cui statuto potrebbe essere assimilato e spiegato attraverso la nozione coranica di *taqdîr* (“predeterminazione normativa”).

La particolare interpretazione del termine *taqdîr* come “creazione (*khalq*) di un ordinamento ontomico”, merita d'essere pienamente esplicitata, dal momento che essa procede da quella “cosmo-ontologia implicita” (al testo coranico) che le dottrine della “unicità della testimonianza” (*waḥdat al-shuhûd*) e della “unicità dell'essere” (*waḥdat al-wujûd*) – a loro modo espressioni dell'unità timbrica dell'Essere – non fanno altro che sviluppare, a nostro avviso, elaborando una

⁵³ Se l'esperienza dell'Essere è il modo in cui l'Essere si dà a conoscere e si conosce a se stesso, oltre o al di là di questa esperienza nulla si può dire sull'Essere. L'Essere, come concetto, è una parola vuota usata per indicare il non-indicabile, l'aldilà del pensiero e dell'esperienza, quell'*Oltre* o quell'*Unico* che avremmo potuto chiamare pure Non-Essere, e che l'esistente conosce solamente come *esperienza non logica*.

⁵⁴ Esso è al contempo ciò che è testimoniato (*mashhûd*), il testimone (*shâhid*) e la testimonianza stessa (*shahâda*) (cfr. Louis Massignon, *Le “jour du covenant” (yawm al-mîthâq)* in *Oriens – Vol. XV*, Brill, 1962, pp. 86-92; [consultabile in linea a: <http://www.jstor.org/stable/1579840> ; consultato il 3/11/2009]).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

terminologia che diviene loro specifica. Questa esplicitazione è tanto più importante per il preciso ruolo che riconosceremo al Corano all'interno dell'economia rivelatrice dell'Essere-Melodia (ovvero dei monoteismi in genere – cfr. III.2.3). Per prima cosa è necessario sottolineare che tale lettura della creazione (*khalq*) come pre-determinazione timbrico-normativa (*taqdîr*), pur non essendo esplicitamente riconosciuta in questi termini dalla posizione più ufficiale del pensiero teologico (*'ilm al-kalâm*) tradizionale, non è da considerarsi in alcun modo un'innovazione (*bid'a*), giacché fondata sull'opinione autorevole di tra i più importanti teologi ed esegeti classici (come al-Ḥaramayn al-Juwaynî e Fakhr Ad-Dîn Ar-Râzî)⁵⁵, oltre che fundamentalmente in linea con la visione teologica più tradizionale (asha'rita) e scritturalmente ancorata al testo sacro di cui mostra l'intelligenza e la coerenza interna in maniera inusitata. E' nostra opinione che lo sviluppo teologico del pensiero islamico non abbia saputo riconoscere e sistematizzare questa cosmo-ontologia implicita al Corano, a causa del suo progressivo adeguamento alle categorie filosofiche dell'ellenismo, inadatte ad esprimere una metafisica a-logica esperienziale incommensurabile a un criticismo interpretativo fondato sulla *morphé*.

La legittima possibilità di intendere – in determinati passaggi coranici – il termine *khalq* (“creazione”) come “pre-determinazione normativa” (*taqdîr*) si poggia su un'esegesi semantica e ragionata del Corano avanzata principalmente (a nostra saputa) dai due teologi sopra citati. Il fondamentale versetto da cui procede tale interpretazione è LIX, 24: “Egli è Dio, il Creatore (*al-Khâliq*), il Produttore (*al-Bâri'*), il Foggiatore (*al-Muṣawwir*), Suoi sono i Nomi Bellissimi, e canta le Sue lodi tutto quel ch'è nei cieli e sulla terra, egli è il Potente Sapiente”. Come notano al-Juwaynî e Ar-Râzî, il primo appellativo (*al-Khâliq*) fa riferimento a *khalq* secondo il significato di “assegnazione di una norma per la quale una cosa è determinata di principio ad essere (*taqdîr*)”⁵⁶, e ciò a motivo della necessaria distinzione di *al-Khâliq* dal secondo appellativo divino (*al-Bâri'*) – termine anch'esso traducibile con “Creatore” ma facente invece riferimento alla “creazione materiale”, l'attività esistenziale o esistenza (*takwîn*) del *Amr* (“Comando”) esplicitata dall'Imperativo divino (*kun!* – “Sii!”)⁵⁷. Concepire, dunque, il termine “creazione” (*khalq*) come

⁵⁵ L'Imâm al-Ḥaramayn al-Juwaynî (1028-1085) fu il più importante teologo ash'arita del suo tempo e maestro del celebre teologo Al-Ghazâlî. Fakhr al-Dîn al-Râzî (1149-1209) fu medico, astronomo, fisico, teologo e commentarista del Corano tra i più rinomati e riconosciuti nella storia del pensiero islamico.

⁵⁶ “The sense of «al-Khâliq» is clear enough. One intends by «creation» the «making of something new» [*al-ikhhtirâ'*], and that meaning is most obvious. One might intend by it “determining it to be” [*al-taqdîr*]. For the reason the shoemaker is called *khâliq* [«maker»] because he patterns various pieces of the shoe one upon the other. The Commentators take God's saying “So blessed be God, the best of creators” [23:14] as meaning “Determiner” [*al-taqdîr*]. «Al-Bâri'» has the same sense as the Creator [*al-Khâliq*]; and «al-Muṣawwir» means the originator of forms” (Imâm al-Ḥaramayn al-Juwaynî, *A Guide to conclusive Proofs for the Principles of Belief [Kitâb al-irshâd ilâ qawâṭi' al-adilla fî uṣûl al-i'tiqâd]*, Garnet Publishing, 2010, p. 82). Si veda anche la similarità della prima parte dell'argomentazione di Ar-Râzî (*Traité sur les Noms Divins [Lawâmi' al-Bayyinât fî al-Asmâ' wa al-Ṣifât]*, [traduite par M. Gloton], Albouraq, Paris, 2000, pp. 363-365).

⁵⁷ “Le commandement (*Amr*) est la parole: sois (*kun*) de sorte qu'il est (*yakûn*)” (Ar-Râzî, *Ibidem*, p. 364). “Quando Egli vuole una cosa, l'ordine Suo (*Amr*) è dirle «Sii!» (*kun*), ed essa è” (Corano XXXVI, 82; cfr. II, 117; ecc.). Come potrebbe Dio rivolgersi a una cosa (*yaqûlu lahu* - “le dice”) per crearla se essa già non fosse (ontonomicamente) prima, ovvero, già “essente”? La distinzione tra *khalq* inteso come *taqdîr* (creazione-determinazione ontologica) e la creazione-esistenza operata dal *Amr* è ribadita, secondo il teologo persa, anche dall'accostamento espresso da Corano VII, 54: “La Creazione (*khalq*) e l'Ordine [d'esistenza] (*Amr*) non appartengono che a Lui”. Una

facente potenzialmente riferimento a due attività creatrici tra loro strettamente connesse ma anche differenziate, permette di riscoprire la coerenza di affermazioni coraniche apparentemente contraddittorie⁵⁸. Il legame tra creazione e *taqdîr* non solo è esplicitamente espresso dal Corano⁵⁹, ma non mancano neppure esempi di chi ha giustamente colto una distinzione tra “due creazioni” e l'assimibilità paradossale tra pre-determinazione normativa e ontonomia divina⁶⁰. Che la pre-determinazione ontonomico-normativa (*taqdîr*) sia da intendersi non tanto come un rigido decreto o una *disposizione tonale* degli eventi, ma piuttosto nei termini di un “valore potenziale” che guida creativamente e persuasivamente l'esistenziazione, è ben espresso dall'etimologia della radice Q.D.R come da alcuni versetti coranici⁶¹. La riforma teologica che prospetterebbe tale constatazione rappresenterebbe uno strumento endogeno prezioso per vivificare e ristrutturare “spiritualmente” la stessa interpretazione legalista della *shari'a* (la legge islamica), in particolar modo in sinergia con quella teoria conosciuta col nome di “finalità ultime della shari'a” (*maqâsid al-shari'a*).

precisazione è però qui d'uopo: Ar-Râzî utilizza il termine *ijâd* per rendere “esistenziazione”, noi preferiamo *takwîn* (“far essere / esistere” – masdar di II forma del verbo *kâna*) sia perché direttamente relazionata all'imperativo *kun* (medesima radice), sia perché *ijâd*, procedendo dalla radice W.J.D, fa piuttosto riferimento all'essere (*wujûd*) e all'esperienza dell'essere (*wajd*) – quest'ultimo termine, letteralmente, “incontro con l'Essere” (normalmente tradotto con “estasi”) – sottigliezza che non poteva essere valorizzata dall'autore in quanto la differenziazione tra Essere ed esistenza non è presente nella riflessione teologica islamica.

⁵⁸ Apparente contraddizione che intercorre per esempio tra il versetto XXX, 30 (“Nessun cambiamento risente la creazione [*khalq*] di Dio”) e numerosi altri che indicano invece il rinnovamento della creazione: “Egli aggiunge alla creazione (*khalq*) ciò ch'ei vuole, in verità Dio è su tutte le cose Determinante (*qadîr*) [termine procedente dalla medesima radice di *taqdîr*]” (XXXV, 1); “Ogni giorno Egli lavora ad opera nuova” (LV, 29); “[Egli] sta creando (*yakhluqu*) ancora cose che voi non sapete” (XVI, 8). La contraddizione viene meno quando si consideri il versetto XXX, 30 facente riferimento alla creazione-determinazione ontonomica (*taqdîr*), mentre gli altri all'esistenziazione (*takwîn*) – rinnovamento continuo permesso, proprio come indica XXXV (v.1), dal carattere divino di “Determinatore ontonomico” (agg. *Qadîr*; in forma sostantivata: *al-Muqaddir* o *al-Muqtadir*) (si veda a proposito anche il prossimo capitolo).

⁵⁹ “[E] Lui] che ogni cosa ha creato (*khalâqa*) e determinato (*qaddara*) attraverso una pre-determinazione normativa (*taqdîran*)” (XXV, 2).

⁶⁰ Il noto sufi e leader dell'auto-determinazione algerina ‘Abd al-Qâdir (1808-1883) scrisse a riguardo: “La création peut être une détermination dépouillée [des caractères sensibles] (*taqdîran mujarradan*), demeurant en la personne (*fi al-nafs*) de son Créateur; ou elle peut être existenciée à travers les instruments de la perception sensible, auquel cas on aura affaire à une création après une première création” (*Le livre des haltes*, Alif Éd., Lyon, 1966, p. 290).

⁶¹ *Qadara* = avere la capacità, il potere di; *qadr* = valore; *qaddara* (II forma di cui *taqdîr* è il masdar d'azione) = dotare di potere, dare valore, rendere capace; *qudra* = potenzialità, possibilità, potenziale. Si tratta di un orizzonte semantico a cui potremmo aggiungere anche l'idea di “significato virtuale o implicato” espressa dal termine *taqdîr* secondo Edward William Lane (*Arabic-English Lexicon*, Willams & Norgate, London, 1863). Si consideri anche il seguente versetto per comprendere il carattere persuasivo della predeterminazione: “Glorifica il Nome del tuo Signore, l'Altissimo, che creò (*khalâqa*) e proporzionò (*fasawwâ*), che diede valore (*qaddara*) e guidò di conseguenza (*fa-hadâ*)” (LXXXVII, 1-3). Si noti la relazione tra la determinazione normativa (resa verbalmente da *qaddara*) e la “guida” o “persuasione” divina (resa dal verbo *hadâ*). Il proporzionamento qui espresso da *fasawwâ* può fa riferimento all'ordinamento armonico-ontonomico, come parallelamente in II, 29 (“proporzionò [il Cielo] in sette cieli”). A queste constatazioni bisogna ricordare che i termini *qadar* e *taqdîr* sono spesso e generalmente tradotti con la parola “destino”; se manteniamo questa traduzione, si tratterebbe, dunque, non tanto di una destino tonalmente scritto ed ineluttabile (*maktub*), ma quanto di uno stato esperienziale di compimento, così come ben esprime Muhammad Iqbâl: “la destinée d'une chose n'est donc pas un sort implacable agissant de l'extérieur comme un maître imposant sa tâche; c'est ce qu'une chose peut atteindre intérieurement, les possibilités réalisables cachées dans les profondeurs de sa nature, et qui s'actualisent dans la succession temporelle sans qu'aucune contrainte extérieure soit ressentie” (*Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, Éd. du Rocher/ Éd. Unesco, Monaco, 1996, p. 51).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Se partissimo da una cosmovisione impersonalista e a tendenza immanentista, potremmo parimenti risalire all'idea di un'armonia interna al mondo, a una sorta di “auto-ordinamento” (*self-ordering*) dell'universo⁶² – inteso come un equilibrio armonico di leggi ontologiche – a cui la realtà dell'esistenza si conformerebbe (cfr. la nozione di *Dharma* e di *Dao*), benché certo il buddhismo e il taoismo ci ricordino che tale armonia interna alla realtà è di per se stessa vuota d'ogni contenuto tonale⁶³. “L'armonia invisibile è più poderosa della visibile” diceva Eraclito (frammento 54).

Tale ordinamento ontologico appartiene certo ad una *primordialità precosmica* o *a-storica* (M. Eliade) riscontrabile, più o meno esplicitamente, in numerosi miti cosmogonici; si tratta di una primordialità, secondo J. S. Croatto, “pre-creazionale”, ossia da differenziarsi, come indica lo stesso Eliade, dalla primordialità cosmogonica che avvia la storia (sacra)⁶⁴. Anche Whitehead parla, come accennato, di una pluralità di “oggetti eterni” costituenti la natura primordiale di Dio e “non da Lui creati”⁶⁵: una sorta di *auto-valutazione* o *auto-determinazione* in pure potenze ontiche da cui discenderebbe l'esistenza logica e il suo continuo rinnovamento⁶⁶. L'idea di una “creazione continua”, a cui dà adito la lettura Whiteheadiana, è un tipo di interpretazione cosmogonica riscontrabile anche in alcune esegesi dei testi sacri monoteistici (Antico Testamento e Corano)⁶⁷: laddove Whitehead parla di una “valutazione primordiale di puri potenziali”⁶⁸, il testo coranico, come visto, parla similmente di una *pre-determinazione normativa* (*taqdîr*) che renderebbe conto del carattere continuamente creativo di Dio (*al-Khallâq*)⁶⁹. Sebbene questa nozione di “pluralizzazione ontologica” sembrerebbe, a prima vista, richiamare l'idea di un'eterogeneità noumenico-formale riscontrabile in dottrine metafisiche di stampo ellenistico, quali, per esempio, l'empireo platonico, le essenze aristoteliche o le gerarchie cosmiche neoplatoniche, invero, il

⁶² “The Eastern Asiatic concept of an impersonal order to which the world conforms. This order is the self-ordering of the world; it is not the world obeying an imposed rule. The concept expresses the extreme doctrine of immanence” (A. N. Whitehead, *Religion in the Making*, New American Library, New York, 1974, p. 66).

⁶³ Per esempio, in esplicito riferimento alla nozione di *dharma*: “Tutti i *dharma* sono caratterizzati dalla vacuità” (*Sūtra del cuore*; in E. Conze, *I libri buddhisti della Sapienza*, Roma, 1976, p. 76). Anche nel taoismo troviamo il concetto di “vuoto” / “non-esistente” (*wu*), ma parimenti l'idea di un “Grande vuoto” (*xu*) e un “vuoto determinato (o specifico a qualcosa)” (*mu*) strettamente interdipendenti – rapporto simile a quello tra “Grande Tao” e “Tao particolare” (Cfr. Giangiorgio Pasqualotto, *Estetica del vuoto. Arte e meditazione nelle culture d'Oriente*, Marsilio, Venezia, 2002, p. 6 [nota 2]).

⁶⁴ Mircea Eliade, *La Búsqueda*, Ed. Cairòs, Barcelona, 2008, pp. 120-121. José S. Croatto, *Experiencia de lo sagrado. Estudio de fenomenología de la religión*, Ed. Verbo Divino, Madrid, 2002, pp. 210- 213. Questa primordialità pre-creazionale è spesso figurata con il simbolismo delle acque primordiali e delle tenebre preformali – crogiolo di potenzialità e massima virtualità (come nel *nun* primordiale della cosmogonia egizia o nella *tiamat* babilonese).

⁶⁵ “...the primordial nature of God. He does not create eternal objects; for his nature requires them in the same degree that they require him” (*Process and Reality*, *op. cit.*, p. 257).

⁶⁶ “The process of becoming... is constituted by the influx of eternal objects into a novel determinateness of feeling which absorbs the actual world into a novel actuality. (...) In this process the creativity, universal throughout actuality, is characterized by the datum from the past; and it meets this dead datum... by the vivifying novelty of subjective form selected from the multiplicity of pure potentiality. In the process, the old meets the new, and this meeting constitutes the satisfaction of an immediate particular individual” (*Ivi*, pp. 45 e 164).

⁶⁷ Per quanto riguarda l'islam si veda, per esempio, Toshihiko Izutsu, *Unicité de l'existence et création perpétuelle*, Les Deux Océans Paris, 1980.

⁶⁸ *Process and Reality*, *op. cit.*, p. 40.

⁶⁹ Corano XV, 86 e XXXVI, 81 (cfr. Fakhr ad-Dîn Ar-Râzî, *Traité sur les Noms Divins*, *op. cit.*, p. 363; Daniel Gimaret, *Les noms divins en Islam*, Ed. du Cerf, Paris, 1988, pp. 283-284).

concetto di *pre-determinazione timbrica transtemporale*⁷⁰, si discosta dalla maggior parte di tali metafisiche su un punto importante: la pluralità timbrica è una *pluralità a-logica*, una pluri-unità puramente *esperienziale* (ossia non predicabile attraverso categorie procedenti dal pensiero logico quali le nozioni di forma, idea, intelligibilità; in altre parole, priva di qualsiasi relazione col noumenico o il noetico) più primordiale, quindi, di qualsiasi “predicazione” intellettuale che se ne possa fare. Si tratta di una puntualizzazione che potrebbe rinnovare radicalmente le interpretazioni idealistiche che da un'intuizione simile sono spesso discese (tra cui una delle più recente è quella di creazionismo come *disegno intelligente*). In effetti, anche le formulazioni più avvedute finiscono per ricadere nella “tentazione idealista” che l'atto della concettualizzazione porta inevitabilmente con sé nel veicolare il suo retroterra ellenico⁷¹. L'idea di una *pre-determinazione timbrica uni-esperienziale* ha invece il pregio di prospettare l'indicibilità logica di una pluralità di esperienze ontonomiche al contempo differenziate e contraddittorialmente medesime – giacché ogni timbro rappresenta una specifica e differente “declinazione gustativa” della medesima esperienza ontonomica d'Essere. Essa permette inoltre di concepire la formazione logica dell'esistenza come un prodotto di concrezione tonale, continuamente rinnovabile, di tale esperienza a-logica diffratta individualmente – rinnovamento onto-logico teso unicamente all'intensificazione timbrico-qualitativa del *gustare* e non alla realizzazione di qualcosa di formalmente o tonalmente pre-determinato.

Potremmo allora concepire l'*essere specifico* o *essente* di un esistente individuale come una particolare “declinazione timbrica” di un'unica esperienza di risonanza armonica o gusto ontonomici – esperienza d'Essere con la quale l'individualità contraddittoriale viene *transtemporalmente* all'esistenza. La specificità timbrica è da leggersi, più precisamente, come una determinata “profondità armonica” dell'esperienza sonante dell'Essere rispondente alla complessità contraddittoriale e grado d'individualità a cui si riferisce. Se vogliamo infatti essere coerenti con quanto detto anteriormente, solo all'entità individuale dovremmo riconoscere l'appellativo di *essente*, ovvero la possibilità di un'esperienza *timbrica* dell'Essere. Non ogni esistente “*e*” – se per “essere” intendiamo “esperire l'Essere”. La differenza che intercorre tra una semplice entità logica ed una entità individuale, è che quest'ultima, in virtù della sua contraddittorialità, può esperire tale timbricità fondativa, ovvero può avere esperienza d'essere essente, e, per questo, volgersi ad una novità d'auto-determinazione logica nel mondo che meglio ospiti compiutamente tale esperienza.

⁷⁰ Utilizziamo qui l'aggettivo “transtemporale” per sottolineare il carattere al contempo pre-storico della *valutazione pluri-timbrica* dell'Essere, oltre che inserito ontonomicamente in ogni presente; avremmo potuto dire anche *tempiterno* (secondo un neologismo forgiato da R. Panikkar). Tale ipotesi è la traduzione transculturale di un suggerimento metafisico alla base di numerose nozioni tradizionali. Avremmo potuto parlare, per esempio, di norma pre-eterna, anima, *svadharma* o di un *qadar* specifico a ogni cosa, ma tali nozioni non sono esattamente coincidenti, ciascuna derivante da un tipo differente di polarizzazione cosmovisionale o traducente un tipo particolare d'interpretazione di un'intuizione ancorata all'Essere.

⁷¹ Lo stesso Whitehead assimila (seppur non integralmente) l'idea di “oggetti eterni” alle forme astratte platoniche (cfr. *Process and Reality*, *op. cit.*, pp. 43-44), oppure utilizza, per riferirvisi, termini (quali “*conceptual valuation*” o “*forms of definiteness*”) che, sebbene accuratamente formulati all'interno di uno specifico impianto nozionistico e terminologico, peccano, a nostro avviso, di una ancor troppo stretta dipendenza da una eredità intellettuale centrata sul concetto astratto e la *morphé*, e dunque ostacolante, a nostro parere, la rivoluzione di paradigma in corso.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

L'esperienza timbrica dell'Essere *fonda*, in tal senso, l'unità d'esperienza ontologica dell'individualità, l'*unità individuale d'esperienza dell'Essere*. E' questo *esperirsi individualmente in continuità risonante con l'Essere* che apre l'individualità ad una libertà d'auto-determinazione tonale tesa ad un'armonizzazione dell'esistenza, una esistenza risponente all'ontologia, l'ordine interno (*nomos*) dell'Essere (*on*). Per capirci: una particella quantistica “è” solo quando, esperendosi contraddittorialmente nella sonanza quantistica da cui origina, si auto-determina imprevedibilmente ma, al contempo, significativamente per un ordine o armonizzazione logica a venire, e questo per valorizzazione dell'armonicità ontologica a logicamente esperita.

Avremmo potuto seguire i suggerimenti di Whitehead e definire l'idea di timbro individuale come una “gradazione specifica di rilevanza [dell'ordine ontologico]” costituente lo “scopo iniziale e soggettivo dell'entità”⁷², ma tale definizione, oltre ad estendere l'idea di timbricità fondativa ad ogni tipo d'esistente, avrebbe significato ricadere in una visione estensiva dell'assunto, come accade, per esempio, quando si definisce un timbro di uno strumento musicale attraverso l'identificazione delle sue componenti frequenziali e dei reciproci rapporti d'intensità. Qui con “timbro”, invece, ci si riferisce unicamente all'*esperienza d'auto-godimento timbrico* e non alla sua razionalizzazione od espressione tonale (seppur la prima non può darsi che in quest'ultima). Se Whitehead parla di un “*initial e subjective aim*”, è perché il gustare timbrico permesso dal concrescere di tonalizzazione è, in effetti, per l'*entità individuale*, anche una specifica vocazione od aspirazione ontologica a sperimentare massimamente l'Essere nel processo d'armonizzazione della propria concrescenza e delle relazioni che la innervano⁷³. In tal senso il timbro individuale è sia un'*origine* che un *destino ontologico* di realizzazione che innerva d'Essere la concrescenza individuale e le sue possibili esperienze ontologiche (ritmiche o melodiche) di persuasione tonale.

Ad ogni grado o livello di emergenza individuale corrisponderebbe un'esperienza dell'Essere il cui timbro s'arricchisce armonicamente all'aumentare della complessità contraddittoriale di costituzione. Ciò significa che l'esperienza timbrica si arricchisce in complessità persuasiva al progredire del grado d'individualità o complessità d'auto-determinazione. La *differenza timbrica* individuale rispecchierà così un progressivo arricchimento timbrico-armonico dell'esperienza dell'Essere, fatto a cui corrisponderà *un aumento di libertà e responsabilità d'armonizzazione logica*.

⁷² “The objectification of God in each derivate actual entity results in a graduation of the relevance of eternal objects to the concrecent phases of that derivate occasion. (...) The initial stage of it aim is an endowment which the subject inherits from the inevitable ordering of things, conceptually realized in the nature of God. (...) The initial aim is the best for that *impasse*. (...) [God] is that actual entity from which each temporal concrecence receives that initial aim from which its self-causation starts. That aim determines the initial gradations of relevance of eternal objects for conceptual feelings” (*Process and Reality, op. cit.*, pp. 31 e 244)

⁷³ Ciò che noi esprimiamo col termine “armonia, armonicità, ordinamento armonico” è chiamato da Whitehead “ordine”: “What is inexorable in God, is valuation as an aim towards ‘order’; and ‘order’ means ‘society permissive of actualities with patterned intensity of feeling arising from adjusted contrasts’” (*Ivi*, p. 244).

1.3. ESSERE-TIMBRO, POTENZIALITÀ T ED ESISTENZIAZIONE

Vediamo ora in che modo quanto rilevato può trovare un possibile spazio nel campo di studio delle scienze esatte e trovare nel frattempo ulteriore conferma in dati scritturari rivelati. Abbiamo già accennato introduttivamente al possibile *topos* cui assegnare la possibilità di un'esperienza timbrica dell'Essere, ora tocca esplicitare chiaramente questa assegnazione.

Il riconoscimento della struttura quantistica della realtà comporta una visione del reale che si presta chiaramente all'ipotesi di una dimensione ontologica non direttamente osservabile: la paradossalità quantistica, l'a-determinazione non controllabile del collasso della funzione d'onda, la non-località manifestata nel fenomeno di *entanglement* (ecc.) certamente sollecitano e hanno sollecitato interpretazioni ontologiche, come la celebre interpretazione di David Bohm della meccanica quantistica. Non è qui nostro obiettivo discutere la teoria di *de Broglie-Bohm* sull'onda pilota e le variabili nascoste⁷⁴, ma semplicemente proporre alcune riflessioni ontologiche più generali (relazionate alla fisica quantistica) capaci di dare maggior trasparenza al modello logomitico qui avanzato.

Per prima cosa bisogna ricordare che il termine *quanto* non fa assolutamente riferimento a una particella nello specifico dotata di bizzarre proprietà contraddittorie, ma ad una proprietà fondamentale dell'energia e della materia tutta, cui indivisibilità evenemenziale produce note caratteristiche contraddittoriali di presentazione (dualismo contraddittorio d'onda-corpuscolo delle varie particelle elementari). In tal senso il quanto è molto più primordiale di qualsiasi sotto-particella fondamentale o “particelle di Dio” a cui si possa giungere in condizioni di laboratorio altamente energetiche (come nell'acceleratore del CERN), solo che la sua primordialità non ha carattere di sostanza ma, appunto, di *evento*. Si tratta dell'unità evenemenziale prima e più fondamentale dell'energia, quell'unità discreta che modella universalmente e transtemporalmente il sostrato più fondamentale della realtà.

Quando cerchiamo di contestualizzare questa nozione all'interno del nostro modello, l'evenemenzialità quantistica sembra descrivere in termini “esatti” l'idea di un *evento primordiale d'istanziamento* dell'esistenza: evento di esplicitazione logico-energetica del reale, evento che istanzia in maniera principiale l'esistenza e con essa la contraddittorialità individuale. In effetti, l'evento in questione non esistenza tanto le particelle fondamentali così come noi le possiamo conoscere od oggettivare tonalmente, ma quanto invece la loro *strutturalità contraddittoriale* comune, quella dimensione a-logica da cui successivamente procederebbero – per interazione con il contesto ritmico dell'universo (cfr. III.1.8) – le loro funzioni d'onda specifiche. Tale contraddittorialità sorgente, vuota / silente di tonalità e non ancora declinata in eterogeneità individuali particolari, rappresenta così il *topos* esatto ove cercare la possibilità oggettiva di ciò che anteriormente abbiamo definito come *esperienza timbrica dell'Essere*. Essa soddisfa infatti le proprietà logomiticamente attribuibili a tale esperienza: topologia a-logica e isolabilità dal tonale.

⁷⁴ Per l'enorme bibliografia a riguardo si prenda come riferimento di partenza l'articolo in wikipedia dedicato al tema: http://en.wikipedia.org/wiki/De_Broglie%E2%80%93Bohm_theory.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Sebbene, dunque, l'esperienza in questione si disegni in isolamento dalle specificità tonali di concrezione (riferibili alle varie individualità che secondo tale strutturalità a-logica si costituiscono), essa è però perfettamente inscritta ed inscrivibile nell'esistenza, anzi ne è alla base: è la sorgente, il crogiolo esperienziale del mondo energetico-logico, l'evento primo d'istanziamento esistenziale che fonda qualsiasi occasione d'esperienza individuale, un primordiale “battito o pulsazione strutturale” del Silenzio quantistico. L'indivisibilità quantistica rappresenterebbe infatti, in termini energetici, l'istanziamento della comune indivisibilità d'ogni occasione contraddittoriale – campo o “bolla” di spazio-tempo non discretizzabile, prima pulsazione a-logica che produce principalmente l'esistenza e rende possibile ch'essa s'apra all'esperienza dell'Essere. Potremmo allora far coincidere tale costituzione principale dell'esistenza energetico-logica con quell'evento quantistico primordiale che fu la *singularità* del Big Bang (e la cosiddetta era di Planck) – il che comporta che il tempo e lo spazio non sarebbero tanto precondizioni di tipo “kantiano” dei fenomeni, ma piuttosto istanziati da questo evento primo⁷⁵.

Orbene, due sono le prime conseguenze di questa visione: in primo luogo che l'esperienza timbrica dell'Essere è la medesima per ogni individualità contraddittoriale, giacché generale e condivisa è la strutturalità contraddittoriale dell'occasione d'esperienza individuale; in secondo luogo che tale esperienza è, però, progressivamente declinata in spazi-tempi di concrezione specifici ad ogni tipo di individualità, giacché ognuna d'esse contraddistinta da caratteristiche di concrezione ritmico-tonali differenti (si pensi anche solo all'eterogeneità di particelle elementari). Ritroviamo qui quella dualità precedentemente esposta: identità dell'esperienza di pienezza timbrica dell'Essere, eterogeneità di incarnazione timbrica dell'esperienza stessa.

Prima però di ritornare ancora una volta su quest'ultimo aspetto, tiriamo una conclusione importante rispetto a quanto detto: nel momento in cui appare la singolarità primordiale del Big Bang, la pluralità o eterogeneità timbrica delle varie individualità contraddittoriali è come se si trovasse “in potenza” nel campo vuoto-pieno di quella singolarità quantistica (il Silenzio di Planck); essa vi si troverebbe, tuttavia, in maniera principale, ovvero come istanziamento ontologico: unitaria esperienza di piena risonanza timbrica dell'Essere non tonalmente declinata (senza che ciò abolisca però la possibile pre-esistenza esperienziale dell'eterogeneità timbrica, data l'isolabilità del timbro dalle forme tonali). Abbiamo qui a che fare con un ordine ontologico cui pluralità timbrica si esplicita in coproduzione creativa con l'esistenza tonale – eterogeneità che di fatto, però, è già pre-esistenzialmente e transtemporalmente presente in potenza nell'esperienza unitaria dell'Essere-Timbro. Come già sottolineato, non si tratterebbe in alcun modo di una pre-esistenza formale o ideale, ma quanto di una persuasione esperienziale armonicamente complessa che assume concretezza tonale individuale in modo creativo attraverso l'operato di esperienze ontologiche ritmiche e/o melodiche (analizzeremo logicamente nel dettaglio in successivi paragrafi in che modo queste ultime esperienze ontologiche possono guidare creativamente l'esistenziazione). Se questa

⁷⁵ Rispetto a tale ipotesi e la sua coerenza con l'impianto logico e filosofico di Lupasco si veda il trattamento sintetico datone da Joseph E. Brenner, *The Philosophical Logic of Stéphane Lupasco (1900-1988)* in *Logic and Logical Philosophy*, Volume 19, 2010, p. 266 [PDF in linea consultato il 25/02/2014 alla seguente direzione: <http://wydawnictwoumk.pl/czasopisma/index.php/LLP/article/viewFile/LLP.2010.009/967>].

concezione è corretta, allora vuol dire che le stesse individualità umane sarebbero pre-esistenzialmente istanziate come potenziali esperienze timbriche individuali in tale pre-determinazione ontologica unitaria – visione potenzialmente coerente, come già visto, con differenti orizzonti tradizionali di comprensione.

Soffermiamoci un momento su questo ponte transdisciplinare, e vediamo come la cosmo-ontologia implicita nella rivelazione coranica apporti delle articolazioni coerenti con il quadro fin qui esposto. Si ricordi, prima di tutto, i termini coranici che traducono le nozioni di 1) “evento d'esistenziazione” e quella di 2) “atto di pre-determinazione ontologica”, ossia: 1) *Amr* (“comando [divino]” identificabile, come visto, all'imperativo d'esistenziazione o *kun* [omologo al *fiat* biblico]) e 2) *khalq* nell'accezione riconosciutagli di *taqdîr* (“atto di pre-determinazione”). Il Corano, per il fatto stesso di nominarli giustapposti (VII, 54), sembra infatti volerli chiaramente distinguere, e con ciò riconoscere esplicitamente due tipi di “creazione” differenziabili⁷⁶; in un altro passaggio (LIV, 49-50), dopo aver affermato che Dio crea ogni cosa con un *qadar* – termine legittimamente traducibile con “predeterminazione individuale”⁷⁷ – difende l'indivisibilità unitaria del *Amr*⁷⁸, la qual cosa ci fa pensare all'indivisibilità non discretizzabile dell'evenemenzialità quantistica, ovvero ad una struttura discreta dello spazio-tempo (intuizione che fu chiaramente sviluppata dalla scuola ash'arita)⁷⁹ attribuibile in tal caso all'evento d'istanziamento dell'esistenza operato dall'*Amr*. Un altro versetto, infine, articola la nozione di *Amr* con quella di pre-determinazione ontologica, definendo questo imperativo primo d'avvio dell'esistenziazione come una pre-determinazione dotata di potere (d'istanziamento)⁸⁰.

L'evento d'istanziamento principale (dell'esistenza) è però un accadimento potenzialmente distinguibile, sebbene non separabile, dall'attività d'esistenziazione temporale. Il primo è l'esplosione istanziale congruente con la separazione principale tra ontologia ed esistenza; la seconda è l'attività progressiva d'esistenziazione che si procede da quell'evento primo, ma che di fatto è discontinuamente rinnovata nella temporalità storica da esperienze ritmiche e melodiche dell'Essere attraverso le quali prende progressivamente concretezza tonale la pre-determinazione ontologica. Tale distinzione è ancora una volta riscontrabile in quella sorta di *cosmo-ontologia implicita* al Corano: la predeterminazione ontologica, la produzione esistenziale principale e la

⁷⁶ “A Lui (*lahu*) [appartengono] il *khalq* e l'*Amr*” (VII, 54).

⁷⁷ Secondo l'interpretazione teologica ash'arita il *qadar* sarebbe “il decreto particolare d'ogni cosa” distinguibile dal decreto o pre-determinazione generale, quest'ultima indicata col termine *qadâ* (Louis Gardet in *Enciclopédie de l'Islam*, Brill, Leiden, 1956, p. 424; cfr. L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, Vrin, Paris, 1967).

⁷⁸ “In verità Noi creammo ogni cosa con / attraverso (*bi*) un *qadar*, e il nostro *Amr* è [cosa] unitaria (*wahidat*) come un batter di ciglia” (LIV, 49-50).

⁷⁹ In particolare con le nozioni di *jawahir* (unità discreta spaziale) e *tafra* (“salto”) (cfr. Mohammed Iqbâl, *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, Éd. du Rocher, Monaco, 1966, pp. 68-70; Daniel Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'ari*, Ed. du Cerf, Paris, 1990).

⁸⁰ “L'*Amr* di Dio è un *qadar* dotato di potere (*maqdur*)” (XXXIII, 38). Di fatto, la traduzione proposta di *maqdur* (“dotato di potere”) si rifà al valore semantico del vicino termine *maqdurâ* – significato che abbiamo preferito alla traduzione abituale (“predeterminato, decretato”) decisamente pleonastico rispetto a *qadar*. Il “potere” che qui il versetto coranico riconosce al *Amr* deve far certamente riferimento al *kun*, l'imperativo di esistenziazione (*kawn*) con cui è identificato l'*Amr*: ossia “un potere d'esistenziazione”, ma al contempo di istanziazione dipendente dalla pre-determinazione ontologica.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

forgiatura progressiva dell'esistenza sono sinteticamente riassunte nei tre appellativi divini di LIX, 24⁸¹. L'attività forgiante d'esistenziazione sembra poter essere ascritta alla *discesa* dell'*Amr* dal Cielo alla terra⁸²; mentre l'articolazione melodica di tale esistenziazione (cfr. III.1.14 e III.2.3) è rappresentata dall'amministrazione dell'*Amr* a partire dall'acqua⁸³ oppure nel movimento d'ascesa / ritorno dell'*Amr* a Dio⁸⁴ o ancora possibilmente indicata dal termine *al-nashâtu al-ukhrâ* ("l'altro sviluppo")⁸⁵. Queste constatazioni sono importanti per mostrare come la ricchezza delle cosmovisioni tradizionali è fondamentale per chiarire le articolazioni logomitiche.

⁸¹ "Egli è Dio, il Creatore / Pre-determinatore (*al-Khâliq*), il Produttore (*al-Bâri'*), il Forgiatore (*al-Muṣawwir*), Suoi sono i Nomi bellissimi, e canta le Sue lodi tutto quel ch'è nei cieli e sulla terra, Egli è il Possente Sapiente" (LIX, 24). Questo versetto è fondamentale per mostrare la legittimità di individuare una cosmo-ontologia implicita come qui stiamo facendo; la identificazione proposta da Ar-Râzî tra *khalq* e *taqdîr* parte proprio dall'esegesi di tale versetto. Il teologo persiano avanza la nozione di "predeterminazione (normativa)" in riferimento all'appellativo *al-Khâliq* per differenziarlo dal successivo appellativo (*al-Bâri'*) anch'esso traducibile con "Creatore". Le considerazioni di Ar-Râzî sugli altri appellativi sono particolarmente rilevanti: *al-Bâri'* può derivare dalla radice *barâ* ("separare, tagliare, distaccare") – facendo chiaramente pensare alla separazione principale – oppure da *bara* sinonimo di *turab* ("terra, polvere, limo"), in tal caso facente possibilmente riferimento alla proprietà materica (logico-energetica) dell'esistenza; per quanto riguarda *al-Muṣawwir* Ar-Râzî afferma che venendo da *ṣura* ("forma") può anche derivare da "*ṣayara* con il senso di divenire, cambiarsi", bene rappresentando quindi l'idea di un'attività in divenire – quale quella di esistenziazione progressiva – piuttosto che di un evento puntuale (cfr. Fakhr ad-Dîn Ar-Râzî, *Traité sur les Noms Divins*, op. cit., pp. 363-317).

⁸² "Egli dirige l'*Amr* dal Cielo alla terra" (XXXII, 5); "Iddio è Colui che ha creato / predeterminato (*khalâqa*) sette cieli e altrettante terre e fra di loro discende (*yatanazzalu*) l'*Amr*, perché voi sappiate che Dio è sopra tutte le cose pre-determinante (*qadîr*)" (LXV, 12; cfr. XLI, 12); "Egli fa discendere (*yunazzilu*) secondo un *qadar* ciò che vuole" (XLII, 27); "E non v'è cosa che non n'abbiamo i tesori presso di Noi, ma non la facciamo discendere (*nunazziluhu*) che secondo un *qadar*" (XV, 21). L'esistenziazione è in altri passaggi sempre legata al motivo della discesa (cfr. XLIX, 6 e LVII, 25), ed è la pioggia – simbolo (come vedremo) di tale esistenziazione – che ritorna frequentemente con l'immagine della discesa e l'utilizzo verbale della medesima radice (N.Z.L) (II, 22; II, 164; VII, 57; XIV, 32; XV, 22; XX, 53; XXVII, 60; XXIII, 18; XXXI, 10; LXXVIII, 14; L, 9; VIII, 11; XXIV, 43; XXX, 24; XXXI, 34; XX, 49; XXV, 48; XLII, 28; XLIII, 11; VIII, 11).

⁸³ "In verità il vostro Signore è Dio, che ha creato / predeterminato (*khalâqa*) i Cieli e la terra in sei giorni poi s'è assiso sul Trono ad amministrare l'*Amr*" (X, 3) [da considerare in relazione al versetto successivo]; "Egli ha creato / predeterminato (*khalâqa*) i Cieli e la terra in sei giorni, e il Suo trono era sull'acqua" (XI, 7). La continuazione di quest'ultimo versetto ("per provarvi, e vedere chi di voi avrebbe meglio operato") suggerisce la declinazione societaria dell'esistenziazione melodica, mentre il versetto XXI, 30 ("...i cieli e la terra erano un tempo una massa compatta e noi li abbiamo separati, e dall'acqua abbiamo fatto ogni cosa vivente") ne indica la declinazione applicata all'apparizione della vita biologica. Avremo modo di spiegare questi concetti nei prossimi paragrafi.

⁸⁴ "E' Dio che ha creato i Cieli e la terra e quel che v'è frammezzo in sei giorni, poi s'assise sul Trono (...) Egli dirige l'*Amr* dal Cielo alla terra, poi esso ascende di nuovo a Lui in un giorno della lunghezza di mille dei vostri anni, che contate" (XXXII, 5); "E a Lui appartiene il mistero dei Cieli e della terra, e a Lui ritorna l'*Amr* per intero (*kulluhu*)" (XI, 123; cfr. XLII, 53). Anche in questo caso sembra legarsi il simbolismo dell'acqua come quello della germinazione vegetale ascendente: "Egli conosce ciò che penetra nella terra e ciò che ne emerge, e ciò che discende (*yanzalu*) dal Cielo e ciò che vi ascende" (XXXIV, 2); "Egli è Colui che creò / predeterminò (*khalâqa*) i Cieli e la terra in sei giorni, poi s'assise sul Trono: Ei conosce quel che penetra nella terra e quel che ne emerge, e quel che discende dal Cielo e quel che vi ascende; Egli è con voi ovunque voi siate. Iddio ciò che fate lo osserva!" (LVII, 4). Il tema del "ritorno" (*al-raġ'u* e *al-maṣîr*) meriterebbe d'essere approfondito per meglio chiarire l'articolazione tra esistenziazione melodica e resurrezione (cfr. a riguardo III.2.3).

⁸⁵ "A Lui compete l'altro sviluppo (*al-nashâtu al-ukhrâ*)" (LIII, 47). Non si tratta della resurrezione, giacché nessuno ha ancora visto quest'ultima (conclusione impossibile a cui porterebbe il seguente versetto in cui tale sviluppo è un'altra volta esplicitamente nominato): "Non vedono come Dio comincia la creazione poi la rinnova: certo questa è facil cosa a Dio! Di: «Percorrete la terra e guardate come Egli ha cominciato la creazione, poi come Dio sviluppa (*yunshi-u*) l'estremo sviluppo (*al-nashâtu al-âkhirata*), in verità Iddio è su tutte le cose pre-determinante (*qadîr*)" (XXIX, 19-20).

Ciò che ci interessa ora esplicitare con più chiarezza è il rapporto d'esistenziazione che si instaura tra una uni-eterogeneità di esperienze timbriche individuali (l'ordinamento ontonomico) e la loro concreta espressione tonale o concrezione energetico-logica. In che modo, infatti, i vari timbri individuali presiederebbero esperienzialmente all'esplicitazione di entità o strutture contraddittoriali a loro corrispondenti? E' possibile, attraverso la logica d'antagonismo, formalizzare il rapporto tra esperienza timbrica individuale e specifica occasione concrecente di un'individualità? In che modo una pre-esistenza a-logica, quale quella di un'ontonomia timbrica transtemporalmente inserita in ogni presente, può sospingere l'esistenza alla produzione di entità individuali tonalmente determinate senza proporre alcuna tonalità teleologica previa?

Per tentare di rispondere a queste domande, concentriamo in primo luogo l'attenzione su ciò che differenzia la singolarità primordiale dell'universo e una individualità quantistica qualsiasi che da essa successivamente procederebbe. Senza entrare nel dettaglio di nozioni cosmologiche specifiche, possiamo però chiaramente dire che la singolarità primordiale istanzia lo spazio-tempo in maniera principale senza possedere ancora proprietà tonali definibili (giacché neppure varrebbero in quel momento le leggi della fisica)⁸⁶, mentre una individualità quantistica possiede già una specificità tonalizzabile, benché il suo stato di contraddittorialità a-logica sia invero irriducibile a tonalità se non per a-determinazione proporzionalmente contraddittoria tra posizione e velocità (principio d'indeterminazione di Heisenberg)⁸⁷.

Ciò che a noi interessa considerare è proprio questo stato contraddittoriale individuale nella sua irriducibilità o integrità pre-tonale, ciò che potremmo chiaramente definire come lo *stato ontologicamente fondativo* dell'individualità. Non si tratta affatto di una condizione “statica” dell'entità (come il termine “stato” sembrerebbe suggerire), quanto piuttosto di un'unità processuale, un campo dinamico di spazio-tempo non analizzabile; se può servire riferirsi agli aspetti tonalizzabili suddetti, potremmo figurarcelo come un'oscillazione indivisa tra i due aspetti, una vibrazione i cui estremi hanno segno logico contraddittorio. In termini della filosofia del processo tale *oscillazione ontologicamente fondativa* coinciderebbe con l'*occasione d'esperienza individuale* (specificata) nel suo darsi modale, quel divenire esperienziale indivisibile che concrece in relazione alle altre entità e che, chiudendosi sulla propria “soddisfazione”, definisce la concretezza tonale prensibile dell'individualità considerata (cfr. III.1.6).

Si noti, in effetti, che la radice utilizzata (N.SH.Â; alla IV forma) per rendere questo “sviluppo” è ampiamente usata per indicare il verdeggiare della vegetazione (LVI, 72; VI, 141; XXIII, 18-19), la riproduzione generazionale (XXIII, 42; XXVIII, 45; VI, 133; XXI, 11; V, 6; XXIII, 21), la crescita e l'evoluzione dell'essere umano (XXIII, 14; XXIII, 78; LXVII, 23; LXI, 11; LIII, 32). Si noti infine la stretta somiglianza della radice in questione con un'altra utilizzata dal Corano per suggerire la “suscitazione” (N.SH.R) (cfr. XLIII, 11; LXXX, 22; XXXV, 9), ad indicare, anche qui, una particolare relazione tra esistenza melodica e destino escatologico (tema che approfondiremo nei paragrafi dedicati all'Essere-Melodia) – anche in questo caso l'utilizzo della radice N.SH.R (cfr. XXV, 47) potrebbe dare adito all'idea di un'escatologia in gestazione. La resurrezione “vera e propria” (al senso tradizionale) sembrerebbe piuttosto essere legata alla radice B.'TH (cfr. XXII, 5; XXX, 56; VI, 36; XIX, 33; XXIII, 16; XXVI, 87; XXXI, 28; XXXVII, 144; XXXVIII, 79; LVIII, 6 e 18). Ritorniamo su questi argomenti in III.1.14 e III.2.3.

⁸⁶ Cfr. Stephen Hawking, *The Beginning of Time* [in linea: <http://www.hawking.org.uk/the-beginning-of-time.html>; consultato il 28/02/2014].

⁸⁷ Ricordiamo che con “a-determinazione, a-determinato, ecc.” non indichiamo un'indeterminazione assoluta, ma lo stato T (tra determinazione ed indeterminazione) tradotto dalla fisica in termini di probabilità statistica (vedi III.1.6).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

La logica d'antagonismo di Lupasco permette di formalizzare questa occasione individuale sotto forma di un'implicazione contraddittoriale tra le due a-determinazioni tonali⁸⁸:

$$(\supset_T) \supset (\bar{\supset}_T)$$

Il primo termine (\supset_T) indica la tonalità *estensiva* allo stato T, il secondo $(\bar{\supset}_T)$, invece, la tonalità *intensiva* anch'essa in stato T⁸⁹. La fondamentale novità implicita in tale formalizzazione (ma che non sembra essere stata chiaramente colta da Lupasco) è che non solo è possibile simbolizzare l'attualità reale dell'individualità tramite l'implicazione delle due semi-attualizzazioni contraddittorie (d'estensione ed intensione), ovvero con il loro *Terzo incluso d'attualizzazione*, ma che tale “esistenzialità a-logica” dell'individualità è raddoppiata da un altro termine la cui considerazione risulta fondamentale per rispondere alle domande più sopra poste.

Facciamo, però, un passo alla volta. Per prima cosa si ricordi la particolarità di uno stato contraddittoriale o *stato T*: laddove un normale stato contraddittoriale implica l'attualizzazione di un termine (per esempio di omogeneità / estensione) sulla potenzializzazione del suo contraddittorio (per esempio di eterogeneità / intensione), lo stato T si costituisce invece per una semi-attualizzazione di uno sulla semi-potenzializzazione dell'altro. Il prefisso “semi” indica che i due divenire logici contraddittori si trovano esattamente a metà strada tra attualizzazione e potenzializzazione; ma la semi-attualizzazione di un termine implica la sua stessa semi-potenzializzazione (e viceversa per l'altro termine)! Il raggiungimento di un medesimo livello da parte delle due dinamiche logiche conduce, di fatto, ad una situazione del tutto nuova: una semi-attualizzazione di entrambi i termini ed una duplice semi-potenzializzazione simmetrica⁹⁰. Si tratta indubbiamente di una *implicazione quaternaria*⁹¹.

⁸⁸ Stato T che potremmo anche vedere come la formalizzazione logica della funzione d'onda di un'entità quantistica.

⁸⁹ Applicato ad un'entità quantistica, il primo termine rappresenta la sua “posizione a-determinata”, ciò che viene comunemente interpretato come la probabilità statistica d'incontrare l'individualità in un insieme di valori estensivi una volta sottoposta a collasso quantistico (ovvero a riduzione tonale); il secondo termine alla sua “velocità a-determinata”, ossia la probabilità che l'entità, una volta collassata, assuma una velocità all'interno di un insieme di certi valori.

⁹⁰ Sentiamolo con le parole di Lupasco: “[L'état T] c'est ce même degré d'actualisation et de potentialisation respectives des deux événements contradictoires, se repoussant réciproquement avec la même tension et s'interdisant de la sorte d'être actuel ou potentiel l'un par rapport à l'autre (...) Les dynamismes logiques, dans leur passage de A à P et de P à A, atteignent un même niveau, l'état T, où ils ne sont ni actuels ni potentiels *l'un par rapport à l'autre*, ou bien mi-actuels et mi-potentiels en quelque sorte, *chacun par rapport à lui-même*, autrement dit, dans un équilibre symétrique de leurs forces antagonistes” (*Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie*, Monaco, Rocher, 1987 (1951), pp. 28, 122 [il corsivo è mio]).

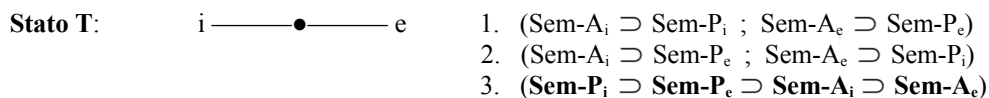
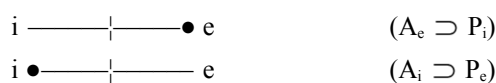
⁹¹ Uno stato T, essendo in equilibrio non solo tra attualizzazione e potenzializzazione, ma anche tra estensione ed intensione, potrebbe essere letto indifferentemente in tre modi diversi (vedi sotto). Il primo modo è quello di considerarlo come una semi-attualizzazione intensiva implicante una semi-potenzializzazione intensiva, o una semi-attualizzazione estensiva implicante una semi-potenzializzazione estensiva (interpretazione che possiamo dare rispettivamente ai termini $\bar{\supset}_T$ e \supset_T utilizzati nelle tavole di Lupasco). Il secondo modo è quello invece di vedervi una semi-attualizzazione intensiva implicante una semi-potenzializzazione estensiva, o una semi-attualizzazione estensiva implicante una semi-potenzializzazione intensiva (interpretazione utile, per esempio, per esprimere l'idea di una identità che non sopprime l'alterità o di una differenza che non sopprime l'uguaglianza). Il terzo modo – quello a nostro parere più significativo e completo – è quello di sottolinearne l'*implicazione quaternaria*: una semi-potenzializzazione intensiva implicante una semi-potenzializzazione estensiva che implica antagonisticamente una semi-attualizzazione intensiva implicante una semi-attualizzazione estensiva. [continua →]

Ciò che non saltò alla vista del nostro filosofo è che tale stato contraddittoriale può parimenti essere pensato come uno stato d'implicazione tra l'equilibrio T di due semi-attualità opposte e l'equilibrio T delle loro due semi-potenzialità rispettive. Questo avrebbe portato Lupasco a riconoscere, per implicazione quaternaria, due nuove nozioni fondamentali, due nozioni che si prestavano perfettamente a disegnare quel “criticismo metafisico” di cui aveva presentato la nascita: un'*attualità contraddittoriale* (At) e una *potenzialità contraddittoriale* (Pt) tra loro strettamente ed inseparabilmente legate (oltre che armonicamente complessificabili sull'asse dell'asintoto T)⁹².

Orbene, è proprio l'attualità contraddittoriale (At) a tradurre l'idea di un'entità attuale (quale quella quantistica) cui aspetto intensivo (la velocità) e aspetto estensivo (la posizione) non sono al contempo deterministicamente oggettivabili (ossia contraddizionalmente potenzializzabili)⁹³. Ma se l'*attualità T* bene rappresenta, allora, lo stato in sé dell'individualità, il suo reale *stato ontologico d'attualizzazione* o la sua effettiva strutturalità a-logica cui riduzione logico / tonale determina i noti paradossi quantistici, cosa rappresenta, invece, la *potenzialità T*?

Ancora una volta, è l'impianto interpretativo della logica d'antagonismo di Lupasco che permette, se non di gettare completamente luce sulla questione, almeno di avanzare un'ipotesi

i = intensione A = attualizzazione Sem-A = semi-attualizzazione
 e = estensione P = potenzializzazione Sem-P = semi-potenzializzazione



Lo stato T (lo ripetiamo) non è, dunque, solo un equilibrio tra potenzialità e attualità, ma anche, contemporaneamente, tra intensione ed estensione. La formalizzazione logica dello stato T data dall'autore nella tavola delle Deduzioni [(\supset_T) \supset ($\overline{\supset}_T$)] già esprime, a suo modo, questa relazione o implicazione quaternaria (ragione per la quale la formalizzazione della logica d'antagonismo continua ad essere utilizzabile anche ai nostri scopi, seppur con le dovute ed occasionali precisazioni).

⁹² Lupasco, nell'indicare lo stato contraddittoriale col termine T, promuove l'idea che lo stato in questione debba interpretarsi come un “terzo stato” non riducibile a un semplice equilibrio tra due termini antagonisti, ma perde di vista che tale trasmutazione o differenza contraddittoriale (del Terzo incluso) può portarsi invero sia sull'idea di attualità che potenzialità, dando vita a due nuove nozioni che bene servono a quel “criticismo metafisico” la cui nascita egli aveva auspicato: l'*attualità T* o contraddittoriale (tensione tra due semi-attualità inverse) e la *potenzialità T* o contraddittoriale (tensione tra due semi-potenzialità inverse) implicate reciprocamente in una quaternità contraddittoriale. La formalizzazione esplicita di questi due termini non è possibile tramite gli strumenti logici d'implicazione elaborati da Lupasco, poiché non v'è un termine che possa indicare isolatamente la semi-attualità o la semi-potenzialità (il termine T le lega necessariamente). Se la definizione di potenzialità T o attualità T sembrerebbe non rispettare il principio d'antagonismo – dal momento che la potenzialità T, per esempio, sarebbe definibile come una *semi-potenzialità intensiva implicante una semi-potenzialità estensiva* (definizione in cui “sembra” mancare il termine “attualità” necessariamente implicato, per antagonismo, da ogni potenzialità) – invero si tratta solo di un'incoerenza apparente, giacché una potenzialità T sempre implica un'attualità T e viceversa (in un'implicazione quaternaria), rispettando così coerentemente il principio d'antagonismo.

⁹³ Torneremo successivamente nel dettaglio sulla questione dell'oggettivazione di un'individualità contraddittoriale (III.1.6).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

interpretativa che può reintegrarsi logomiticamente al modello acustico-musicale. Tenendo in conto il carattere “sorgente” del divenire contraddittoriale rispetto ai divenire contraddizionali (cfr. II.1.1 e II.1.3) e mettendo in rapporto questa proprietà con l'uguaglianza istituita dal nostro autore tra potenzialità e “coscienza semplice” (cfr. II.1.2), tra potenzialità e finalità (cfr. II.1.1) e tra potenzialità e “memoria” (cfr. II.1.1 e II.1.3), la potenzialità contraddittoriale (Pt) sembra doversi costituire – relativamente a queste ultime identificazioni interpretative – come loro “sorgente ontologica”, senza però poter essere ad esse riducibile (in quanto origine a-logica della loro logicità). Se lo stato T è in effetti il *topos a-logico* di penetrazione esperienziale dell'Essere, allora dovremmo vedere nella *potenzialità T* una sorta di “coscienza ontologica”, di “finalità ontologica” e di “memoria ontologica” a carattere prettamente esperienziale, individualmente declinabili e differenziabili. In altre parole, il concetto di potenzialità T si presta perfettamente a rendere “energetico-logicamente” la nozione logomitica di *esperienza timbrica individuale*.

Tale potenzialità T è, in effetti, ancor più tonalmente elusiva dell'attualità T: se quest'ultima può essere ridotta ad un'implicazione di due semi-attualità tonali contraddittorie (a-determinazioni d'estensione ed intensione statisticamente interpretabili), in che modo potremmo mai oggettivare due semi-potenzialità? Dal momento che l'oggettivazione stessa è una potenzializzazione (cfr. II.1.2), non è possibile potenzializzare qualcosa che è già potenziale! La potenzialità è conoscibile solo dall'attualità antagonista che la mantiene potenziale; così una potenzialità contraddittoriale è un'esperienza “oggettiva” solo per la sua attualità contraddittoriale rispettiva (ossia: la sua “cognizione” a-logico-esperienziale implica necessariamente la soggettivazione individuale a cui corrisponde; il che vuol dire che per esperirla dovremmo coincidere con l'attualità T della particella quantistica, “essere” noi stessi quella particella); ma il fatto che tale potenzialità T non sia esternamente predicabile non vuol dire che essa non “esista”⁹⁴.

Torniamo ora ai primi istanti del nostro universo primordiale, subito dopo la singolarità del Big Bang. L'istanziamento contraddittoriale di Planck doveva contenere, come logomiticamente ipotizzato, una pluri-unità timbrica non ancora esistenziale. Ci poniamo ora la domanda seguente: sarebbe capace, questa predeterminazione ontologica a-tonale, di persuadere esperienzialmente l'esplicitazione di quegli eventi non-deterministici (quali rotture di simmetria, transizioni di fase...) cui valori avrebbero permesso di far emergere il mondo così come oggi lo conosciamo (cfr. III.1.8)? Ovvero: è possibile che questa esperienza ontologica uni-eterogenea entri a-logicamente nei processi d'interazioni concrecenti dell'universo per guidarli esperienzialmente a l'esistenziale di attualità T esplicitanti un'eterogeneità di potenzialità T? Potremmo parimenti ipotizzare che l'individualità biologica emerga da una sistematizzazione contraddittoriale apertasi alla valorizzazione esperienziale di una timbricità individuale per esperienza melodica dell'Essere (cfr. III.1.14)?

Per risponderemo a questi interrogativi bisognerà considerare i vari modi in cui l'ontonomia entra in ibridazione creativa con l'esistenza logica, ovvero: l'esperienza ritmico-accordale e

⁹⁴ In realtà (tenendo in conto la distinzione esistenza-Essere), più che difendere il fatto che “esista”, stiamo difendendo il fatto che essa “sia”.

l'esperienza melodica dell'Essere. Studiare nel dettaglio le dinamiche energetico-logiche di queste esperienze ontologiche, significherà però analizzare previamente la struttura processuale della concrescenza contraddittoriale (come si vedrà, definiremo un modello generale di concrescenza applicabile a differenti gradi di individualità). Intraprenderemo queste analisi in capitoli specificatamente dedicati a tali questioni; ciò su cui invitiamo, per ora, a porre l'attenzione, sono le conseguenze prime dell'istanziamento principale dell'esistenza: essa non definisce solamente una comune strutturalità contraddittoriale a cui ascrivere l'unicità dell'esperienza timbrica dell'Essere, ma dona avvio allo spazio-tempo dell'esistenza, imprime all'universo la sua prima pulsazione ritmica. A partire da tale pulsazione di Planck ogni nuovo avvenimento d'esistenziazione del cosmo dovrà adeguarsi a un ritmo condiviso ed universale, concrescerà in relazione ritmico-condizionante con le entità contemporanee secondo un modello spazio-temporale originario. E' pur vero allora, come diceva Lupasco, che ogni avvenimento possiede uno *spazio* e un *tempo propri* (cfr. cap. II.1.3), ovvero che ogni dinamismo logico sviluppa (fr. *déroule*) non solo il proprio spazio, ma anche il *proprio tempo*⁹⁵, ma è altrettanto probabile che questo spazio-tempo proprio sia più correttamente da leggersi come un'esperienza del tempo e dello spazio influenzante la relazione di concrescenza ritmica con gli enti contemporaneamente emergenti.

La questione è complessa e richiederebbe tenere in considerazione la teoria della relatività. Ciò che è certo è che l'attualità T di una individualità contraddittoriale non è una datità tonale deterministicamente logicizzabile se non quando entra in interrelazione logica con altre entità; essa è prima di tutto un ritmo di concrezione: posteriormente definibile con parametri logici annotabili (come un ritmo musicale, una volta eseguito, è trascrivibile secondo valori estensivi e rapporti d'intensità relativi), ma il cui *vissuto*, la cui "qualità di trasporto esperienziale" estemporanea è certamente previa alla notazione. L'unità di concrescenza individuale è un'esperienza ritmica di concrescenza con l'esistenza circostante, un'esperienza che si concretizza in un intervento ritmico nel tessuto d'emergenza sonora dell'esistenza logica: si tratta di un'unità di transizione tra a-logicità esperienziale e logicità annotabile. L'esperienza che ciascuna individualità avrebbe del tempo proprio si definirebbe, così, come l'esperienza specifica del proprio divenire più fondamentale (quello di una singola unità d'esperienza). Ma se il *modo sentito* di questo divenire, come diceva

⁹⁵ "Le temps est engendré par le dynamisme logique (...) Un élément, un événement, un phénomène, précisément de par sa structure logique... ne se déroule dans le temps, mais *déroule un temps*; il est, en tant qu'actualisation relative plus ou moins développée, la condition même du temps. (...) Il y aura des *espaces propres*, comme il y a des *temps propres*, corrélatifs à ces derniers (...) Ainsi, les phénomènes, quels qu'ils soient, ne se déroulent pas dans l'espace, mais déroulent un espace. Il n'y a pas d'objets dans l'espace, mais de l'espace dans les objets; les objets ne sont pas localisés mais localisent, créent des localisations" (*Le principe d'antagonisme...*, *op. cit.*, pp. 97-110). Si tratta di un'idea assimilabile alla concezione "epocale" del tempo in Whitehead per la quale ogni unità d'esperienza possiede una discontinuità temporale propria che pone in essere il suo tempo: "L'epoca è un quanto di tempo... un'unità atomica di tempo, atomica in quanto significa indivisibilmente conclusa. Non esistono parti più piccole di cui questa unità epocale sia composta. (...) Le occasioni e le loro epoche sono sempre unitarie... Un'epoca è indivisibile però complessa: atomica, molecolare e cellulare. (...) Un'epoca è un'evento molecolare complesso che pone in essere il tempo, il quale non può essere considerato come preesistente all'epoca. Whitehead chiama le epoche delle occasioni attuali '*time-quanta*', dichiarando che essi non posseggono tutti la stessa durata. «I do not say that all the time-quanta involved in supersession are equal. But some time-quantum is always involved» (*The Interpretation of Science*, 1954)" (L. Vanzago, *L'evento del tempo...*, *op. cit.*, pp. 112-113).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Whitehead, è l'essere dell'entità (la sua esperienza timbrica), allora l'esperienza con la quale un'individualità contraddittoriale esperisce la propria ontonomia fondativa (Pt) esplicitantesi nel proprio spazio-tempo individuale (At) si darebbe come un incontro tra l'*auto-esperirsi timbrico* e la *ritmicità* dell'occasione individuale specifica. Se queste riflessioni sono corrette, come possiamo continuare a difendere l'idea dell'identità dell'esperienza timbrica a diversità d'occasione d'esperienza se essa si dà già in un contesto di concrezione ritmica che la qualifica? L'esperienza timbrica pura si darebbe allora solo quando le relazioni ritmiche di concrezione di quell'individualità (intrattenute con il livello d'emergenza individuale a cui appartiene) non sarebbero ancora tonalmente definite, quando l'esperienza individuale in questione non ha ancora abbandonato il vuoto-pieno contraddittoriale per definirsi ritmicamente in rapporto concrecente con l'esistenza, oppure si darebbe quando l'individualità si emancipasse dal contesto ritmico-tonale di concrezione (auto-emancipazione asintotica che sarà possibile solo al raggiungimento del grado d'emergenza individuale umana; cfr. III.1.4).

Ciò che è certo, è che se l'ontonomia è un incuneamento transtemporale in ogni presente, allora una qualsiasi dilatazione contraddittoriale della transtemporalità sarà capace di abbracciare l'esperienza timbrica dell'Essere nella sua integralità, e le differenze saranno unicamente ascrivibili al grado di complessità ritmico-armonica con cui tale esperienza è veicolata nell'esistenza. Prendiamo ancora una volta l'esempio di una particella quantistica: l'attualità contraddittoriale di un quark (la tensione a-logica tra aspetto ondulatorio e corpuscolare) implica una potenzialità T che ad esso si dona come esperienza timbrica specifica. Tale coscienza ontonomica è, per la particella, l'Essere stesso nella sua integralità: non c'è un'altra esperienza dell'Essere per essa al di fuori della risonanza di quella vibrazione sopra-logica che fonda onticamente il suo esistere individuale. L'esperienza pura in questione si potrà dare, però, solo quando il quark si trovi nel punto di tensione contraddittoriale più intenso della sua oscillazione ontologica (cfr. III.1.7), colà ove le sue relazioni condizionanti di concrezione sono massimamente equilibrate o semi-potenzializzate, non ancora tonalmente definite: l'esperienza timbrica dell'Essere è infatti, come sottolineato più volte, un'esperienza d'isolabilità o emancipazione dal tonale. Ciò significa che l'esperienza timbrica del suo (di)venire all'esistenza si presenta solo in condizioni di alta tensione contraddittoriale non ancora contraddizionalmente o tonalmente risolte in relazione concrecente con il resto dell'esistenza: dovremmo qui riconoscere quello specifico contesto che contraddistinse le condizioni primordiali dell'universo, allorquando veniva raggiunto un livello d'emergenza individuale (es. plasma di quark e gluoni) senza che fosse ancora emerso il successivo. La libertà d'auto-determinazione di queste particelle era però commisurata al loro campo di a-determinazione specifico ritmicamente concrecente: non poteva certo sorgere da esse in maniera immediata il mondo così come oggi ci appare. Ogni livello d'auto-determinazione individuale avrebbe così una sua responsabilità specifica nel divenire d'esistenziazione dell'ontonomia – responsabilità commisurata armonicamente all'attualità T che gli corrisponde e specificatamente contestualizzata nel livello d'emergenza cosmologica.

Quanto più complessa è l'individualità contraddittoriale presa in considerazione, tanto più qualitativamente complessa e ricca è la responsabilità d'esistenziazione a cui è chiamata dalla sua possibile esperienza ontologica. Si tratta di una regola d'antagonismo logico: ogni semi-attualità implica una semi-potenzialità ad essa simmetrica; alla complessità dell'attualità T corrisponde antagonisticamente la profondità della potenzialità T. Mano a mano che saliamo dalle forme contraddittoriali più semplici "d'esistenza individuale" come elettroni, organismi monocellulari, a forme via via più evolute fino a l'essere umano, la coscienza ontologica si complessifica e si affina, penetrando ontologicamente nei vari divenire logico-energetici d'emergenza, fino a consegnare l'attività ontologica di esistenza e rinnovamento tonale ad esseri senzienti potenzialmente capaci di *auto-coscienza ontologica* ed auto-determinazione riflessiva⁹⁶. Il corrispettivo logico-energetico del graduale affinamento ed approfondimento ontologico dell'esperienza è da trovarsi nella particolare evoluzione di strutturazione contraddittoriale veicolata dall'*antagonismo contraddittoriale*, cui crescente complessità permetterebbe l'emersione di proprietà esperienziali sempre più sviluppate e sempre più libere⁹⁷.

⁹⁶ L'auto-coscienza ontologica è un'esperienza d'auto-consapevolezza che unisce esperienza di sé e del mondo in una relazione contraddittoriale di inter-in-dipendenza (cfr. III.1.4) e da cui procede anche la coscienza simbolica (III.1.5); essa non è equiparabile all'auto-coscienza riflessiva ed intellettuale (sebbene quest'ultima sia proprio da quella resa possibile); si tratta di un prodotto contraddittoriale complesso della "più semplice" esperienza o coscienza ontologica propria ad ogni individualità contraddittoriale. La nozione di coscienza ontologica sembra essere chiaramente differente dalla nozione whiteheadiana di mentalità. La seguente affermazione di Whitehead, per esempio, manifesta effettivamente una chiara *discontinuità di visione* rispetto all'idea di una consapevolezza esperienziale non riflessiva o non mentale: "preferisco limitare l'attività mentale a quelle attività di esperienza che implicano l'aggiunta di concetti ai dati percepiti. (...) non c'è alcuna conoscenza consapevole senza l'intervento dell'attività mentale nella forma dell'analisi concettuale" (A. N. Whitehead, *Simbolismo*, Raffaello Cortina Ed., Milano, 1998, p. 18). Tuttavia è pur vero che Whitehead, altrove (*Process and Reality*), come già evidenziato, riconosce un polo mentale ad ogni tipo d'entità. Allorquando leggessimo tale affermazione come un allargamento all'esistenza tutta di una componente mentale dei processi, il passaggio ad una visione pan-mentale o pan-psichica della realtà è velocemente effettuato. Il fatto invece di riconoscere una "psichicità ontologica" non intellettuale o non concettuale (puramente a-logica ed esperienziale), resa possibile dalla contraddittorialità strutturale costitutiva delle individualità, costruisce invece, a nostro avviso, una visione ben più precisa e complessa, capace di sottrarsi alla piega pansichica.

⁹⁷ L'affinamento e complessificazione sistemica dello stato T, caratterizzante le individualità viventi superiori, potrebbe essere associato, come fa Lupasco, alla complessa rete di stati T nervosi (potenziali di membrana "a riposo") del cervello, ma questa interpretazione è parziale e non rende conto di entità biologiche più semplici. Altri tipi di struttura a cui poter ascrivere le proprietà contraddittoriali fondanti l'individualità vivente potrebbero essere anche i "microtubuli": si tratta di un tipo di struttura del citoscheletro (studiata da Stuart Hameroff poi da Jack Tuszynski) con capacità di trasmissione elettromeccanica di segnali, presente nei neuroni come in organismi semplici quali parameci e amebe; Roger Penrose ritiene queste strutture responsabili di un vero e proprio "comportamento quantistico" (dunque contraddittoriale) delle strutture nervose. Le proprietà direttive dei microtubuli spiegherebbero perché in organismi privi di neuroni come i parameci troviamo una sorta di comportamento intelligente e finalizzato (a proposito si veda Roger Penrose, *Shadows of the Mind: A Search for the Missing Science of Consciousness*, Oxford University Press, 1994). Un'ulteriore ipotesi – a nostro avviso più aperta – che permetterebbe d'identificare l'operato dello stato T in ambito biologico è quella suggerita da Stuart Kauffman, ipotesi integrabile con il riferimento alle proprietà quantistiche che il ponte idrogeno conferirebbe macroscopicamente all'acqua – proprietà confermate recentemente (2011) da alcuni esperimenti compiuti dal gruppo di ricerca di Philip Salmon dell'università di Bath in Inghilterra (<http://prl.aps.org/abstract/PRL/v107/-i14/e145501>) – proprietà idrica d'a-determinazione quantistica la cui rilevanza macroscopica si darebbe chiaramente nei processi d'interazione tra esistenza e sistema nervoso, così come teorizzato recentemente da Andreas Albrecht e Daniel Phillips dell'Università della California (<http://arxiv.org/abs/1212.0953>). L'ipotesi di Kauffman (cfr. *Reinventare il sacro*, Codice edizioni, Torino, 2010, pp. 205-237) è quella di un sistema certamente interpretabile come "contraddittoriale", in quanto "persistentemente a cavallo tra coerenza e decoerenza quantistica, che propaga senza sosta un comportamento quantistico coerente, e che pure senza sosta è soggetto a

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Se l'esperienza timbrica può darsi solamente in particolari condizioni (contraddittoriali) di isolabilità dal tonale, allora essa “migrebbe” progressivamente sui vari gradi di emergenza individuale mano a mano che essi vengono esenziati, parallelamente all'aumento di complessità tonale del mondo che entra pressivamente nella concrescenza individuale. Nella nostra località cosmica, l'esperienza timbrica dell'Essere sarebbe oggi prerogativa delle sole individualità umane, perché solo una individualità con una complessità T sistemica sufficientemente simmetrica alla complessità delle relazioni energetico-logiche del mondo, può giungere a semi-potenzializzarle ed instaurare così una tensione contraddittoriale che le permetta di emanciparsi dal tonale (cfr. III.1.4). Questa “migrazione” dell'esperienza dell'Essere implicherebbe però anche una progressiva e parallela riduzione delle sue forme di ibridazione onto-logiche (l'esperienza ritmica e melodica dell'Essere); benché, infatti, tali esperienze abbiano potuto giocare un ruolo fondamentale nel processo di forgiatura del mondo a vari e differenti livelli di esenziamento individuale (cercheremo di mostrarlo in successivi capitoli), al giorno d'oggi è l'essere umano che deve raccogliere l'appello per proseguire liberamente e responsabilmente l'esenziamento armonico dell'Essere.

L'esperienza timbrica dell'Essere, pur definendosi dunque al di là dei condizionamenti logici e tonali dell'esistenza (condizione necessaria perché possa rivoluzionarne l'assetto quando vi scende in ibridazione ontologica), non può che tornare a sottoporsi alle trame di quelle relazioni se vuole rinnovarle e perseguire l'incarnazione armonica della sua risonanza. Da una parte abbiamo quindi un'esperienza che si definisce per isolamento dai condizionamenti tonali e per riassorbimento nell'origine ontonomica di tutti gli esistenti, dall'altra un inderogabile ritorno all'ordine esenziato e la declinazione contestuale dell'esperienza nell'ordine ritmico-tonale del mondo. Ciò significa che l'esperienza timbrica, pur essendo l'origine e il destino ontonomico d'ogni individualità, non è sufficiente – nella sua purezza a-tonale non ancora scesa in ibridazione – ad imprimere un radicale e generalizzato ristrutturamento dell'esistenza volto alla realizzazione asintotica dell'Essere-Armonia.

Nell'attuale strutturazione societaria in cui è immersa l'individualità umana, per esempio, le condizioni sociologiche non sono tali da permettere la diffusione spontanea e generalizzata di tale esperienza in ogni individuo (cosa che si permetterebbe probabilmente quel cambio societario necessario affinché, di fatto, tali nuove condizioni emergessero). L'esistenza dovrà così fare ricorso all'esperienza melodica e ritmico-accordale dell'Essere, questa volta in integrazione sinergica con il loro nucleo timbrico (cfr. nozione di *esperienza cosmoteandrica* in Panikkar): la sola ricerca dell'esperienza timbrica dell'Essere può degradarsi infatti in solipsismo quando separata dalle altre esperienze a-logiche di un Essere-Musica in tensione d'esenziamento. Le varie tradizioni religiose, quando studiate e vissute in ottica transculturale, ci offrono la possibilità di risalire alla funzione logomitica congiunta di questo Essere-esperienza, di cui ora, nel prossimo paragrafo, cercheremo di comprendere la componente specificatamente timbrica.

decoerenza verso il comportamento classico” (*ivi*, p. 217). L'approccio in questione è certamente il più interessante per il fatto di integrare concetti di emergenza ed auto-organizzazione oltre che fondarsi su evidenze sperimentali concrete sviluppate teoreticamente (quali i fenomeni di coerenza quantistica nella fotosintesi clorofilliana).

1.4. L'ESPERIENZA TIMBRICA DEL SACRO

Trattare dell'esperienza timbrica del Sacro è, a dire il vero, estremamente difficile, se non quasi impossibile. Se è vero, infatti, che essa si dona in condizione d'emancipazione logica, allora ogni discorso ed ogni descrizione ad essa riferiti o riferibili sono, in stretti termini, inadeguati e necessariamente riduzionistici. Tuttavia, il fatto stesso che essa possa darsi esperienzialmente all'esistente individuale come processo d'emancipazione logica, significa che deve pur presentare una dinamica ed un effetto tonalmente decostruttivi passibili di riscontro ed indagine. Sarà possibile, in altre parole, definirne per lo meno la *funzione* e le *condizioni di presentazione*.

Prima però di approfondire la sua specificità, cercheremo di chiarire che cosa si intenda per “esperienza del Sacro”. Tale chiarificazione è importante per rendersi conto che l'esperienza timbrica non è altro che la declinazione più interna ad ogni possibile esperienza dell'Essere.

L'esperienza del Sacro non è affatto da concepirsi come un'esperienza riservata a pochi; bisogna superare l'assunzione che si tratti di un'esperienza extra-quotidiana ascrivibile a privilegiati o a spiriti illuminati, essa è inscritta potenzialmente in ogni individuo, intimamente radicata al suo divenire e sperimentarsi “fondamentalmente”. Certo essa può presentarsi con concomitanze estremamente eterogenee, con caratteristiche differenziate e gradi d'intensità diversi: la ritroviamo, per esempio, in quei momenti privilegiati di pienezza vitale che ognuno di noi sperimenta più o meno frequentemente durante il corso della propria vita, o in seguito ad avvenimenti particolarmente intensi dal punto di vista emotivo (sia tragici che estremamente felici) capaci di spogliarci dal nostro ego e capovolgere il corso abituale della nostra esistenza, oppure anche più semplicemente nelle fasi di passaggio o maturazione del bambino, dell'adolescente, in dinamiche di superamento di complessi psicologici nell'adulto; riscontrabile infine anche nell'esperienza contemplativa della natura, e così via, in quella dell'arte, dell'amore, del rito, ecc.⁹⁸.

Già Gadamer evidenziò, attraverso lo studio sull'esperienza estetica, alcune caratteristiche che potremmo qui estendere ad ogni esperienza dell'Essere: in primo luogo il fatto di concepirla come “un modo dell'autocomprensione”, in secondo luogo, il fatto di riconoscerla come un'autocomprensione in cui il soggetto esperiente s'apre ad un'auto-trasformazione creativa, “un'esperienza che modifica realmente chi la fa”⁹⁹. Sono questi (auto-comprensione e auto-trasformazione), certamente, i tratti più caratteristici ed essenziali d'*ogni esperienza umana dell'Essere*, e non esclusivamente dell'esperienza di produzione o fruizione artistica. Molteplici sono infatti le esperienze d'auto-trasformazione creativa che condividono questo nucleo esperienziale

⁹⁸ L'esperienza dell'essere apre a una comprensione della realtà nella quale l'individuo esperisce una (più o meno) momentanea unione contraddittoriale tra la dimensione soggettiva e quella oggettiva della realtà; è un'esperienza che informa e guida a-logicamente all'armonizzazione di complessi esistenziali o anche puramente intellettuali. In tal senso potremmo vedere questo nucleo all'opera anche nelle intuizioni filosofiche o scientifiche (cfr. Basarab Nicolescu, *Nous, la particule et le monde*, Ed. Le Mail, Aix-en-Provence, 1985, pp. 118-138).

⁹⁹ “Anche l'esperienza estetica è un modo dell'autocomprensione. (...) in essa impariamo a comprendere noi stessi, il che significa che superiamo la discontinuità e puntualità dell'*Erlebnis* nella continuità della nostra esistenza. (...) Nell'esperienza dell'arte vediamo attuarsi un'esperienza che modifica realmente chi la fa, e poniamo il problema dell'essere proprio di ciò che viene in tal modo esperito” (Hans-Georg Gadamer, *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano, 2010, pp. 127-131).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

informante a-logicamente di un *Oltre sopra-logico*. Non è qui, tuttavia, nostra intenzione soffermarci ad analizzarne le differenze specifiche secondo un punto di vista fenomenologico; ciò che più ci interessa, in prospettiva della modellizzazione transculturale, è delineare invece lo statuto dell'esperienza dell'Essere in quei particolari casi in cui essa non solo è esistenzialmente significativa e rinnovante, ma anche quando è un'esperienza *culturalmente fondante*, ovvero quando è riconosciuta come una vera e propria *esperienza del Sacro* fondante un particolare orizzonte di comprensione religioso. E' in questi casi che la differente polarizzazione “acustica” presa dagli schemi di comprensione (*timbrica, ritmica o melodica*) assume un'importanza fondamentale nella definizione degli obiettivi e delle funzioni assiologiche, nonché delle modalità, strumenti e parametri d'interpretazione appartenenti ad ogni specifica tradizione religiosa.

L'esperienza sacra culturalmente fondante è un'esperienza che possiede un nucleo timbrico, ossia sopra-logico ed ineffabile, straordinariamente capace di suscitare energie e divenire logici inauguranti nuove forme di concrezione individuale ed organizzazione sociale. Questo nocciolo ontologico è particolarmente emancipato dalla logicizzazione o tonalizzazione successiva che la traduce o la sistematizza per notazione. Invano cercheremo il nucleo di questa esperienza nei prodotti scritturari delle tradizioni, essa è esattamente ciò che in essi è più implicito, ciò da cui scaturiscono i discorsi e le gesta degli individui iniziatori: cuore a-logico che vivifica e sostiene la tradizione specifica. Secondo l'approccio alle religioni inaugurato da Panikkar, ogni tradizione religiosa possiede una dimensione nucleare fondatrice che è la “fonte nascosta dei suoi insegnamenti ulteriori”¹⁰⁰. Parleremo a riguardo di *esperienza ontologica fondante*. Il modo “musicale” (timbrico, ritmico o melodico) attraverso il quale è vissuto e ritrovato questo fondo ontologico – o, più precisamente, la particolare polarizzazione assunta dalla configurazione dinamica integrante le tre modalità esperienziali accennate – determina tutta la differenza specifica di una determinata tradizione religiosa rispetto alle altre.

Dalle tradizioni teistiche a quelle “oceaniche”¹⁰¹, ogni religione si fonderebbe, in tal senso, su un nucleo esperienziale d'auto-comprensione ontologica pre-tematico, a-logico, pre-riflessivo e apofatico. Che ad esso sia riconosciuta dottrinalmente più o meno importanza, a seconda del paradigma di riferimento (per esempio, impersonalista/immanentista o personalista/trascendentista), ciò non significa che esso non sia in ogni caso presente ed operante. Questo non implica un plus-valore della modalità timbrica di comprensione sulle altre qualificazioni esperienziali, così come non avrebbe senso, per esempio, dare più importanza alle fondamenta di una casa rispetto al tegolato. Certamente ogni tradizione avrà la sua specifica modalità “musicale” di vivere e

¹⁰⁰ Xavier Melloni parla a riguarda di un “Nucleo Fondante” (*Escletxes de Realitat. Religions i revelació*, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2007, pp. 21-26; *El Uno en lo Múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*, Ed. Sal Terrae, Cantabria, 2003, p. 27) facendo eco alle parole di Panikkar: “Cada religió conté aquesta dimensió suprema i transmística com a font amagada dels seus ensenyaments ulteriors (...) ...és cert que la majoria de les religions existents posseeixen aquella font amagada i aquell fonament implícit, perquè s'hi troba l'arrel de tota religió. Aquesta arrel roman sempre invisible i és inefable” (Raimon Panikkar, *Religió i Religions - Opera Omnia* vol. II, Fragmenta Ed., Barcelona, 2011, p. 80 e 75).

¹⁰¹ Riprendiamo questo termine dalla proposta di classificazione delle religioni in X. Melloni (*Escletxes de Realitat, op. cit.*). Si veda anche la classica distinzione che fece R. C. Zaehner tra “religioni profetiche” e “religioni mistiche” (*At Sundry Times*, Faber & Faber, London, 1958)

significare la propria esperienza del Sacro (ovvero la sua particolare configurazione triadica di polarizzazione preferente), ma non vi potrà essere esperienza ritmica o melodica senza una risonanza ontonomica nucleare.

Nel caso in cui vi sia un individuo iniziatore, tale nucleo potrà per esempio essere identificato al timbro individuale della sua particolare esperienza dell'Essere – identificato, infatti, da alcune religioni o letture dottrinarie, alla natura della stessa persona iniziatrice (per esempio: natura cristica e natura buddhica)¹⁰² –, ma potrà darsi anche il caso di un'esperienza fondante che assume una valenza *accordale* legata all'esperienza di un popolo come collettività, come nel caso dell'Israele¹⁰³.

La maggior parte delle tradizioni rivendica la propria esperienza del Sacro come quella preminentemente Vera o maggiormente perfetta rispetto alle altre; non si tratta solamente di semplice “culturocentrismo” (anche se questa tendenza è certamente connaturata ad ogni religione): la convinzione, anche sincera, dell'assoluta “perfezione” della propria confessione, risiede nel fatto che essa fonda la sua verità sull'ontonomia, su un'esperienza in cui la timbricità sopra-logica dell'Essere è esperita integralmente, indipendentemente dalla successiva declinazione polarizzata. Le differenze che intercorrono tra religioni e culture non devono allora essere ascritte alla timbricità – non solo perché l'attacco timbrico in questione è imprevedibile logicamente e di fatto in tutte coincide sopra-logicamente, ma perché, come già detto, ogni tradizione è una configurazione triadica diversamente polarizzata tra timbricità, ritmicità e melodicità –, tutt'al più forse al contrario: le tradizioni s'incontrano sopra-logicamente, con le loro differenze, nel nucleo timbrico dell'esperienza del Sacro. D'altra parte è sempre un'Unica Realtà sopra-logica, un unico Essere, che suona integralmente in ogni unità d'esperienza sacra, una medesima Verità Ontonomica previa a qualificazioni e traduzioni tonali. Quest'ultima considerazione è fondamentale per l'approccio transculturale. Se c'è un'uguaglianza nella differenza, e se essa dev'essere cercata nel nucleo timbrico dell'evento esperienziale del Sacro, allora ad essa corrisponderà pure una *strutturalità evenemenziale* condivisa o condivisibile dalle varie esperienze sacre – articolazione o configurazione transtemporale di cui abbiamo già illustrato il corrispettivo per le scienze della natura (strutturalità quantistica) e che ora tocca chiarire riguardo alle scienze dello spirito.

¹⁰² Non stiamo qui mettendo sullo stesso piano la figura di Cristo e di Buddha, stiamo semplicemente dicendo che, in quanto individualità esperienti l'Essere, entrambe possiedono un nucleo timbrico della loro esperienza sacra, e che questo fondo ontonomico è in entrambi i casi identificabile con l'intima natura della realtà stessa (si veda per esempio la concezione di Pierre Teilhard de Chardin di Cristo come punto Alfa e Omega dell'universo e la dottrina della natura-del-Buddha come natura intrinseca di ogni cosa).

¹⁰³ Il nucleo timbrico dell'esperienza fondante l'ebraismo è tonalmente suggellata dalla teofania ricevuta da Mosè sul Sinai, ovvero da quella “Coscienza transtemporale d'essere Essere” simbolizzata dal tetragramma YHWH (“Io sono ciò che è” – *Es* 3, 14): “Estas cuatro letras forman el verbo *ser* en pasado, presente y futuro, comprimidos en una sola palabra, como si se pretendiera pensar y decir los tres tiempos a la vez” (X. R. Melloni, *El Uno en lo Múltiple*, op. cit., p. 52 riferendosi a Baruj Garzón, *La experiencia de Dios en el Judaísmo* in *Religiones y experiencia de Dios*, Ppc, Madrid, 2001, pp. 43-46). Nel caso dell'ebraismo (e in generale in tutte le religioni monoteistiche) tale fondamento ontonomico è certamente compreso secondo schemi melodici d'interpretazione (vedi *oltre*) oltre che indissolubilmente connesso con l'esperienza della liberazione collettiva del popolo d'Israele e l'esperienza specifica dell'Alleanza – aspetti che, come vedremo, doneranno un ruolo *accordalmente fondante* (ossia procedente, sotto questo aspetto, dall'ambito ritmico).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Anche in questo caso la riflessione di Gadamer sull'esperienza dell'arte ci torna utile per intavolare la discussione. Per prima cosa bisogna sottolineare l'ampliamento di prospettiva che si verifica quando si passi dall'esperienza ontologica dell'arte al suo nucleo ontologico: così come l'*erlebnis* estetico in quanto "totalità" conchiusa s'apre a una dimensione d'auto-comprensione esistenziale, l'unità d'esperienza dell'esperienza timbrica dell'Essere si traduce anch'essa in una "totalità esperita", ma tale totalità è una totalità sopra-logica *aperta* che assurge a un valore molto più onnicomprensivo: non solo, o non più solamente, esistenziale e per il singolo, ma trans-individualmente e transtoricamente vero. Ora – e ciò sarà estremamente importante –, se "il *subjectum* dell'esperienza dell'arte, quello che permane e dura, non è la soggettività di colui che esperisce l'opera, ma l'opera stessa"¹⁰⁴, il soggetto dell'esperienza timbrica invece, quello che è sempre identico a se stesso, è l'*Essere stesso*. Particolarmente significativo, per spiegare quest'ultimo punto, è il concetto di "gioco" utilizzato da Gadamer¹⁰⁵. E' l'*Essere*, qui, a divenire "Signore dell'esperienza" e a produrre nell'individuo una coscienza ontologica di sé che si rivela contraddittorialmente un'esperienza del Sé (dell'Essere del Sacro): ogni *esperire* l'Essere – potremmo così parafrasare l'ultima citazione in nota – è un *essere-Essere* (e non più solo un essere-gioco), un "farsi strumento di risonanza" dell'Essere da parte dell'esistente. Così come l'individualità dell'esecutore-fruitor scompare dietro la soggettività dell'opera¹⁰⁶, allo stesso modo l'individualità del soggetto ontologicamente esperiente scompare dietro all'Essere stesso o Soggetto Assoluto che si auto-esperisce. Ugualmente come "l'assistere, come modo di atteggiarsi del soggetto, ha il carattere dell'essere fuori di sé"¹⁰⁷, così l'esperienza sacra è una esperienza *estatica* (*ex-stasis* = essere fuori); ma lo è ancor più contraddittorialmente, perché il suo "oblio estatico di sé" (il superamento o l'uscita dall'esistenzialità individuale specifica) è al contempo accompagnato da un "ricordo en-statico del Sé" (*en-stasis* = essere dentro): un "essere dentro l'Essere del proprio essere" uscendo dal proprio esistere individuale¹⁰⁸.

Queste ultime considerazioni sono particolarmente importanti perché ricalcano una generalità fenomenologica dell'esperienza timbrica del Sacro a cui è legata anche una precisa metodologia: la *metodologia del vuoto* o della "sparizione egoico-soggettiva" già rilevata dalla transdisciplinarietà

¹⁰⁴ H. G. Gadamer, *Verità e Metodo*, op. cit., p. 133.

¹⁰⁵ "Il soggetto del gioco non sono i giocatori, ma è il gioco che si produce attraverso i giocatori. (...) *ogni giocare è un essere-gioco*. Il fascino del gioco, l'attrazione che esso esercita, consiste appunto nel fatto che il gioco diventa signore del giocatore. (...) L'autentico soggetto del gioco – come è particolarmente evidente dai giochi in cui il giocatore è uno solo – non è il giocatore, ma il gioco stesso. E' il gioco che ha in sua balia il giocatore, lo irretisce nel gioco, lo fa stare al gioco. (...) Il giocatore avverte il gioco come una realtà che lo trascende" (*ivi*, pp. 133, 137-138, 141).

¹⁰⁶ "[II] differenziarsi soggettivo del giocatore dal gioco, in cui consiste il recitare, non è il vero essere del gioco. Il gioco come tale è invece una tale trasmutazione, che non lascia più sussistere per nessuno l'identità di chi gioca. Tutti domandano solo più che cosa è il gioco, cosa esso significa [es. il "gioco scenico"]. I giocatori (o i poeti) non sono più; ciò che è è solo ciò che da essi è « giocato »" (*ivi*, p. 143).

¹⁰⁷ "(...) l'esser fuori di sé è la possibilità positiva di esser pienamente presso qualcosa, di « assistervi ». Un tale assistere ha il carattere dell'oblio di sé, ed è costitutivo dell'essenza dello spettatore di esser preso dalla contemplazione in modo da dimenticarsi di sé" (*ivi*, p. 158-157).

¹⁰⁸ E anche su quest'ultimo punto l'esperienza dell'arte possiede una significativa somiglianza d'essenza: "All'estatico oblio di sé dello spettatore corrisponde la sua continuità con se stesso. (...) l'istante assoluto in cui uno spettatore sta è insieme oblio di sé e mediazione con sé stesso. Ciò che lo stacca da tutto, gli restituisce anche la totalità del suo essere" (*ivi*, p. 161).

come correlativo “perceptivo” del vuoto quantistico. E' necessario, infatti, che l'individualità si spogli o emancipi da tutti quegli impedimenti / cristallizzazioni che bloccano o limitano il risonare completo della sua timbricità perché essa s'apra all'esperienza di piena risonanza timbrica dell'Essere. Non solo si tratta di un'invarianza metodologica espressa in linguaggi diversi dalla totalità delle esperienze spirituali, ma di una vera e propria condizione logomitica, una regola d'antagonismo contraddittorio prevista dalla stessa formalizzazione logica di Lupasco (“tavola delle relazioni logiche” che segue – cfr. cap. II.1.1). L'esperienza dell'Essere (*potenzialità T*) si verifica in corrispondenza ed in implicazione necessaria con un'*attualità T*. Questa attualità T è l'unità ontologica d'esperienza individuale a cui la soggettività auto-cosciente può reintegrarsi sposandone la contraddittorialità (vedremo tra poco in che senso va compresa questa reintegrazione). Lo stato T in cui si trovano l'estensione (\supset) e l'intensione (\supseteq) è interpretato da Lupasco come un'attualizzazione (A) della Contraddizione (C nella tavola) – operazione che, come vediamo di seguito, è accompagnata per antagonismo da una potenzializzazione della *non-contraddizione* (indicata invece con il simbolo \bar{C}).

\supset	\supseteq	\bar{C}	C
A	P	A	P
T	T	P	A
P	A	A	P

La potenzializzazione non è applicata, in questo caso, a un'operazione o entità logica, ma al *principio* stesso di *disgiunzione contraddizionale* (\bar{C}). Così come l'attribuzione del termine A al simbolo C indica il verificarsi o l'applicarsi di una relazionalità contraddittoria, l'attribuzione del termine P a \bar{C} indica l'abolizione del relazionarsi logico non-contraddittorio o contraddizionale.

Nel caso di un'individualità dotata di auto-determinazione auto-cosciente quale l'essere umano, questa abolizione del contraddizionale può assumere carattere di *auto-svuotamento consapevole* dal logico. Si tratta di un'abolizione *consapevole* giacché si verifica in corrispondenza di uno stato T d'auto-coscienza – *coscienza di sé* però del tutto particolare, giacché essa si afferma paradossalmente nella propria auto-decostruzione logico-contraddizionale. Cosa significa questo? In che modo dobbiamo interpretare tale potenzializzazione o decostruzione del meccanismo di non-contraddizione?

Se la non-contraddizione (\bar{C}) è il *principio* stesso di *disgiunzione contraddizionale*, ovvero l'operazione logica che lega antagonisticamente un'attualità-soggettività ad una potenzialità-oggettività, allora, per “abolizione della non-contraddizione”, si deve intendere una sorta di sparizione asintotica d'ogni tipo di soggettività ed oggettività logica; un percorso *spoliativo* della coscienza che conduce ad un'auto-coscienza emancipata dal logico, un'auto-coscienza sopralogica ed ontologica, un'esperienza dell'Essere. Sebbene questa lettura non sia stata personalmente operata da Lupasco, bisogna in ogni caso riconoscere che, nella tavola da questi proposta, la

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

“potenzializzazione del contraddizionale” appare chiaramente come una condizione ineludibile per la “attualizzazione” di uno stato contraddittoriale. La soggettività contraddittoriale (attualità T) è quindi raggiunta solo tramite un'emancipazione asintotica dal logico; è chiaro, infatti, che le implicazioni contraddittoriali (T) qui disegnate non possono, a nostro avviso, che prospettare un'auto-coscienza dal logico emancipata. Ciò vuol dire che l'auto-coscienza di Lupasco (la coscienza della coscienza e della non-coscienza) o è qualcosa che va oltre una semplice auto-coscienza riflessiva o è resa possibile da un'auto-coscienza ben più profonda e nucleare.

Se l'auto-coscienza riflessiva non può certo essere identificata con questa particolare auto-coscienza – in quanto essa è sempre “cosciente di qualcosa”, sempre riferita ad una soggettività o una oggettività di cui prende coscienza – essa, d'altra parte, deve questo suo potere d'auto-riflessione proprio a quel nucleo sopra-logico fondante la contraddittorialità che la rende possibile. Detto in altri termini, l'auto-coscienza riflessiva non sarebbe altro che uno stato d'oscillazione intensa tra i due poli logici d'antagonismo cui perno di sonanza coincide con l'Essere. Si tratterebbe di un'oscillazione tanto rapida (o tanto ristretta?) da poter rendere quindi possibile il faccia a faccia di due potenzialità e due attualità contraddittorie (ossia capace di produrre un'auto-coscienza logico-riflessiva) – movimento pendolare d'andarivieni che si differenzia, però, dal suo stato di *quiete tensoriale* massimo.

Cosa accade, dunque, quando tale oscillazione “s'arresta” nel suo equilibrio di instabilità estremema tendendosi nella più alta tensione contraddittoriale? Cercare di spiegarlo a parole e concetti non può altro che disattendere la sua natura più specifica, la sua sopra-logicità costitutiva. L'unico modo per comprenderla è *esperienzialmente*. Sebbene una tale esperienza possa occasionalmente verificarsi in maniera inaspettata e non cercata (in particolari casi di circostanze ego-destrutturanti) per il fatto stesso di costituire il nocciolo ontologico d'ogni auto-coscienza riflessa, le religioni timbricamente polarizzate e le tradizioni mistico-spirituali difendono la possibilità di una certa metodologia preparatoria: una disciplina d'evacuazione dal contraddizionale operante sulla rete di relazioni costituenti l'*identità esistenziale* dell'individuo¹⁰⁹.

Gli strumenti interpretativi elaborati da Lupasco per illustrare l'applicazione della logica d'antagonismo ci permettono di avanzare una descrizione “minima” di tale decostruzione esistenziale. Si tratterà, a rigor di logica, di una consumazione applicata sia all'oggettività cognitiva sia alla soggettività fattuale, ossia un'emancipazione dai contenuti oggettivi della coscienza e da qualsiasi intenzione prasseologica. Potremmo vedervi un'epurazione auto-cosciente da ogni tipo di affermazione e negazione, un abbandono della coscienza della finalità (le proiezioni nel futuro esistenziale) e della coscienza delle relazioni causali (le conseguenze esistenziali del passato), un distacco dalla razionalizzazione come dall'irrazionalità, la spoliatura da ogni contenuto non solo concettuale (d'estensione), ma anche d'intensione, quali constatazioni percettive e sentimenti dipendenti dal contesto esistenziale.

¹⁰⁹ Si tratta di tutte quelle relazioni logiche che l'individuo intesse con l'esistenza e la cui intersezione genera la soggettività contraddizionale individuale, ovvero l'auto-identificazione egoica disegnata da legami psicologici, ideologici, storico-sociali, culturali, relazioni di proprietà (ecc.). Torneremo in seguito su questo concetto di *identità contraddizionale* al considerare l'esperienza ritmica del sacro.

LA LOGOMITICA MUSICALE E L'ESPERIENZA DELL'ESSERE

Tale decostruzione dal contraddizionale è parallela ad un approfondimento contraddittoriale. In tal senso concettualità e formulazioni contraddittoriali possono aiutare a suggerire la sottigliezza di tale esercizio dell'auto-coscienza (si veda, a proposito, la vasta letteratura orientale): potremmo dire si tratti, infatti, di un'astensione dal “pensare/percepire qualcosa” come dal “non pensare/ non percepire qualcosa” (sinteticamente: l'astensione corretta è quella che si fonda sull'adesione indiscriminata); oppure di un'astensione a “fare qualsiasi cosa” senza però cadere nel tentativo di “non fare niente”, ovvero un “non agire” senza che però questo implichi l'astensione cosciente e cercata dall'azione (sinteticamente: si opererà non operandosi o, viceversa, non si opererà operandosi)¹¹⁰. Ma invitiamo il lettore ad approfondire la vasta letteratura orientale ben caratterizzata da questo tipo di asserzioni contraddittorie (buddhismo, taoismo, induismo advaita, ecc.), giacché ben più produttivo ascoltare tali insegnamenti che fossilizzarsi su uno schema concettuale ancora logicamente dipendente. Ciò che è certo, è che la dissoluzione asintotica di ogni legame, riferimento e concomitanza logica, deve certamente condurre ad un'emancipazione completa dall'esistenza e lasciare sopravvivere solo un'auto-coscienza o esperienza d'Essere senza alcun confine logico predicabile, un'unione ontonomica con tutto risonante in un presente senza tempo. L'esperienza timbrica del Sacro si definisce così come un processo di decostruzione radicale del logico, un'emancipazione transfinita dal tonale, che penetra sempre più profondamente lungo l'asse contraddittoriale massimizzando armonicamente la propria risonanza timbrica fino a perdere qualsiasi limite d'identificazione tonale con la propria individualità.

La tesi che qui sposiamo è che in ogni tradizione religiosa è possibile ravvisare – anche se, nel caso di tradizioni non timbricamente polarizzate, in modo periferico rispetto al *corpus* dottrinale – esplicite indicazioni di ritrazione dal logico e dall'esistenza tonale, un dinamismo di decostruzione disegnannte numerosi cammini metodologici di spoliazione o di “morte al contraddizionale”¹¹¹. Sebbene l'esperienza timbrica del Sacro sia un'esperienza di specifico e radicale approfondimento di

¹¹⁰ La potenzializzazione della non-contraddizione è un esercizio psichico di appacificazione-abolizione della esistenza non-contraddittoria preciso e sottile (e sul quale tutte le tradizioni spirituali hanno qualcosa da dire). Si noti bene, infatti, che l'oggettivazione e la soggettivazione qui si potenzializzano a vicenda, ovvero si semi-potenzializzano in T. Questo vuol dire che ogni rinuncia soggettiva non dovrà mai essere forzata, rigidamente protratta o auto-inflitta fino all'estremo o allo stremo, giacché questo significherebbe sviluppare una soggettività opposta auto-repressiva (il che ristabilirebbe una polarizzazione non-contraddittoria); allo stesso modo ogni idea o concettualità non dovrà essere integralmente abbandonata, sottratta, screditata radicalmente, pena la caduta in un'oggettivazione negativa, nichilisticamente relativistica ed illusoria del mondo. E' solo nell'equilibrio tra sforzo e non-sforzo, tra volontà e rinuncia alla volontà, tra tensione di raggiungimento e “lasciar perdere” o “lasciar cadere” (“quando superiamo la barriera e lasciamo cadere tutto” dice Dōgen nel *Bendōwa*), che la punta sottile dell'auto-coscienza s'apre al vuoto-pieno dell'esperienza ontonomica. Anche questa è una regola energetico-logica riscontrabile in molte tradizioni spirituali: dall'abbandono della volontà e sua remissione confidente in Dio (*tawakkul*) del sufismo islamico, al non-attaccamento induista e l'equanimità di distacco buddhista (solo per citarne alcune espressioni). Un'altro aspetto da tenere presente è il seguente: quando l'esperienza del Sacro data dalla “consumazione del contraddizionale” è seguita da una riappropriazione o traduzione logica dell'esperienza (ossia a un ritorno alla contraddizionalità, sebbene anche a un livello di concettualizzazione superiore), ciò comporta una simmetrica “consumazione del contraddittoriale” ed un ineludibile venir meno dell'esperienza timbrica dell'Essere. Questo fatto (ovvero che la logicizzazione blocchi l'esperienza ontonomica) è un aspetto descritto da innumerevoli discipline mistiche e meditative; qui risulta però giustificato logicamente.

¹¹¹ Vedi anche J. Melloni Ribas, *El Uno en lo Múltiple*, op. cit., II parte: *La Multiplicidad plegándose en el Uno. El común recorrido de las religiones*.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

tale spoliazione logica, il movimento d'emancipazione tonale che conduce alla contraddittorialità è comune ad ogni tipo d'esperienza religiosa: non potrà esserci esperienza ritmica o melodica del Sacro senza previa risonanza timbrica (così come in musica non è possibile esperire un ritmo o una melodia se non attraverso un'espressione sonora necessariamente qualificata da un timbro specifico). L'esperienza del Sacro che accompagnata però la sparizione radicale ed asintotica dell'appropriazione contraddizionale si donerà ancor più sopra-logicamente come un'esperienza di *piena risonanza armonica non-condizionata esistenzialmente*, nella quale il timbro individuale risulta infine uno ed inseparabile dall'armonicità integrale e transtemporale dell'Essere-esperienza di cui risona¹¹². L'esperienza ontonomica in questione è anche per questo detta *a-duale*.

Se la qualificazione di “ontonomica” esprime una differenza tra questo tipo d'esperienza e l'esperienza “ontica” dell'affettività comune (cfr. II.1.3), l'aggettivo “a-duale” indica più esattamente una coincidenza tra Essere ed essente di tipo non monistico, ovvero interpretabile come risonanza unitiva o unità contraddittoriale – motivo per il quale l'esperienza timbrica è un'esperienza del Sacro totalizzante e annichilante. L'apertura all'*olos* è qui contraddittorialmente operata attraverso un approfondimento ontonomico che passa per la specificità stessa dell'individualità: esperienza di *consumazione* nell'Essere attraverso la quale si dà la conoscenza sopra-logica dell'*origine ontonomicamente fondativa* della propria persona¹¹³ – esperienza di una specificità timbrica individuale cui attributi tonali si consumano e si dissolvono nell'Auto-coscienza o Presenza stessa dell'Essere; un *bruciare tonale*, un *farsi cenere* esistenziale, un'annichilazione o morte “mistica” che conduce all'esperienza del fondamento ontonomico dell'individuo. In effetti, tra le modalità simboliche con cui la Tradizione esprime l'esperienza dell'Essere c'è quella della morte interiore e della consumazione ignea contraddittorialmente suggerita: come nell'ideogramma cinese che indica il vuoto-pieno *wu* 無 (indicante una palla di fieno che brucia), oppure – attraverso una differente sensibilità (e certo in maniera più timida) – nella disposizione d'ascolto di Abramo di fronte a Dio¹¹⁴.

¹¹² L'identità *âtman-Brahman* nell'induismo è particolarmente paradigmatica a riguardo: “Io sono *Brahman*” (*Brhadâranyaka Upanishad* 1,4,16); “Questo *âtman* è *Brahman*” (*Mândûkyâ Upanishad* 2); “*Brahman* è coscienza” (*Aitareya Upanishad* 5,3).

¹¹³ Ove tale “persona” (sans. *puruṣa*) si conosce ontonomicamente come *Puruṣa* ontico. Utilizziamo qui il termine “persona” ma avremmo potuto dire anche “volto, natura o fondamento ontonomici”. “Il corpo e la mente in modo naturale vengono lasciati cadere e apparirà il vostro volto originario” (Eihei Dōgen Zenji, *Fukan zazengi*, in Aldo Tollini, *Pratica e illuminazione nello Shōbōgenzō. Testi scelti di Eihei Dōgen Zenji*, Ubaldini Ed., Roma, 2001, p. 49). Lo stesso Lupasco dice: “Chacun de nous possède comme un odeur, un parfum, un cachet affectifs propres, qui semblent bien caractériser notre unicité et notre tréfonds substantiel” (*Qu'est-ce qu'une structure?*, Christian Bourgois Editeur, 1967, p.110). Il volto timbrico individuale è lo stesso Volto onnipervasivo dell'Essere-Timbro che sussiste (*baqâ*) alla sparizione esistenziale (*fanâ*): “Tutto quel che è sulla terra si estingue (*fânin*), solo il Volto del tuo Signore sussiste (*yabqâ*)”, “Ovunque vi volgiate ivi è il Volto di Dio” (*Corano* LV,27 e II,115). Tale pienezza od originalità timbrica dell'individuo si dà dunque paradossalmente nella coincidenza con l'Essere stesso e attraverso una disposizione totale alla risonanza, un “farsi strumento” dell'essere che non è un'alienazione, ma il ritrovamento della propria origine fondativa.

¹¹⁴ “Mi sono fatto forza per parlare con te, io, che sono terra e cenere” (*Gn*: 18, 27; il corsivo è mio). Anche l'esperienza di rivelazione cui è soggetto Muhammad segue un simile processo di sparizione egoica; si veda, per esempio, la seguente tradizione attribuita al profeta: “Jamais je n'ai reçu une révélation sans penser que mon âme m'avait été arrachée” (Asqalani, citato da Suyûti, 1973, 1: 46; in Farid Esack, *Coran – mode d'emploi*, Albin Michel, Paris, 2004, p. 72). Oppure si veda il seguente passaggio tratto da uno scritto di Bahá'u'lláh (religione bahá'í): “Oh amico, abbandona tu yo para que puedas encontrar al Incomparable... Sé como la nada, si es que deseas prender el fuego

La stessa passione di Cristo, che segna il mistero pasquale, è un esempio paradigmatico di questo dinamismo di consumazione-trasfigurazione (senza che tale affermazione misconosca in alcun modo la specificità ad esso attribuibile e il mistero della sua resurrezione), e non abbiamo ancora citato alcuna di quelle tradizioni che sull'esperienza timbrica si polarizzano radicalmente: la consumazione del contraddizionale è certamente da trovarsi in quel processo di liberazione (*moksha*, *mukti*) operato per il raggiungimento del *sunyata* (vacuità) buddhista o del *kaivalya* yogico (oltre che ritrovabile anche nel jainismo e nel sikhismo)¹¹⁵.

Non è qui nostra intenzione identificare riduzionisticamente le esperienze e le verità ultime di queste tradizioni o le modalità con le quali è operato il raggiungimento dell'esperienza ontonomica – giacché tali esperienze si diversificano, anche radicalmente, a seconda della configurazione di polarizzazione a cui si riferiscono –, ma unicamente sottolineare un dinamismo di sottrazione tonale (logico-esistenziale) comune e logomiticamente previsto¹¹⁶. Tra gli aspetti che maggiormente ci importa rilevare è che l'esperienza timbrica è riconosciuta come vero e proprio ricongiungimento al fondo ontonomico del proprio esistere – esperienza cui funzione è quella di isolare dai condizionamenti esistenziali e, per questo, dotata della capacità di rinnovarli quando presa in un dinamismo di ibridazione con il logico. Laddove l'esperienza ontologica (ritmico-accordale o melodica) è infatti una prensione a-logica in ibridazione con datità logiche, quella ontonomica è in tensione di completa emancipazione dall'esistenza e quindi più propriamente *sopra-logica* (termine che impieghiamo unicamente per suggerire l'approfondimento contraddittoriale della a-logicità), rispecchiante, in tal senso, un “grado” di ineffabilità molto più profondo e radicale, di cui Panikkar dona certo una bella descrizione¹¹⁷. L'esperienza timbrica è – per ripeterlo nuovamente – il nocciolo

del ser y estar preparado para la senda del amor” (*Los Siete Valles in La religión bahá'í – Una introducción desde sus textos*, Editorial Trotta, Madrid, 2008, p.67).

¹¹⁵ La “morte del contraddizionale” è ritrovabile isomorficamente nella totalità delle tradizioni religiose. “Morite prima di morire!” (*hadith* - celebre tradizione profetica musulmana). Nella tradizione del buddhismo zen si parla di Grande Morte; nel sufismo islamico di annichilazione (*fanā*) o soppressione dell'ego. Ritroviamo questa esperienza anche nella letteratura e nell'arte: “Tu devi voler bruciare te stesso nella tua stessa fiamma: come potresti volere rinnovarti, senza prima essere diventato cenere!” (Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano, 2004, p. 71). “La Morte – la Morte di cui ti parlo – non è quella che seguirà la caduta, ma quella che precede la tua apparizione sul filo. E' prima di scarlo che muori. Colui che danzerà sarà morto – deciso a tutte le bellezze, capace di tutte. Allorché apparirai, un pallore – no, non parlo della paura ma del suo opposto, di un'audacia invincibile –, un pallore ti ricoprirà. Malgrado il belletto e i lustrini, sarai esangue, e livida la tua anima. Allora la tua precisione sarà perfetta. Quando nulla ti terrà più legato al suolo, potrai danzare senza cadere. Ma bada di morire prima di apparire, e che sia un morto a danzare sul filo” (Jean Genet, *Il Funambulo*, Adelphi, Milano, 1997, p. 112). Non stiamo qui difendendo l'uguaglianza di queste esperienze e nozioni: il processo di decostruzione è sempre diverso, differenziato secondo il contesto contraddizionale di partenza della cultura e del singolo individuo.

¹¹⁶ Uno degli elementi più condivisi dalle religioni di polarizzazione timbrica (in quanto direttamente connesso all'approssimazione sopra-logica) è quello del superamento del mentale per nescienza cognitivo-intellettuale tipico dello yoga e del buddhismo (ma come non pensare anche alla *docta ignorantia* di Nicola Cusano o alla *tenebra luminosissima* di Dionigi l'Aeropagita?).

¹¹⁷ Panikkar riassume nel modo più preciso e rivelatore l'idea di esperienza timbrica: “És així com entenem la dimensió *òntica* de l'home: el seu ésser pur i simple, abans de ser tocat per cap concepte o consciència del seu mateix ésser. (...) No podem dir res, d'aquesta dimensió, si no és que la traduïm a la seva versió ontologica. (...) No direm res més – no podem fer-ho – sobre aquest *Urgrund* (‘fons originari’) del nostre ésser; no és ni tan sols una *ex-sistència*, sinó tan sols pura *sistència*. (...) [Per quanto ne riguarda invece l'esperienza] ...es tracta d'una espècie de consciència, primària i original, per la qual ens adonem immediatament del nostre ésser, no pas com a pertanyent a nosaltres – perquè al capdavall no és «nostre» –, sinó com a ens, que és, que és *de* (Déu), *en* (Déu), *per a* (Déu), o si ho preferim,

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

che sostiene ontonomicamente ogni esperienza del Sacro, benché solo le tradizioni timbricamente polarizzate ne portino la specificità all'estremo.

Il nucleo d'ogni esperienza sacra, dunque, la sua sorgente di risonanza, è nell'esperienza ontologica dell'Essere: pur essendo la sua timbricità completamente ineffabile e sopra-logica, essa innerva e sostiene qualsiasi esperienza del Sacro, anche quando tale esperienza si sottoponga a logicizzazione per il fatto d'entrare tonalmente nella costituzione di una specifica visione o tradizione religiosa. Laddove l'esperienza ritmica del Sacro può essere tonalizzata secondo logicizzazione simbolico-mitica, l'esperienza fondativa della timbricità è ineffabile, irraggiungibile tonalmente, neppure secondo allusione simbolica; essa è il *segreto* ultimo non rivelabile dell'esperienza dell'Essere, tanto più universale quanto più individuale. La concettualizzazione dell'esperienza timbrica (non del percorso spoliativo che ad essa conduce) risulta necessariamente impropria, limitante o sviante¹¹⁸.

L'esperienza timbrica, come *pienezza di risonanza transtemporale* raggiunta per sparizione logica, è dunque tanto annichilante la soggettività contraddizionale, che il soggetto esperiente giunge a tacere al raggiungimento del nucleo ineffabile ove la risonanza esperienziale è un'armonia timbrica che risuona nel silenzio del tonale (l'esperienza di Siddharta Gautama o Buddha ne è probabilmente la prova più lampante). Ciò nonostante, quando tale esperienza emerge nel tessuto dell'esistenza storica producendo delle logicizzazioni pedagogicamente decostruttive, essa si sottopone necessariamente alla relazione condizionante con le condizioni logiche circostanziali, certo rinnovandole e trasfigurandole, ma sempre conservandone la traccia – motivo per il quale non c'è modo di risalire all'esperienza in maniera concettuale, se non esperienzialmente secondo

com a ésser que esdevé (ve a ser) Déu. (...) Aquesta experiència és del tot inefable, perquè és una tenebra lluminosa en la qual s'amaga la realitat que som – a fora del temps – o que serem – a la fi del «nostre» temps – és una consciència extretemporal del meu ésser definitiu; és un llampec obscur de consciència del meu estadi final; és veure'm (a mi mateix) vident, conèixer-me (a mi mateix) com a coneixedor, captar-me (a mi mateix) com (en) Déu. No cal dir que aquesta experiència de si mateix no té res a veure amb l'anomenat *ontologisme*, és a dir, amb la intuïció intel·lectual de l'Ésser Absolut (...) aquesta intuïció no és ni pot ser una intuïció intel·lectual (...) No es tracta d'un ésser autònom, separat de l'Ésser que descobrim, sinó justament del nostre ésser com a ésser que és *a partir de, per, a, en, de i per mitjà de l'Ésser*” (R. Panikkar, *Religió i Religions...*, op. cit., pp. 76-78).

¹¹⁸ Un esempio paradigmatico di questo momento sopralogico dell'esperienza del Sacro, la cui concettualizzazione è suscettibile di un'errata interpretazione esterna, è quello del mistico persiano Husayn 'ibn Mansûr Hallâj. Il completo abbandono e annichilazione delle caratterizzazioni individuali esperite nel momento della risonanza timbrica, comportante la coscienza dell'unione contraddittoriale tra Essere ed essente, risulta per l'individuo così totalizzante che la risonanza dell'Essere può produrre, nell'auto-coscienza umana, l'attestazione ontica: “Io sono l'Essere” (identità a-duale *atman-Brahman*). E' esattamente il celebre caso d'Hallâj (858-922), la cui sentenza – “Io sono Dio (Io sono il Vero)” (*Anâ al-Haqq*) – gli costò l'esecuzione. L'errore sta però solo nell'intenderla logicamente come un'uguaglianza simmetrica; in realtà qui la creatura si fa strumento di risonanza dell'Essere, ma l'Essere non è la creatura, o meglio, lo è solo secondo una relazione contraddittoriale / a-duale. E' secondo questa lettura che bisogna interpretare la dottrina d'unità d'attestazione ontologica (*al-wahdat al-shuhûd*), traducete per altri l'esperienza dell'unicità dell'essere (*al-wahdat al-wujûd*) (si veda, per esempio, Louis Massignon, *La passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj*, Éd. Gallimard, Paris, 1975); lo aveva ben capito Fakr al-Dîn 'Irâqi (1213-1289), come lo attestano le sue parole: “No te confundas: aquel que se ha extinguido en Dios no es Dios. Él es Absolutamente Único, y no puede permitir ninguna otra unidad nacida de la «unión de dos» rondar las puertas del Pabellón de la Unidad. (...) La profesión de la Unidad se explica por esta fórmula, aunque son muy pocos los que se dan cuenta de ello: «La unidad multiplicada por sí misma da como resultado la unidad». $1 \times 1 = 1$ ” (*Lamâ'ât; Destellos de la Divinidad*, Edit. Edad, Madrid, 2008, pp. 80-90). 'Irâqi dona un'espressione contraddittoriale da manuale che non possiamo evitare di citare: “Oculto, Manifesto, ambos a la vez. No eres ni esto, ni aquello, y eres los dos a un tiempo” (*ivi*, p. 87).

applicazione personale della decostruzione contraddittoriale da tali logicizzazioni suggerita. Queste tonalizzazioni rappresentano, come nota Louis Gardet, una sorta di “*formula di ricordo o di appello*” la cui paradossalità o a-logicità dev'essere interpretata nel contesto esistenziale personale per permettere la (ri)sperimentazione della sopra-logicità ontonomica¹¹⁹. Non è un caso allora che molte tradizioni si riferiscano a questo nucleo timbrico ineffabile attraverso enunciati negativi¹²⁰ o mediante delle logicizzazioni paradossalmente a-logiche, ma suggerenti – una volta incarnate in una viva tensione contraddittoriale – l'esperienza ontonomica che le ha generate (come nel caso del taoismo o del buddhismo)¹²¹. Le tradizioni meditative del paradigma “oceanico” (tipo buddhismo e induismo *advaita*) s'incentrano, in effetti, su una concettualizzazione contraddittoriale che ha un valore metodologico auto-trasformativo teso al raggiungimento dell'esperienza (come nel caso esplicito dei *koan* o apostrofi paradossali del buddhismo giapponese)¹²². Questo tipo di logicizzazioni dell'esperienza del Sacro si differenzia radicalmente, come vedremo, da quelle espressioni procedenti da altri momenti di polarizzazione¹²³. Non v'è però una differenza di valore o d'importanza tra le differenti esperienze del Sacro e loro conseguenti logicizzazioni; ognuna risponde a una funzione differente: se nel caso presente è quella metodologica dell'emancipazione e liberazione esistenziale, negli altri due casi (ritmico e melodico) sarà invece, rispettivamente, quella di un'armonizzazione socio-ecologica e di una trasformazione societaria.

¹¹⁹ “Une expérience par voie de nescience ne saurait être à elle seule la norme de sa propre expression intelligible; ce qu'elle nous livre, c'est beaucoup plus une *formule de rappel* (ou *d'appel*), qu'il s'agira, sur le plan intelligible, d'interpréter” (*Etudes de Philosophie et de Mystique Comparées, op. cit.*, p. 210).

¹²⁰ Tradizioni apofatiche e teologie negative in generale (vedi anche il *neti neti* delle Upanishad).

¹²¹ Per il buddhismo mahayana i *bonno* (le illusioni, i desideri terreni) sono il *satori* stesso (l'illuminazione, il risveglio ontonomico) (*bonno soku bodai*), affermazione che fa eco al pensiero di Nāgārjuna (“non v'è la minima differenza tra il *samsāra* e il *nirvāna*” - *Mulamadhyamakakarika*, XXV:19). Sono questi chiari esempi di affermazioni contraddittoriali che tentano d'avvicinare concettualmente l'esperienza timbrica.

¹²² L'impianto interpretativo e concettuale di queste varie tradizioni è certamente differenziato. Differenze apparentemente inconciliabili – come, per esempio, l'idea delle Upanishad di una realtà umana essenziale o *sé* (*ātman*) che nel fondo è medesima alla realtà ultima (*Brahman*) e il concetto buddhista di *anātman*, per il quale non v'è alcun *sé* sostanziale, se non una vacuità ultima (*śūnyatā*) – sembrano poter essere superate quando considerate come modalità differenti d'approcciare ed interpretare un'esperienza medesima di natura contraddittoriale (il buddhismo sarebbe maggiormente polarizzato sulla massimalità timbrica difendendo più radicalmente la sopra-logicità ed inconcettualità dell'esperienza, mentre l'induismo rilevverebbe da un terreno concettuale e terminologico con profonde componenti ritmiche oltre che alcune influenze personalistiche). In entrambe le due tradizioni religiose citate troviamo in effetti un'essenziale logicizzazione contraddittoriale (rispettivamente *advaitavāda* nell'Induismo *advaita* di Śaṅkara e *advayavāda* nel buddhismo mahayānā) riferibile alla contraddittorialità o a-dualità ultima dell'esperienza timbrica dell'Essere (cfr. Leesa S. Davis, *Advaita Vedānta and Zen Buddhism. Deconstructives Modes of Spiritual Inquiry*, Continuum, London, 2010). Tra i maggiori rappresentanti di questo approccio a-duale o contraddittoriale, nelle tradizioni d'estremo Oriente, bisogna ricordare oltre a Śaṅkara anche il shivaita Abhinavagupta, il buddhista Nāgārjuna, Padmasambhava (buddhismo tibetano), Dōgen (buddhismo zen) e il neo-confuciano Wang Yangming. L'approccio tecnico-esperienziale all'Essere, che fonda tutti questi approfondimenti spirituali, permette il superamento delle loro stesse differenza concettuali ed interpretative, così come sottolinea uno studioso del pensiero non-duale: “all-self versus no-self; only-modes versus all-Substance; impermanence versus immutability; all-conditionality versus no-causality; and all path versus no path (...) the surface conflict of categories conceals a deeper agreement regarding the phenomenology of the nondual experience” (Loy D., *Nonduality: A Study in Comparative Philosophy*, Yale University Press, New Heaven, 1988 citato in L. S. Davis, *Advaita Vedānta and Zen Buddhism...*, *op. cit.*, p. 7).

¹²³ Nel caso dell'ambito di polarizzazione ritmico-accordale avremo in prevalenza logicizzazioni simbolico-mitiche, nel caso invece della polarizzazione melodica noteremo il prevalere di logicizzazioni discorsive, narrative, etico-normative.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Eppure sbaglieremmo nell'isolare completamente il valore e funzione dell'esperienza timbrica del Sacro dalla realtà. Benché certo essa, nella sua assolutezza asintotica, rivesta esattamente un tale statuto d'isolamento dal contraddizionale, l'armonicità ontonomica a cui dà accesso si incontra con la tensione dell'Essere a riconoscersi. Consideriamo la definizione data da Panikkar di *ontonomia*¹²⁴ e decliniamola nella definizione di *esperienza ontonomica*: esperienza della connessione intrinseca di un'entità con la totalità dell'Essere, esperienza dell'ordine costitutivo (*nomos*) di ogni essere in quanto essere (*on*), esperienza dell'armonia che permette la *inter-in-dipendenza* di tutte le cose. Se tale ordine o armonia costituiva è ciò che abbiamo precedentemente descritto come un pre-ordinamento o pre-determinazione timbrica (III.1.2), la sua esperienza, da parte di un esistente individuale che in seguito torni a relazionarsi con l'esistenza, conduce presumibilmente a ricercare una migliore risonanza di tale ordine armonico nel mondo al fine di cagionare universalmente la possibilità di una tale esperienza (gli stessi *bodhisattva* non compiono forse il voto di operare per la liberazione di tutti gli esseri senzienti?). Ciò che vogliamo dire è che tale esperienza di un'armonia interna al reale sembra implicare una naturale tendenza “etica” all'armonizzazione. Ma ciò vuol dire che essa tende *naturalmente* a ibridarsi con il logico per favorirne una particolare organizzazione. Così facendo essa si sottoporrebbe necessariamente alle regole d'interazione ritmica del cosmo e a quelle d'interazione melodica tra gli esseri viventi. Ancora una volta vediamo come l'esperienza ontonomica innervi ogni tipo d'esperienza dell'Essere e si trasfiguri a seconda del particolare ambito rappresentativo di applicazione.

Non stupisce allora ritrovare questa duplicità (tra statuto ontonomico e statuto ontologico di compromesso esistenziale) in molte nozioni tradizionali. E' il caso dell'idea indù di *dharma* – cui radice (*dhr*) (indicante l'idea di “sostenere, mantenere in coesione, fondamentare”) rinvia esplicitamente all'idea di un fondamento ontonomico della realtà, ma al contempo possiede un'amplia polifonia di significati per il fatto di applicarsi a differenti livelli tonali (cosmologico, morale, fisico, teologico, ecc.)¹²⁵. L'esperienza che “nuclearmente” sottende tale nozione è chiaramente quella di una norma/legge armonica che sostiene l'universo e le cose secondo l'ordine (*nomos*) del loro essere – senso a cui rinvia più esplicitamente il termine *sanātana dharma* (“*dharma* perpetuo/eterno o primordiale”)¹²⁶; ma al contempo questa esperienza feconda anche

¹²⁴ “*Ontonomia*: connexió intrínseca d'una entitat amb la totalitat de l'Ésser, l'ordre constituït (*nomos*) de tot ésser en tant que ésser (*on*), harmonia que permet la *inter-in-dependència* de totes les coses” (Raimon Panikkar, *Mística, Plenitud de Vida*, Opera Omnia, vol. 1, tom. 1, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2009, p. 325).

¹²⁵ Si veda la definizione da glossario datane da Panikkar: “‘lleï’, ‘principi’, ‘naturalesa’, ‘caràcter’, ‘essència’, de l'arrel *dhr*, que significa ‘agafar’, ‘aguantar’, ‘mantenir en cohesió’; és allò que aguanta una cosa o allò que fa que una cosa sigui el que és. És la paraula clau de tota la concepció hindú i possiblement asiàtica i s'aplica a diferents nivells: cosmològic, moral, físic, teològic, etc. I així, ordre còsmic, llei còsmica universal, norma, justícia, religió, deure, virtut, moralitat, la doctrina proclamada pel Buddha, etc. L'hinduisme s'autoanomena *sanātana dharma*, el *dharma* etern. *Dharma* és allò que manté cada ésser en el lloc de l'univers que li correspon, i als pobles en cohesió harmònica, diu el *Mahābhārata*. Estableix la relació amb la noció vedica de *ṛta* i la llatina medieval d'*ordo* i té a veure amb la concepció grega de l'univers com un *kosmos*” (R. Panikkar, *Religió i Religions*, op. cit., p. 546).

¹²⁶ Da alcuni orientalisti e spiritualisti del secolo scorso interpretato come “Tradizione Primordiale” (René Guenon), oltre che assimilato al concetto di *Religio Perennis* o *Lex Perennis* (Frithjof Schuon, Michel Vâlsan): “[la parola *dharma*] designa innanzi tutto un principio di conservazione degli esseri, perciò un principio di stabilità, almeno per quanto quest'ultima sia compatibile con le condizioni della manifestazione. È importante rilevare che la radice *dhri* è

nozioni più specifiche entranti in ambito ritmico-accordale e/o melodico, quali quelle (rispettivamente) di *varṇāśramadharmā* (le norme dharmiche della propria casta sociale e del proprio periodo di vita) o *sādhāraṇadharmā* (il *dharma* degli imperativi morali collettivi). Nell'universo culturale buddhista è la nozione di *dharmakāya* che traduce lo statuto timbrico dell'etica ontonomica¹²⁷, mentre la sua declinazione ontologica è da indentificarsi nell'interpretazione del termine *dharma* come “l'insieme degli insegnamenti del Buddha” o anche nel cosiddetto “nobile ottuplice sentiero” (*atthangikamagga*)¹²⁸. Un'ulteriore analoga declinazione di questa duplicità di statuto potrebbe essere ravvisata nel concetto taoista di *Dao* o *Tao* – principio universale ordinatore che nella sua dimensione sopra-logica o elusiva (*miao*) è la “Via Senza Nome (*wu ming*)” – e nella sua traduzione più prossima ed etica che è la “Grande Madre”, “Grande Virtù (*De/Te*)” o “Via del Cielo”¹²⁹.

Se nelle tradizioni tendenzialmente “oceaniche” fin qui citate, la nozione di dimensione / armonia ontonomica è posta in continuità con l'esperienza ultima a cui conduce la sparizione esistenziale (che questa venga chiamata *nirvana*, *moksha*, *samadhi* o realizzazione dell'identità *Brahman-atman*, ecc.), lo stesso non può dirsi per le tradizioni polarizzate melodicamente quali i monoteismi abramici: per quest'ultime la realtà ultima è vista in chiave personalistica secondo un

quasi identica, nella forma e nel significato, a un'altra radice, *dhru*, da cui proviene la parola *dhruva*, la quale designa il «polo»; ed è effettivamente all'idea di «polo», o di «asse» del mondo manifestato che ci si deve riferire se si vuol capire la nozione di *Dharma* nel suo senso più profondo: si tratta di ciò che permane invariato al centro delle rivoluzioni di tutte le cose... Proprio perché deve essere concepito come principio di conservazione degli esseri, il *Dharma* risiede per essi nella conformità alla propria natura essenziale” (R. Guenon in Collectif, *Approches de l'Inde – Les Cahiers du Sud*, 1949; cfr. anche *Etudes sur l'Hindouisme*, Ed. Traditionnelles, Paris, 1970 o lo studio sistematico di Patrick Ringgeberg, *Diversité et unité des religions chez René Guenon et frithjof Schuon*, L'Harmanattan, Paris, 2010 ; per quanto riguarda il concetto valsaniano di *Lex Perennis* si può vedere *Sufismo ed Esicasmò*, Ed. Mediterranee, Roma, 2000). L'aspetto esperienziale e sopra-logico su cui noi poniamo l'accento assieme all'approccio tripolare del nostro impianto interpretativo, ci permettono di discostarci dall'ottica esoterista e dalla monistica *reductio a unum* in cui facilmente ricade la lettura espressa da questi autori: “Dovrebbe essere facile adesso capire cosa sia in realtà il *Sanātana Dharma*; esso non è nient'altro che la Tradizione primordiale, che sola permane in continuazione e senza cambiamenti per tutta la durata del *Manvantara* e così possiede la perpetuità ciclica dalla sua primordialità stessa essendo sottratta alle vicissitudini delle epoche successive,... essa è la fonte prima e il fondo comune di tutte le forme tradizionali particolari, che da essa procedono per adattamento alle condizioni speciali di questo o quel popolo, in questa o quell'altra epoca; ma nessuna di queste forme potrebbe identificarsi con il *Sanātana Dharma* vero e proprio o esserne considerata l'espressione adeguata” (R. Guenon, *ibidem*). Non si tratterebbe tanto di una Tradizione, Religione o *philosophia* universale nascosta esotericamente in ogni tradizione, ma più semplicemente e più realisticamente, dell'esperienza del fondo ontonomico della realtà e della sua armonia risonante – esperienza su cui certo si fonda ontonomicamente ogni esperienza del Sacro, ma che non occupa necessariamente il centro (tonale) d'ogni tradizione, in quanto queste si diversificano secondo configurazioni dinamiche differenti di polarizzazione timbrico-ritmico-melodica.

¹²⁷ Essa indica l'aspetto non-manifestato ed inconcepibile (*acintya*) del Buddha, che è la stessa natura spirituale o corpo (*trikaya*) ontonomico di ogni cosa. Si veda, per esempio, come l'interpretazione tibetana di questa nozione è esattamente in linea con l'idea: “[The Buddha-body of Reality is] [T]he ultimate nature or essence of the enlightened mind [*byang-chub sems*], which is uncreated (*skye-med*), free from the limits of conceptual elaboration (*spros-pa'i mtha'-bral*), empty of inherent existence (*rang-bzhin-gyis stong-pa*), naturally radiant, beyond duality and spacious like the sky” (Padmasambhava, Karma Lingpa, *The Tibetan Book of the Dead: The Great Liberation by Hearing in the Intermediate States*, Penguin Books, London, p. 452).

¹²⁸ Anche per il sikhismo il concetto di *dharma* è interpretato come “via della rettitudine (morale)”.

¹²⁹ (Cfr. Laozi, *daodejing*) “La Via che come tale può esser presa, Via eterna non è. Il nome che come tale può esser preso, nome eterno non è. «Senza nome» è dei Diecimila esseri il cominciamento, «Ha nome» quel che dei Diecimila esseri è la Madre” (Laozi [*Daodejing*, I] in A. Andreini [curatore], *Laozi. Genesi del «Daodejing»*, Biblioteca Einaudi, Torino, 2004, p. 91).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

paradigma teista di trascendenza e alterità assoluta difficilmente identificabile ad un'immanenza ontologica. Tuttavia, anche qui è possibile rinvenire alcuni termini che si prestano ad una duplice lettura – nozioni che, sebbene sempre “secondarie” o subordinate a un Essere Assoluto teisticamente inteso, possono rinviare ad un'analogia duplicità tra dimensione di pre-ordinamento ontologico e sua declinazione etico-prasseologica (ontologica). E' il caso, per esempio, della nozione ebraica di Sapienza (*Hokhmah*) a cui è assegnabile uno statuto di pre-ordinamento armonico antecedente all'universo: non solo, infatti, essa è la “saggezza divina” donata a profeti come Giosué, Salomone e Davide, ma è il principio stesso d'armonia che presiede alla creazione dell'esistenza, così come emerge da un attento studio dei versetti biblici¹³⁰. Ritroviamo, quindi, anche in ambito melodico l'idea, da un lato, di un'armonia ontologica strettamente e principalmente legata a Dio, nascosta o isolata dall'esistenza¹³¹ e, dall'altro, una corrispettiva declinazione etico-melodica presso gli uomini che ne hanno esperienza (si veda, per esempio, tutto il libro biblico *Proverbi*)¹³².

Anche nel Corano è possibile ravvisare ermeneuticamente questi due versanti (sebbene non esplicitamente valorizzati dalla teologia classica): da una parte è il concetto già visto di una predeterminazione ontologica principale conseguente alla separazione principale tra Essere ed esistenza (vedi III.1.2); dall'altra è l'idea di un'adesione etico-spirituale “naturale” a tale ordine ontologico, espressa dalla nozione coranica di *al-Dîn al-Qayyim*¹³³. Il termine *dîn*, comunemente

¹³⁰ E' a partire dell'esegesi di *Proverbi* 8: 22 (e succ.) trattanti lo statuto della Sapienza, che si esplicita chiaramente tale lettura – interpretazione in linea con le letture qabbalistiche dello *Zohar*, del *Sepher Yetzirah* e il *Sepher ha-Bahir*. Il versetto 22 – la cui traduzione più corrente “Il Signore mi ha creato [a me, Sapienza] all'inizio della sua attività, prima di ogni sua opera, fin d'allora” – già esprime questa preminenza “ontologica” (o meglio, ontologica) della Sapienza; esso risulta però ancor più esplicito quando tradotto in maniera rigorosamente letterale: “Il Signore mi possedette (*qanàny*) come principio (*reshit*) di Sua via (*drk-u*), prima delle sue imprese, da sempre”. Come sottolinea il *Sepher ha-Bahir*, “il principio”, qui, è la Sapienza stessa (vedi anche letteralmente *Sal* 111: 10: “Il principio (*reshit*) è la Sapienza, il timore di YHWH”): “...parce qu'il est écrit (Pr. VIII, 22): *YHWH m'a possédée au commencement des voies, avant ses œuvres, depuis lors*. Le commencement n'est autre que la Sagesse; parce qu'il est écrit (Ps. CXI, 10): *Le commencement est la Sagesse, la Crainte de YHWH*” (*Le Livre Bāhīr*, Arché, Milano, 1987, p. 116). Che questo principio preceda la creazione è esplicitamente espresso dalla continuazione: “fui stabilita fin dall'eternità, dal principio, prima che la terra fosse, ... (vedi seguito)” (cfr. *Pr* 8: 23-30). Forse potremmo allora leggere *Gn* 1: 1 – “In principio (*be-reshit*) Elohim creò i cieli e la terra” – nel senso che li creò da/per (*be*) Sapienza (*reshit* o principio inteso come *Hokhmah*). Che la *Hokhmah* sia da considerarsi un principio ontologico è d'altronde ben attestato dal ruolo che essa assume nel sistema qabbalistico delle sephiroth: primo grado di “manifestazione” procedente da quel “Nulla senza fine” (*Ein-Sof*) che è in Keter o “corona”, e cui esperienza ineffabile prende caratteri contraddittoriali. Rilevante è anche il commento dello *Zohar* che distingue due tipi di Sapienza (*The Book of Zohar*, Chapter “Supernal Wisdom”) – distinzione che potrebbe essere messa in parallelo alla nostra (tra timbricità esperienziale e sua tonalizzazione etica).

¹³¹ “Io [Sapienza] ero presso di Lui come Artefice/Pupillo (‘*Amon*)” (*Pr* 8: 30). Si veda a proposito *Gènesè Rabbāh* I, 1: “Rabbi Hosa‘ya Rabbah commença son discours [en citant le verset Pr. 8, 30 comme explication du début de la Gènesè]: *J'étais 'aleph, mem, waw, nun auprès de Lui, me réjouissant jour après jour*. ‘*Amon* est le nourricier. ‘*Amon* est celui qui est caché. ‘*Amon* est celui qui est isolé...” (*Le Livre Bāhīr*, op. cit., p. 180 - LXXI). Per quanto riguarda l'idea di ordine ontologico in altre tradizioni (a cui rinviano probabilmente il *ma'at* egiziano, la nozione sumera dei *me* o il termine náhuatl *neltiliztli*) si veda J. S. Croatto, *Experiencia de lo sagrado...*, op. cit., pp. 178-180.

¹³² Ricordiamo che la sapienza è identificata dal cristianesimo con Gesù, e che per i primi cristiani l'esperienza pasquale di Cristo traduceva esattamente un'etica, un nuovo tipo di comportamento, tanto che il Luca degli Atti degli Apostoli, designa tale conoscenza eticamente tesa come un *hodós*, “via, cammino” (9: 2; 18: 25s; 19: 9, 23; 22: 4; 24: 14, 22) (J. S. Croatto, *Experiencia de lo sagrado...*, op. cit., p. 61).

¹³³ Anche se la tradizione spirituale del sufismo ha certo prodotto termini differenti che sulla medesima esperienza probabilmente si fondano pur comprendendola diversamente, quali *'ilm al-hikma* (scienza della saggezza) o *'ilm al-bâtin* (scienza dell'Interiore), *ma'rifa*, ecc.

reso con “culto, religione”, possiede delle sfumature di significato assenti nelle lingue europee¹³⁴, richiamando all'idea del debito (*dayn*) e dell'adesione (dal verbo *dâna li*, “aderire a”); nel caso specifico si riferirebbe al *debito ontonomico* ereditato dal patto primordiale (*mîthâq*) narrato in Corano VII, 172, ovvero a quel riconoscimento transtemporale della Signoria divina compiuto dalle individualità (umane) secondo cui sarebbe stata loro attribuita una natura (*fiṭra*) procedente dall'Essere¹³⁵. Il versetto XXX, 30 si riferisce a questo debito ontonomico come ad una forma “naturale” d'adesione e rettitudine etico-morale innata (parimenti definita *al-dîn al-hanîf* o *hanîfiyyah*), identificabile nel fondo alla natura ontonomica di Dio (cfr. III.2.3)¹³⁶.

L'idea di un ancoramento a un'etica d'ispirazione ontonomica non è quindi una prerogativa esperienziale delle religioni oceaniche. Essa è la sorgente e il nocciolo ontonomico di ogni tipo di morale ed etica dell'azione sacralmente ispirate – etica procedente direttamente dalla dimensione ontonomica dell'Essere¹³⁷. E' interessante vedere, a questo punto, come tale idea può avere una chiara traduzione logomitica derivante dall'applicazione degli strumenti interpretativi della logica d'antagonismo alla nozione di *potenzialità T*. Mi riferisco, in particolare al rapporto che Lupasco istituisce tra *potenzialità e memoria* (cfr. cap. II.1.1). La potenzialità T, che traduce formalmente la nozione di esperienza ontonomica, non è più una “memoria logica” (o energetica), ma una memoria sopra-logica, una memoria dell'Essere. Si tratterà, nel caso specifico, di una *memoria ontonomica* indipendente dal tempo e dallo spazio o, meglio, una memoria transtemporalmente incuneata

¹³⁴ Cfr. P. Ballanfat in *Dictionnaire du Coran*, Éd. R. Laffont, Paris, 2007, p. 454 [alla voce “Jour du jugement”].

¹³⁵ L'equivalenza stabilita tra la nozione di patto primordiale (*mîthâq*) e quella di natura innata (*fiṭra*) è difesa per lo più da esponenti del *tasawwuf* o sufismo (per esempio Hakîm al-Tirmidhî, Ibn ‘Arabî o al-Jîlî) (G. Gobillot in *ivi*, p. 595 [alla voce “Nature innée”]).

¹³⁶ “Dirigi allora il tuo volto (*wajh*) all'adesione pura [o “alla religione in verità d'intenzione” (*al-dîn hanîfân*)], natura di Dio (*fiṭrat Allâh*) nella quale Egli ha naturato gli uomini. Nessun mutamento patisce la creazione di Dio: quella è l'adesione retta (*al-dîn al-qayyim*), ma i più degli uomini non sanno” (XXX, 30). L'imperativo “dirigi” (*‘aqim* – IV forma) proviene dalla medesima radice da cui anche *qayyim* (spesso tradotto con “primordiale”); questa radice (*q.w.m*) significa “erigersi, installarsi, realizzarsi (dirigersi al compimento)”. Tenendo conto del fatto che il viso (*wajh*) è nel Corano lo specchio dell'anima (*Dictionnaire du Coran*, *op. cit.*, p. 331 e succ.), ossia la direzione / presenza ontologica di un esistente (o di Dio stesso quando ad Esso applicato; cfr. XXVIII, 88) – è possibile anche leggere il versetto nel senso di “Dirigi / Aderisci / Raddrizza la tua direzione ontologica all'adesione veridica (*al-dîn al-hanîf*), natura di Dio, ecc.”. Si tratterebbe di un'adesione che *installa* sul fondo ontonomico permettendo un'*elevazione ontologica* o *assiale* (secondo un termine caro a Guénon) sul centro stesso dell'Essere. La *Hanîfiyyah* è la modalità pura di culto innato attribuita dal Corano ad Abramo (II, 135; III, 67 e 95; IV, 125; ecc.) – “le mot *hanîf* désigne un détournement – pour une certaine fixité – dans une attitude religieuse et morale, sous l'inspiration et le commandement même de Dieu” (*ivi*, p. 383) – retta attitudine etico-religiosa alla quale l'islam stesso si identifica (dalla medesima radice procede anche l'*al-sirat al-mustaqîm* della sura aprente il Corano), in parte giustamente, ma in parte impropriamente, in particolare quando, misconoscendo la gestazione ontologica dell'islam storico a partire da questa adesione pura, pretende stabilire un'eguaglianza diretta tra procedenza ontonomica e sue forme storiche di tonalizzazione (islam storico). E' un tipo d'identificazione simile e riduzionista che tradizionalmente ritroviamo anche tra *sanâtana dharma* ed induismo *tout-court*.

¹³⁷ Potrà risultare interessante constatare la presenza di un motivo simbolico comune (quello della *nube*) sovente associato a quest'idea di ontonomia ed etica ontonomica. Se nel buddhismo troviamo, per esempio, il concetto di “nube del dharma” (*dharma-megha*) – direttamente connesso d'altra parte al *dharma-megha samadhi* di Patanjali (IV.29) – così una tradizione profetica islamica (*hadîth*), citata dai sufi e ripresa particolarmente dalla fede Bahá'í, dice che prima della creazione “Il Signore era in una nube al di sopra e al di sotto della quale non v'era aria”: la nube qui rappresenta la dimensione ontonomica primordiale dell'Essere – lettura d'altra parte coerente anche con l'idea ontonomica della *sapienza* biblica: “Io sono uscita dalla bocca dell'Altissimo e ho ricoperto come *nube* la terra. Ho posto la mia dimora lassù e il mio trono era una colonna di *nubi*” (*Sir* 24,3-4) (cfr. III.1.14).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

nell'*istante-durata presente* (o “Terza memoria” – cfr. cap. II.1.2.3). Questo significa che l'esperienza timbrica può essere vista anche come una sorta di *ricordo ontonomico*, un “ritorno mnesico” dell'individualità alla sua natura d'essente, a quella dimensione primordiale unitiva con l'armonia ontonomica. Ogni qualvolta l'individuo vive un'esperienza del Sacro, si può dire allora che egli ricordi e si ricentri sull'esperienza fondativa d'attestazione ed auto-riconoscimento dell'Essere; questo tipo di ricordo è un “Terzo ricordo” da cui discende la possibilità concreta di un'etica o sapienza auto-trasformativa ontonomicamente ispirata¹³⁸.

Ma torniamo ora alla specificità timbrica dell'esperienza dell'Essere. Abbiamo visto che essa si rivelava essenzialmente tesa all'emancipazione / liberazione dall'esistenza per lasciar emergere una vivenza dell'uni-eterogeneità ontonomica. Il fatto che alcune tradizioni in particolare si concentrino su tale momento metodologico-esperienziale d'auto-comprensione timbrica, non significa però che la via di decostruzione dal contraddizionale, ad essa “logicamente” associata, competa unicamente ad esse; anche nelle tradizioni monoteiste ritroviamo momenti di polarizzazione timbrica per sparizione esistenziale, ed in particolare nelle correnti mistiche che prendono corpo dall'esperienza del nucleo fondativo della tradizione specifica o dalla sua ricerca metodologica – come nel *al-fanâ' fîl-tawhîd* del *taşawwuf* (sufismo islamico) volto alla realizzazione spirituale dell'Unicità ontica (*tawhîd*) attraverso l'estinzione (*fanâ'*) della soggettività individuale (*nafs*), o come nelle correnti ascetico-mistiche della mistica cristiana ed ebraica¹³⁹.

¹³⁸ Il concetto di memoria ontonomica meriterebbe d'essere approfondito in relazione alla nozione islamica di *dhikr* o “rammemorazione di Dio” (cfr. III.2.3); si veda anche l'originale trattamento della nozione di “ricordo” in G. I. Gurdjieff (es. P. D. Ouspensky, *La Quarta Via. Discorsi e dialoghi secondo l'insegnamento di G. I. Gurdjieff*, Ed. Astrolabio, Roma, 1997).

¹³⁹ La spoliazione dal contraddizionale, in ambito islamico, segue forme metodologiche e traduzioni terminologiche varie e molto sottili: si potrebbe citare a riguardo le nozioni di *tajrîd* e di *tafrîd*, il secondo derivante dal termine “persona, individualità” (*fard*) – “on peut entendre le *tajrîd* comme l'isolement du moi par rapport au contingent, et *tafrîd* comme l'esseulement du moi par rapport à tout acte du moi, en son centre inaccessible” (L. Gardet, *Etudes de Philosophie...*, op. cit., p. 242) –, oppure anche il percorso graduale di spoliazione nella pratica della rammemorazione ontonomica (*dhikr*), portante dal “*dhikr* della lingua” al “*dhikr* del cuore” al “*dhikr* dell'intimo”, fino a culminare nell'annichilazione della stessa sparizione nell'Unicità divina (*fanâ' bi-l-tawhîd*). Percorsi di spoliazione contraddizionale sono ritrovabili anche nel cristianesimo: è il tema del “deserto interiore” della mistica cristiana. Mester Eckhart parla addirittura di uno “svuotamento di Dio da Dio” per raggiungere pienamente il godimento della Verità (*El fruto de la nada y otros escritos*, Siruela, Madrid, 1988), Juan de la Cruz delle *notte oscure dell'anima* – percorso di spoliazione affettiva fondato sull'annullamento come condizione dell'esperienza del Tutto: “Quando reparas en algo, dejas de arrojarle al todo; porque, para venir del todo al todo, has de negarte del todo en todo; y cuando lo vengas del todo a tener, has de tenerlo sin nada querer, porque, si siquieres tener algo en todo, no tienes puro en Dios tu tesoro” (*Subida al Monte Carmelo*, IS, 13, 10; citato in Xavier Melloni, *Vers un temps de síntesi*, Fragmenta Ed., Barcelona, 2011). Certo la metodologia e l'esperienza ultima raggiunta differiscono considerevolmente da tradizione a tradizione: l'esperienza mistica cristiana, per esempio, non si compie per nescienza intellettuale verso il fondo d'immanenza ontonomica, ma per “nescienza affettiva” (L. Gardet) e nel sussistere degli atti secondi d'amore teologale e fede. Anche nella mistica ebraica ritroviamo chiari percorsi di spoliazione; nel caso della qabbala, però, la decostruzione si fa sull'interpretazione stessa della Scrittura e con fine gnostico: si tratterà di un'ascensione verso l'unione realizzatrice (*yihûd*) con il Dio della Rivelazione, mediante certo la negazione dell'ego e l'adesione amorosa (*deveqût*), ma significativamente attraverso lo studio del significato simbolico e occulto della Rivelazione; un percorso svolgentesi per il qabbalista all'interno dei gradi sefirotici, accompagnato indubbiamente da stati affettivi concorrenti, ma quasi secondari rispetto allo svelamento del simbolismo dei termini, delle lettere, dei numeri e della loro rete di associazioni occulte (cfr. L. Gardet, *Etudes de Philosophie et...*, op. cit., pp. 211-214). Sempre in ambito ebraico, la tradizione del *hasidismo* rappresenta invece un cammino più propriamente affettivo, tutto teso alla percezione gioiosa (*hitlahut*) della Presenza di Dio che conduce all'oblio di sé (*bittul ha-yesh*) (Javier Melloni Ribas, *El Uno en lo Múltiple*, op. cit., pp.

LA LOGOMITICA MUSICALE E L'ESPERIENZA DELL'ESSERE

E' certo che i vari percorsi di spoliazione non sono certo assimilabili né per tecnica ed oggetto della decostruzione né per risultato. Le differenze ravvisabili in tali percorsi dipendono, più precisamente, dal contesto tonale decostruito (le strutture dottrinali, culturali, storiche, politiche, sociologiche, psicologiche, ecc.) e dalla configurazione di polarizzazione da cui procedono e che infine fecondano ontonomicamente. Le polarizzazioni melodiche, per esempio, si ricongiungono alla risonanza timbrica preferibilmente secondo un percorso esistenzialmente distribuito ed articolato sull'assunzione volontaria dell'affettività – cammino di purificazione che per il cristianesimo e le mistiche d'amore (che siano giudeo-cristiane, musulmane, bahá'i o altre) conduce alla pienezza sopra-logica nell'amore divino individualmente accolto e sposato; si tratta di un'esperienza ontonomica raggiunta spoliativamente per via melodica: sparizione egoica nell'adeguamento morale ad un assolutamente Altro personalmente colto e concepito, ai cui atti e volontà l'individuo si conforma eticamente secondo attualizzazione melodica (morale-normativa), e di cui riceve la risonanza ontonomica più per grazia che per sforzo di auto-decostruzione tecnica sensorio-intellettuale¹⁴⁰.

La polarizzazione ritmico-accordale veicola invece la comunione simbolica col mondo e la natura: tutta una serie di eventi ed entità possono qui partecipare concretamente alla dissoluzione delle strutture egoiche individuali, dando vita ad esperienze altamente differenziate per partecipazione ritmica diffratta (animismo, sciamanesimo, ecc.).

La polarizzazione timbrica, infine – che qui maggiormente ci importa –, retrocede dalla coscienza simbolica (o partecipazione ritmica al mondo) alla nescienza intellettuale. Mettendo in atto tecniche di controllo ritmico-corporee tese alla spoliazione dall'ambito logico, giunge ad abolire ogni atto ed ogni contenuto razionale, cancellando, per riflesso d'antagonismo, anche ogni contenuto irrazionale¹⁴¹. Nonostante le differenze, la decostruzione si porta sempre su contenuti contraddizionali (nel caso delle tecniche meditative orientali, su strutture contraddizionali prevalentemente appartenenti al polo dell'estensione sensoriale-intellettuale, in quello invece, per

78-79).

¹⁴⁰ “De fait, l'expérience mystique de chrétienté ne s'opère pas par voie de nescience intellectuelle vers la solitude comblée de l'acte premier d'existence [*ndr* - d'être]; elle s'opère par nescience affective, et par le sur-exister des actes seconds de foi et d'amour théologal. Elle ne tend pas au centre ontologique et comme impersonnel de l'être spirituel créé; elle tend aux mystérieuses profondeurs de l'Incréé, de l'Autre suprêmement personnel. Elle n'est pas le fruit ultime d'une technique; elle est la surabondance du don de Dieu, à laquelle l'âme fidèle peut seulement et doit se préparer, et qu'elle doit recevoir en toute déprise d'elle-même, – une déprise qui se situe sur le plan moral de l'humilité et de l'oubli de soi” (L. Gardet, *Etudes de Philosophie...*, *op. cit.*, p. 198).

¹⁴¹ Nello yoga, il processo tecnico di progressiva emancipazione ritmico-tonale è ben esemplificato dal passaggio dal *samādhi* “differenziato” – in cui v'è sparizione di sé nel “penetrare” la realtà ontonomica dell'oggetto di meditazione (*samprajnata-samadhi*) – al *samādhi* “indifferenziato” senza più coscienza d'oggetto, atto e differenziazione (*asamprajnata-samadhi*). Lo yoga e la meditazione in generale fanno uso di metodologie passanti esplicitamente per la concretezza ritmica del corpo (posture o *asanas*, controllo e attenzione della respirazione nel *pranayama* o, per esempio, nella meditazione *vipassana*) – sono tecniche che permettono l'isolamento dall'ambito tonale circostanziale per emancipazione ritmica. Le ritroviamo in parte anche nei “percorsi timbrici” di altre tradizioni: pensiamo all'utilizzo ritmico della respirazione e di formule litaniche nel *dhikr* islamico o nella preghiera continua dell'esicasmismo bizantino (si veda, per esempio, Jean-Yves Leloup, *Écrits sur l'Hésychasme. Une tradition contemplative oubliée*, Albin Michel, Paris, 1990).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

fare un esempio differente, della mistica d'amore, su contenuti contraddizionali appartenenti al polo dell'intensione affettivo-irrazionale¹⁴²).

Sebbene, quindi, ogni percorso sia diversamente articolato e formulato, oltre a rispondere a una configurazione dinamica di polarizzazione ogni volta unica ed originale, ciò che è *transculturalmente condiviso* è certamente un'*isomorfia spoliativa dal contraddizionale* – principio di decostruzione determinato dalla comune strutturalità logomitica dell'esperienza timbrica.

L'esperienza timbrica fondativa rappresenta quindi, più generalmente, il nucleo ontonomico d'ogni esperienza sacra d'auto-trasformazione rinnovante. Essa possiede un'importante *specificità spoliativa* che produce rotture e discontinuità trasformative nelle categorie interpretative della (pre)comprensione individuale; per questo merita d'essere ulteriormente sottolineata, in quanto è proprio tale consumazione logica a fondare la *verità* a-logica dell'esperienza: si tratta di una sottrazione di strutture egoico-culturali, ovvero di una spoliatura della comprensione individuale da categorie di preconcezione. E' questa una regola ritrovabile anche nelle dinamiche psicoterapeutiche nelle quali la risoluzione del complesso problematico, data dall'emersione di contenuti numinosi nel processo d'individuazione, è accompagnata da un'importante rottura delle cristallizzazioni psichiche anteriori. Questo tipo di “privazione dal logico” (che nelle discipline spirituali viene indicata, come già detto, attraverso differenti epiteti quali “vuoto”, “annichilazione”, “deserto interiore”, “morte mistica”, ecc.) produce una vera e propria *riformulazione e ristrutturazione* delle preconcezioni logiche; essa opera dunque un'apertura cognitivo-prasseologica volta al *rinnovamento* delle tonalizzazioni di concrezione¹⁴³.

Quello che risulta particolarmente importante da ritenere, in vista della modellizzazione dell'attitudine transculturale, è il *valore funzionale e metodologico* di questa esperienza fondativa. Potremmo parlare, in tal senso, di *silenzio* o *vuoto metodologico*, per indicare la modalità esperienziale fondante ontonomicamente l'approccio transculturale: tale vuoto metodologico rappresenterà il primo passo ineludibile per accedere ad un'esperienza di verità che voglia definirsi transculturale. Esso assumerà una centralità fondamentale in ogni tentativo di comprensione ermeneutica *intra* ed *interreligiosa* del fatto e del testo sacri, in quanto condizione di ri-accesso –

¹⁴² Questo non comporta assolutamente una spoliatura parziale: la controparte estensiva o intensiva delle strutture decostruite è consumata per necessario antagonismo logico (il controllo intellettuale teso alla nescienza, riscontrabile per esempio nell'induismo, conduce parimenti all'emancipazione da desideri e sentimenti irrazionali; allo stesso modo dovremmo prevedere un'affinamento intellettuale della coscienza nei processi di purificazione affettiva). Un ottimo esempio equilibratamente combinato tra spoliatura per purificazione affettiva e approfondimento sopra-logico dell'autocoscienza per nescienza intellettuale, è quello del percorso d'ascesi sufi passante per stati soggettivi ricevuti (*ahwâl*) e gradi di realizzazione ascendente raggiunti per sforzo decostruttivo personale (*maqamât*) (Daniele Cevenini, *Gradi di realizzazione nel sufismo*, Libreria Bonomo Ed., Bologna, 2008).

¹⁴³ Le logicizzazioni che ne scaturiscono si situano contemporaneamente in continuità e in discontinuità con l'universo delle rappresentazioni di partenza. E' la ragione per la quale molti dei tentativi riformatori genuinamente ed ontonomicamente ispirati, che cercano di aggiornare un credo tradizionale normativizzato, spesso si disegnano attraverso concettualizzazioni contraddittorie (l'esempio più esplicito è quello della mistica): queste concettualità, messe *in tensione*, permettono di risalire o simulare a-logicamente l'armonicità sopra-logica originale, vale a dire, il loro terzo incluso, sequenzializzato, nella logicizzazione, secondo formulazioni contraddittoriali.

per spoliatura logica o tonale – all'esperienza ontologica di verità che sottende tali manifestazioni del Sacro¹⁴⁴.

La decostruzione contraddittoriale delle convinzioni culturali e/o confessionali – che non è un radicale abbandono o negazione, ma una disponibilità all'approfondimento e rinnovamento in relazione coproduttiva con altre culture e tradizioni – rappresenta così il cuore metodologico della stessa via transculturale.

¹⁴⁴ Se la concettualizzazione metodologica di decostruzione dipende “negativamente” (per sottrazione) dal contesto tonale di concrezione in cui è immersa l'individualità esperiente, altrettanto co-determinante sarà infatti questo contesto per la produzione di concettualizzazioni procedenti dall'attualizzazione prasseologica dell'etica ontologica. Bisogna tenere in conto, infatti, che l'esperienza timbrica, pur disegnandosi in sottrazione dalle reti energetico-logiche, si traduce eticamente durante e attraverso il divenire di concrezione individuale, ovvero attraverso il concatenarsi delle sue unità d'esperienza e rispettive tonalizzazioni di concrezione. Questo significa, più semplicemente, che l'espressione cognitiva, generata per riflesso d'antagonismo dall'attualizzazione etica ontologicamente regolata, si costituisce sempre e necessariamente in relazione al contesto esistenziale delle relazioni collettive individuali. Ciò non vuol dire che tale espressione logica non sia fedele all'esperienzialità della sua ispirazione ontologica, ma che la sua fedeltà risiede unicamente nella potenzialità contraddittoriale delle sue logicizzazioni (estensivo-cognitive come intensivo-prasseologiche), ovvero nella capacità di riadattamento esperienziale al contesto rinnovato d'interpretazione e concrezione. Questa riflessione è applicabile generalmente ad ogni sforzo ermeneutico: ogni ermeneutica sacra che pretenda difendere l'attualità di un messaggio religioso, non potrà mai fermarsi all'esegesi letterale, ma neppure difendere inversamente la presunta primordietà di un'interpretazione astrattamente simbolica; essa dovrà invece necessariamente risalire all'esperienza sopra-logica d'adeguamento etico ontologico che ha generato il messaggio, per produrre, sull'onda della verità esperienziale riattualizzata, un'interpretazione al contempo scritturalmente fedele e correttamente aggiornata al contesto. Che il valore delle tonalizzazioni interpretate abbiano finalità timbrica, ritmica o melodica, ciò non toglie nulla alla necessità di compiere, in ogni caso, uno sforzo di risalita alla sorgente ontologica che parimenti le sostiene nuclearmente (e tale sforzo non può compiersi che per spoliatura dal contraddittoriale)

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

1.4. CONCRESCENZA RITMICO-TONALE E VISSUTO SIMBOLICO DEL MONDO

Passeremo ora all'ambito della tonalizzazione e alla descrizione della dinamica di concrezione processuale degli esistenti in ottica acustico-musicale (svilupperemo qui un quadro interpretativo generale che nel prossimo paragrafo approfondiremo in relazione alle individualità contraddittoriali). Il processo di *concrecenza* o concrezione di un'entità logico-energetica è, come già accennato, il divenire strutturale *minimo* nel quale l'entità cresce e si costituisce *insieme* e attraverso la relazione con gli altri esistenti – “occasione” od unità d'esperienza e d'azione dell'entità durante la quale essa acquisisce una *concretezza* relazionale *ritmico-tonale*.

Prima di esplicitare il significato di quest'ultimo aggettivo “musicale” è necessario chiarire che cosa si intenda per “divenire minimo”. Partendo dal presupposto – ampiamente confermato dalla fisica delle particelle e dalla macrofisica – che non v'è entità esistente che possa essere considerata una struttura statica e stabile d'aggregazione, l'*unità di concrecenza* di un esistente corrisponderà, per definizione, a quell'unità processuale minima di dinamiche interne che non può essere frazionata se non a costo di perdere l'*integrità concreta* dell'entità considerata. Questo tipo di definizione si rivela inattaccabile da qualsiasi obiezione analitico-sostanzialistica: è infatti certamente possibile scavare nelle sotto-dinamiche e nei processi via via più sottili e infinitesimali della materia-energia, giungendo alle unità particellari quantistiche di una pietra o di una foglia, ma è chiaro che così facendo si perde necessariamente l'*integrità* dinamica dell'entità che si pensava di poter spiegare attraverso l'analisi dei suoi processi costitutivi. Di fatto, attraverso quest'ultimo tipo d'operazione, si cambia continuamente di entità energetica di riferimento. Considerare la realtà esistente, invece, nei termini sopra esposti, significa rispettarne l'organicità concreta, l'unità e la rete reale di relazioni continue che la sostengono.

Facciamo un esempio: quando il pensiero razionalistico pensa di poter frazionare omogeneamente il tempo e lo spazio di moto di un mobile senza considerare l'indivisibilità dei processi che integralmente ne costituiscono l'identità concreta, presuppone – senza porre in questione la legittimità di tale presupposizione – che ogni realtà sia riducibile a una “semplice” stratificazione di numeri, un *continuum* divisibile a piacimento, e quindi identificabile in definitiva a un mero riflesso del nostro pensiero. L'astrazione che portiamo sull'entità (quando, per esempio, per spiegarne il comportamento cinetico macroscopico, la consideriamo condensata in un punto) è invero resa possibile dalla chiusura della sua unità di concrecenza – *tonalizzazione* grazie alla quale essa può essere considerata unitariamente e sinteticamente. L'occasione o l'unità di concrecenza di un esistente è dunque quella “porzione” processuale minima di trasformazione ed auto-costituzione da cui procede la sua unità tonale d'azione-reazione.

Il termine “concrezione ritmico-tonale” vuole così riassumere la duplice idea di una processualità indivisibile di crescita congiunta (con-crescenza ritmica) e il risultato oggettivabile di tale costituzione concreta (tonalizzazione).

L'aggettivo “ritmico” si riferisce, precisamente, alla *concretezza processuale* dell'entità-evento, ovvero al carattere concreto, continuo ed indivisibile della sua unità concrecente d'esperienza.

LA LOGOMITICA MUSICALE E L'ESPERIENZA DELL'ESSERE

L'utilizzo del termine musicale in questione si presta perfettamente a rendere l'idea di una successione-compenetrazione di processi logico-energetici i quali, allorché l'occasione è considerata unitariamente e qualitativamente, manifestano certo un ordine dinamico concreto capace di darsi secondo uno specifico involuppo ritmico. Sebbene tali processi interni possano essere analizzati e categorizzati isolatamente, la loro dinamica congiunta è in effetti diversa dalla loro somma analitico-sequenziale (“il tutto è più della somma delle parti”). In un ritmo musicale, per esempio, nonostante varie pulsazioni ritmiche possano essere la ripetizione di uno stesso suono, ogni colpo è in sé differente a seconda della sua specifica posizione spazio-temporale rispetto agli altri, in quanto con-creatore con essi di un'unità d'esperienza ritmico-qualitativa. L'aggettivo “ritmico” vuole appunto riferirsi a questo aspetto concretamente esperienziale normalmente perso dall'analisi scientifica classica.

Con l'aggettivo “tonale” ci riferiamo, invece, alla concretezza astrabile dell'evento, alla determinazione “estensivo/intensiva” oggettivamente isolabile dal divenire di concrecenza, e quindi sottoponibile a razionalizzazione. L'utilizzo del termine *tonale* è, a nostro avviso, particolarmente adeguato a indicare uno stato sintetico di concretezza oggettivabile sia intensivamente che estensivamente, in quanto, per analogia, la nota è descrivibile sia per la sua specifica posizione estensiva nell'ambito delle frequenze acustiche, sia per la sua intensità di volume acustico. Entrambe le proprietà sono sottoponibili a *notazione*, ovvero misurabili e astrattamente determinabili (la “notazione musicale” è, analogamente, un'operazione di oggettivazione ed astrazione portata sulla concretezza ritmico-tonale di un evento musicale).

Quello che qui è importante sottolineare è che l'ordine e il modo processuale della concrecenza possiede, in quanto tale (in quanto ordine processuale indivisibile), una determinata *qualità o esperienzialità ritmica*. Nonostante questa qualità ritmica potenzialmente “soggettiva” si doni attraverso alcuni fattori analizzabili quali il numero, la tipologia, l'intensità e la durata dei processi che ne compongono il concrecere, essa non può invero ridursi, come già detto, alla loro somma ed interazione analitica. Ogni ente possiede, in tal senso, una “modalità di concrezione”, un *ritmo proprio* con cui partecipa al ritmo dell'esistenza. In effetti bisogna aggiungere che la concretezza ritmico-qualitativa dell'occasione, non solo è inseparabile dalla durata che li è propria, ma anche dal ritmo generale dell'esistenza che la circonda e alla cui esperienza d'insieme partecipa; l'ente acquisisce infatti una identità ritmica esperienziale solo in rapporto agli altri processi dal cui insieme emerge e con cui intesse una relazione (così come in musica un intervento strumentale assume un ruolo e un significato musicale in diretta relazione non solo al contesto tonale che lo accompagna ma anche a quello ritmico). Il termine *concrecenza* pone così direttamente l'accento anche sulla relazione ritmica interdependente di un'entità rispetto all'insieme degli altri processi esistenti.

Certamente è pur vero che ogni esistente si “situa” o si definisce oggettivamente all'interno di questo fluire di relazioni ritmiche secondo un'identità “tonale” (una datità discretizzabile che lo rappresenta oggettivamente in questo tessuto), ma essa non è che un'istantanea ed un riquadro ritagliato sulla conclusione di un processo di con-crescenza o concordanza ritmica reciproca tra più

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

enti dinamici contemporanei. Questa concordanza concrescente avviene per concreta e “soggettiva” partecipazione ritmica al ritmo dell'esistenza. In termini puramente lupaschiani, potremmo dire che la *tonalizzazione* è esattamente quella potenzializzazione resa possibile dalla soggettivazione dell'attualizzazione ritmica: ovvero non vi sarebbe relazionalità oggettivabile senza una concordanza ritmica “soggettiva” previa o contemporanea. La “tonalità” esprime così la “oggettività isolabile (dal contesto di partecipazione ritmica)” dell'entità-evento rispetto ad un'altro esistente, ovvero la concretezza “dativa” con cui partecipa in modo oggettivo e razionalizzabile ad altri processi. La *soggettività* di questa partecipazione al ritmo dell'esistenza – vocabolo che qui sopra utilizzavamo in termini puramente logico-energetici (cfr. cap. II.1.2) – assumerà il carattere di possibile esperienzialità nel caso di entità individuali contraddittoriali, e questo a ragione del loro strutturarsi in T che rende loro possibile una particolare prensione “semi-soggettiva” del mondo: un'esperienza di partecipazione concretamente simbolica (a motivo dell'equilibrio di semi-soggettivazione/semi-oggettivazione che caratterizza questo stato)¹⁴⁵. In ogni caso, entrambi i termini “soggettività” ed “esperienzialità” vogliono sottolineare che l'esperienza di prensione e partecipazione ritmica dell'entità al ritmo dell'esistenza non è una datità oggettivabile, ma appunto, “soggettivamente esperienziale”, così come riconosciuto anche da Whitehead¹⁴⁶. In effetti il ritmo è tale solo se siamo implicati esperienzialmente nel processo ritmico; non v'è riscontro alcuno della qualità ritmica di un processo se non per una partecipazione soggettiva diretta. In altre parole, l'esistenza si concretizzerebbe continuamente attraverso una reciproca e diretta esperienza di *concordanza* processuale – un *inter-adequamento* delle cose di cui noi non possiamo cogliere l'esperienzialità ritmica in modo oggettivo, e che quindi traduciamo e riduciamo alla sola efficacia causale (l'unica estraibile od oggettivabile formalmente o estensivamente).

In effetti, un'idea che lo stesso Whitehead ci sprona a considerare, è la possibilità che le cose o gli esistenti in generale si costituiscano, primariamente, proprio attraverso tale processo “soggettivo” di *concordanza ritmica* reciproca non isolabile dalla *totalità dei processi*: l'idea dell'autore è quella di un'*interrelazionalità olistica* per la quale l'esistenza nel suo complesso influisce in qualche modo sulla concrescenza d'ogni singola entità¹⁴⁷. Prima di suggerire

¹⁴⁵ Il simbolo (dal greco *sym-ballo* “mettere assieme”) mette assieme dimensione soggettiva ed oggettiva in un equilibrio T declinantesi in esperienzialità.

¹⁴⁶ “...each actual entity exists in two modes. It exists first as a subject of experience. In this mode, it prehends prior experiences, then makes a self-determining response to them. After existing as a subject, its subjectivity perishes; it then exists as an object for subsequent subjects” (D. R. Griffin, *Whitehead's radically different postmodern philosophy*, op. cit., p. 78).

¹⁴⁷ “Each occasion is also influenced, even if less significantly, by other past occasions. In fact, each occasion is influenced, to some slight degree, by the whole past universe. «The whole world conspires to produce a new creation» (*Religion in the Making*, 1926, p. 109)” (D. R. Griffin, *Whitehead's radically different postmodern philosophy*, op. cit., p.77). “It will be presupposed that all entities or factors in the universe are essentially relevant to each other's existence” (*The Interpretation of Science*, 1954, in L. Vanzago, *L'evento del tempo...*, op. cit., p. 65); o ancora: “The actual temporal world can be analyzed into a multiplicity of occasions of actualization. These are the primary actual units of which the temporal world is composed. Call each such occasion an «epochal occasion». Then the actual world is a community of epochal occasion. (...) Each unit has in its nature a reference to every other member of the community, so that each unit is a microcosm representing in itself the entire all-inclusive universe” (*Religion in the Making*, Meridian, New York, 1974, pp. 88-89).

l'opportunità di considerare questo “condizionamento del tutto sulla parte” nei termini di un condizionamento esperienziale ritmicamente interpretabile, si noti che tale nozione non solo appartiene esplicitamente ad alcune cosmovisioni tradizionali¹⁴⁸, ma è anche espressa, secondo interpretazioni diverse, da Lupasco¹⁴⁹ e da Panikkar; quest'ultimo intendendola nei termini di una *inter-in-dipendenza ed intra-in-dipendenza ritmica* che permette l'emergere di un ordine non pre-determinato¹⁵⁰. Se Panikkar identifica direttamente questa interrelazionalità olistica con la dimensione dell'ontonomia, noi preferiamo invece interpretarla come un *ordine ritmico* che l'esperienza ontologica ricama progressivamente nell'ordine processuale dell'esistenza¹⁵¹. Considerata in questi termini, “l'influenza del tutto sulla parte” non è un'ipotesi metafisica pragmaticamente eludibile, ma è un effettivo condizionamento ritmico dell'esistenza che s'offre esperienzialmente ad ogni concrezione particolare partecipante al ritmo di concrezione universale, un'esperienzialità che potrà avere un ruolo determinante nel divenire ontologico di una concrezione contraddittoriale. Il processo di concrezione di una individualità contraddittoriale porrebbe infatti in relazione coproduttiva l'esperienza timbrica dell'ontonomia e il ritmo epocale dell'esistenza (cfr. III.1.7), rendendo possibile, tramite la sua auto-determinazione libera, di concretare tonalmente un processo creativo d'esplicitazione ed ordinamento ritmico-accordale (esistenzazione). L'interrelazionalità olistica non sarebbe così un principio astratto a priori, ma un'esperienza ontologica progressivamente traducendosi in una *ricamatura musicale* del tessuto logico dell'esistenza.

¹⁴⁸ Nella tradizione induista e buddista si parla, per esempio, di “tutto connesso con tutto”, “non-separazione”, “coproduzione condizionata” (*sarvam sarvātmakam, pratiya-samutpāda*).

¹⁴⁹ Abbiamo visto (cap. II.1.2.3) come Lupasco parli di un'interrelazionalità logica che tutto connette (anche tramite il non-legame o implicazione negativa): “Il n'est pas d'élément, d'événement, de point quelconque au monde qui soit indépendant, qui ne soit dans un rapport quelconque de liaison ou de rupture avec un autre élément ou événement ou point (...): séparés, l'implication négative les lie encore. (...) Tout est ainsi lié dans le monde...si le monde, bien entendu, est logique” (*Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie*, Monaco, Rocher, 1987 [1951], p. 70). La logica d'antagonismo comporterebbe, nella sua stessa formalizzazione, la possibilità di una relazionalità ancor più radicale: una relazionalità contraddittoriale (capace di dare legittimità teorica, per esempio, al fenomeno a-logico dell'entanglement quantistico; cfr. III.1.3) cui particolari proprietà a-logiche risulterebbero ad una interrelazionalità-sorgente ontologicamente interpretabile, una interrelazionalità attraversante transtemporalmente e transpazialmente il tessuto dell'esistenza come una tramatura più o meno evidentemente ricamata attraverso gli stati T.

¹⁵⁰ E' interessante la declinazione che Panikkar dà di questa intuizione in relazione all'idea dell'Essere come Ritmo: “Si l'Ésser és *ritmic*, el tot no és divisible en parts, i per tant la suma de les parts no constitueix el tot; cada membre és una imatge del Tot i el Tot és reflectit en els seus membres. Cada ésser és únic i indispensable perquè el Tot es reflecteix en aquest ésser per tal de ser tot. La realitat té un ordre inter-in-dependent. Aquesta és l'esfera de l'*ontonomia*. Si l'Ésser és ritmic, cada entitat gaudirà d'una llibertat real d'acord amb la seva naturalesa amb relació al Tot. La manera de relacionar-se les unes amb les altres és similar a una dansa rítmica en la qual jo creo espontàniament el meu paper en la dansa escoltant la música global – que també puc contribuir a fer. L'ordre és un ordre *ontònom* en el qual cada ésser (*on*) descobreix el seu *nomos* propi dins el Tot: *ontonomia*. Cada ésser és mútuament inter-in-dependent i, òbviament, segons com toqui la meva partitura tendré més o menys influència sobre els altres, als quals els estimularà o els molestarà la meva melodia i també actuaran o reaccionaran en correspondència. (...) si l'Ésser mateix és Ritme, l'ordre sempre és nou i no seguís un model preexistent o preordenat. És la *creatio continua* que he esmentat diverses vegades. L'*ontonomia* a la qual ens hem referit no és el seguiment cec d'una norma o *nomos* (“lleis”) absoluta i immutable, sinó el descobriment del sempre nou o renovat *nomos* de l'*on*. L'esmentada inter-in-dependència esdevé una *intra-in-dependència*” (*El Ritme de l'Ésser...*, op. cit., pp. 108-109).

¹⁵¹ “L'ordine del movimento porta il nome di ritmo” (Platone, *Leggi II* [664-665 e-a] citato in Raimon Panikkar, *El Ritme de l'Ésser. Les Gifford Lectures*, Opera Omnia vol. X tom. 1, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2012, p. 90).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Per cercare di comprendere più da vicino questo progressivo ricamo dell'interrelazionalità concrescente tra le cose, è necessario chiarire il significato che attribuiamo al concetto di *concordanza ritmico-tonale*. L'utilizzo più immediato ed apparente di questo termine fa riferimento alla dinamica di conformazione processuale di un'entità col suo intorno energetico-logico, ovvero all'idea di una determinazione tonale (oggettivabile) condizionata da relazioni di efficacia causale. Questa nozione mostra una parentela con l'idea di Whitehead di “percezione diretta dell'efficacia causale (*perception in the mode of causal efficacy*)” – tipo di prensione riferibile alle fasi più primordiali della concrescenza organica¹⁵², ma invero a quest'ultima preposta come regola di conformazione puramente energetica che ne fonda logicamente la possibilità. In effetti, il tipo primordiale di percezione organica di cui parla l'autore non è che il prolungamento ritmico della naturale accordalità causale tra tutti gli enti (anche inorganici), così come egli stesso afferma più o meno esplicitamente¹⁵³.

La concordanza causale tra enti è un dato di fatto incontestabile e classicamente riconosciuto dalla scienza. Tale concetto, tuttavia, non è certamente capace di spiegare le regole energetiche su cui basa la sua incontestabilità logica. Si tratta di una constatazione invocata dagli stessi teoremi matematici di Gödel (l'impossibilità di dimostrare la coerenza di un sistema dall'interno del sistema, la necessità di postulati non ricavabili dal sistema): il motivo della genesi e presenza di particolari leggi e costanti universali sulle quali la conformazione causale si regola formalmente è inspiegabile dall'interno del sistema causale deterministico. La scienza classica, che si costituisce come riflesso di notazione di questo ordine, è in effetti altrettanto incapace di spiegare il principio originante l'emergenza auto-organizzativa (ne sa prendere atto, analizzarla e descriverla, ma non ne può vedere la ragione interna, prima e originante), così come non ha presa esplicativa sull'eccezionalità dell'emergenza biologica. La questione ha pure a che vedere con la discussione scientifica contemporanea attorno al concetto di *principio antropico*: tale principio pone l'accento sulla *necessità* che le costanti fisiche fondamentali dell'universo abbiano esattamente il valore che hanno affinché si possano essere formate stelle, galassie, pianeti e la vita come noi oggi la conosciamo. Questa impostazione comporta però, nella sua stessa denominazione, un'ottica *antropocentrica* che riapre indirettamente la porta ad ipotesi idealistiche innecessarie. Un modo diverso di affrontarne la problematica sarebbe invece quello di individuare, nel dispositivo logico-energetico dell'esistenza, quella stretta porta attraverso la quale la concordanza ritmica tra gli enti può partecipare esperienzialmente all'emersione di un ordine non previamente esistente e pre-determinabile. Si tratterebbe insomma di riconoscere un *topos* energetico-logico attraverso il quale l'*ontonomia* o

¹⁵² Cfr. *Process and Reality*, op. cit. e *Simbolismo*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1998. “The perceptive mode of causal efficacy is to be traced to the constitution of the datum by reason of which there is a concrete percipient entity. Thus we must assign the mode of causal efficacy to the fundamental constitution of an occasion so that in germ this mode belongs to organisms of the lowest grade” (*Process and Reality*, op. cit., p. 172).

¹⁵³ Si veda per esempio anche il seguente passaggio: “...nozione di una percezione diretta dell'efficacia causale, nel senso di una percezione diretta antecedente il pensiero che la riguarda. (...) La mia idea è che [la] conformazione del fatto presente al passato immediato sia molto più evidente [e quindi più primordiale], nel comportamento apparente e nella coscienza, presso gli organismi di grado inferiore. Un fiore si volge alla luce con maggior certezza di un essere umano, e un sasso si conforma alle condizioni del suo ambiente esterno con maggior certezza di un fiore” (*Simbolismo*, op. cit., p. 36).

LA LOGOMITICA MUSICALE E L'ESPERIENZA DELL'ESSERE

l'ordine dell'Essere può affermarsi creativamente e dall'interno stesso dell'esistenza come *esperienza ritmica d'emergenza accordale* (esperienza a-logica d'armonia ritmica da cui discenderebbero le leggi di accordo tonale reciproco – cfr. III.1.8). Questo luogo, come oramai sarà chiaro, è lo *stato T*. Ciò che così permette la logica energetica di Lupasco è di integrare l'idea di una conformazione causale diretta (potenzialmente esperienziale) tra gli esistenti (senza ampliarla metafisicamente a un'idea di interrelazione tonale olistica) con l'intuizione di Panikkar di una dimensione ontonomica creatrice di un ordine energetico-logico non preordinato: se ogni esistente, nel suo processo ritmico di trasformazione concrescente e relazione dinamica con l'esistenza, passa per forza di cose attraverso uno stato T – stato che, ricordiamo, segna la soglia sottile a partire dalla quale una dinamica potenziale si fa attuale (o viceversa) –, allora in ogni processo/movimento dell'esistenza v'è necessariamente un barlume d'esperienzialità in cui non vige separazione tra soggetto e oggetto, un momento nel quale l'esistente e il mondo si ritrovano coerentemente nel medesimo ritmo, una relazione di sincronia e accordalità dinamica in cui si sperimentano a vicenda *a-dualisticamente*. Ciò non significa che il semplice passaggio per T sia già cagionatore di un rinnovamento creativo dell'ordine logico, ma certamente permette di riconoscere logicamente la possibilità di una interrezionalità olistica esperienziale che assumerebbe rilievo esistenziale attraverso la considerazione dei divenire concrescenti individuali; questo tipo di esperienzialità ritmica, pur sfuggendo al rilievo prettamente deterministico e sottraendosi alla spiegazione razionalistica, renderebbe in effetti possibile il verificarsi di un'*accordalità ritmica ontologica*¹⁵⁴.

La conformazione causale tra gli enti sarebbe così solo la “superficie tonale” di un'esperienza d'accordalità più profonda, meno formale e più musicale, da cui essa invero procederebbe. Concepito in questi termini meno razionalistici, il rapportarsi reciproco degli esistenti può così ospitare un vissuto ritmico previo alle datità (formalizzabili) della loro specifica concrezione tonale. Potremmo, in altre parole, ammettere la possibilità di una com-partecipazione ritmica concrescente dell'esistenza a un'esperienza a-logica di risonanza ontonomica operante un momento d'apertura creativa incondizionata – eccezionalità inscritta contraddittorialmente nell'esistenza da cui avrebbero potuto originarsi per persuasione armonica delle costanti ritmico-tonali universalmente coerenti (cfr. III.1.8). Non si tratterebbe allora d'affermare idealisticamente la fantomatica pre-esistenza a-temporale di costanti di natura (tonalmente) predefinite o preordinate all'interno di un ipotetico “proposito divino” (come difende *l'intelligent design*) – costanti regolate esattamente in modo tale che il mondo e la vita senziente, così come noi oggi li conosciamo, abbiano potuto avere luogo deterministicamente in questo universo specifico –, quanto invece di riconoscere la possibilità di un principio d'armonia che avrebbe regolato ritmicamente dall'interno e olisticamente (in modo esperienziale e a-logico) un processo accordale di coerenza tonale emergente (in altre parole, l'universo e la vita avrebbero potuto costituirsi secondo leggi diverse e prendere forme differenti,

¹⁵⁴ “Ontologica” a motivo della contemporanea partecipazione dell'Essere (*on*) e dell'esistenza logica. L'accordalità ritmica non è qui più unicamente o puramente conformazione logica, ossia regolata solamente dall'efficacia causale diretta, ma a monte aperta momentaneamente a una possibile penetrazione armonica dell'ontonomia, alla possibilità di una variazione “sociale” (al senso datole da Whitehead) creativa e a-razionale.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

conservando però, quantunque, un certo tipo d'armonia interna tra le costanti fondamentali sorte da delle primordiali scelte individuali).

Parliamo qui di *scelte individuali* perché, come già detto, i protagonisti di questo gioco creativo d'esistenziazione ritmica, sono principalmente le entità individuali contraddittoriali. L'individualità è un'intersezione concreta di relazioni ritmico-tonali e al contempo un centro di libertà d'auto-determinazione capace d'imprimere una variazione creativa alla rete di pressioni logico-energetiche. Non è forse una fluttuazione quantistica primordiale (ossia contraddittoriale) – a cui, nel linguaggio scientifico, ci si riferisce quando si parla d'oscillazione di diverse forme di campi di Higgs – da cui si ipotizza si sarebbero originate le forze fisiche fondamentali tra cui la gravità? Non è sempre da dei fenomeni d'auto-determinazione individuale non-deterministicamente giustificabili – ipoteticamente accaduti nell'era d'*inflazione* dell'universo – da cui sembrerebbe dover sorgere l'irregolarità di distribuzione della materia e dunque l'eterogeneità strutturale dell'universo e degli elementi atomici, indispensabile perché il cosmo si volga verso una complessificazione sistemica fino alla soglia di entità biologiche¹⁵⁵?

Non è nostra intenzione entrare in merito alla discussione o all'approfondimento delle specifiche teorie scientifiche qui velocemente accennate, ci basti semplicemente avanzare un'ipotesi ai nostri occhi ben più che legittima: dal processo di concrenza ritmica dell'universo sarebbero sorte, per improvvise e puntuali risonanze dell'Essere, delle *costanti dinamiche d'interazione*, delle *coerenze ritmico-processuali di relazione* che possiamo certo chiamare, per esempio, interazione gravitazionale, elettromagnetica o nucleare, ma che a quest'ultime invero non si esauriscono (in quanto esse ne riflettono solo la superficie tonale). Il nostro stesso mondo macroscopico, il pianeta terra, è un sistema complesso di condivisione ritmica il cui ritmo specifico non solo è regolato dalle interazioni universali sopra menzionate e da leggi d'interazione chimica, ma anche da delle interazioni ritmiche “locali”: pensiamo, solo per fare qualche esempio, al ritmo dell'alternarsi di giorno e notte, al ritmo del ciclo stagionale o anche a quello lunare (senza entrare nel particolare degli innumerevoli ritmi biologici ed ecosistemici che regolano la vita terrestre). Tutti questi riferimenti comuni di coerenza ritmica non sarebbero altro che l'incarnazione ontologica di un'armonia ontonomica, il risultato ritmico concreto di una risonanza dell'Essere nell'esistenza energetico-logica. I ritmi *annotabili* di conformazione causale che regolano l'interazione tra gli esistenti sorgerebbero dall'esperienza concreta del Ritmo, da un *vissuto ritmico* dell'armonia ontonomica. È per questo che Panikkar può dire che il *ritmo* dell'Essere è il *mythos* nascente della nostra epoca¹⁵⁶, perché il Ritmo dell'Essere, diremo noi, è la rinascita oltremoderna del Mito del *Logos* o Suono-Parola esistenziatrice – Mito che per essere recuperato e rivissuto nella sua verità

¹⁵⁵ Senza questa eterogeneità “di partenza”, infatti, che stabilisce un disequilibrio termodinamico tra sistemi logico-energetici differenti, non vi sarebbero trasformazioni e processi dissipativi d'allontanamento dall'equilibrio necessari alla complessificazione ed auto-organizzazione sistemica. L'eterogeneità in questione permette la nascita di processi di allontanamento dall'equilibrio termodinamico a partire dall'incontro di due o più sistemi con livelli termodinamici differenti. La presenza, per esempio, di una stella, come il sole, che procura continuamente alla terra un'influenza di disequilibrio termodinamico, è fondamentale perché si sviluppino processi dissipativi d'auto-organizzazione e si diano processi di sintesi molecolare.

¹⁵⁶ Cfr. R. Panikkar, *El Ritme de l'Ésser...*, op. cit.

immediata originaria dev'essere però sottratto al mito (con la minuscola) della ragione¹⁵⁷. V'è infatti un Mito concreto che non possiamo conoscere concettualmente, perché vi danziamo concretamente, o meglio, una polifonia ontologica di ritmi d'accordalità universale e locale incarnati ed integrati nel Ritmo della realtà. Lo scontato incontestato – che sia della scienza, della coscienza pratica quotidiana o di un'orizzonte d'intelligibilità culturale specifico¹⁵⁸ – è così la stessa realtà ritmico-esperienziale dell'Essere: un centro ontologico di relazione ed armonia ritmica, la concretezza reale del Mistero esistenziale che sfugge alla coscienza riflessa perché a monte dell'equazione parmenidea essere = pensiero¹⁵⁹.

Non si tratta qui di elecubrazioni intellettuali. Si tratta di esperienza, di concretezza. La gravità terrestre, per esempio, è un centro concreto di concordanza ritmica planetariamente condiviso. Ogni esistente si adegua “ritualmente” a questa dinamica d'attrazione e caduta oltre a comparteciparvi attivamente in quanto dotato di massa¹⁶⁰. Quando la Bibbia greca parla della Saggezza divina (la *Hokmah* ebraica) “che dispone tutte le cose in accordo con la misura (*metrō*), il numero (*arithmo*) e il peso (*stathmō*)” (*Sapienza XI*, 20), si sta riferendo, nel fondo della sua ispirazione, a esistenziamenti ontologici concrete da cui discendono le oggettivazioni razionali (o tonali) che ivi possiamo leggere¹⁶¹. Con questo non intendiamo difendere una discontinuità semantica tra “realtà

¹⁵⁷ La differenza che vogliamo sottolineare attraverso l'utilizzo della lettera maiuscola o della minuscola in relazione alla parola “mito” risiede nel fatto che – seguendo la lezione panikkariana – con Mito intendiamo il Mito vivo, l'orizzonte d'intelligibilità incontestato da cui conosciamo il mondo senza accorgerci razionalmente d'esservi immersi, ma di cui possiamo avere una coscienza mitica o simbolica, mentre con la minuscola il mito ucciso, pensato e superato – demitificazione che la post-modernità e la crisi contemporanee hanno oramai protratto non solo sul mito della ragione, ma anche su quello, per esempio, di progresso, storia, libertà, ecc.

¹⁵⁸ Anche una cultura è, per esempio, partecipazione a un “ritmo collettivo”. L'appartenenza culturale (e con essa qualsiasi appartenenza, che sia religiosa o altro) non è altro che una cuspidine ritmica locale di una polifonia ritmica che si fonda su dei ritmi universali, su dei ritmi planetari, su dei ritmi ambientali, epocali, ecc.

¹⁵⁹ “El mite no resulta visible al *logos*, ni li és sotmès. (...) El mite és literalment el que es dóna per descomptat. Passa sense que se n'hagi de fer esment perquè no hi ha reflexivitat que hi faci referència. Per això només reconeixem [conceptualment] els mites dels altres. (...) El mite és essencialment una xarxa de relacions. No és cap substància. (...) La transparència pròpia del mite consisteix en el fet que nosaltres hi veiem a través del mite, però a ell mateix no el veiem. (...)...quan no tenim res més per preguntar, quan jo ja no sé què preguntar. Aquest és el lloc del mite” (R. Panikkar, *Mite, Símbol, Culte*, Opera Omnia vol. IX tom. 1, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2009, pp. 113-118). “Allò en què creiem, sense sentir la necessitat de preguntar-nos per cap perquè ulterior, és el que constitueix el *mythos* en què descansem. Hi creiem de tal manera que ni tan sols creiem que hi creiem. El considerem obvi, el donem per descomptat, el trobem evident; la nostra ment s'apaivaga, es queda quieta i no inquireix més. (...) A tota desmitificació (que el *logos* duu a terme) se li cola una altra remitificació – que el *logos* accepta (míticament). La ciència moderna ha resolt elegantment el problema mitjançant un canvi semàntic: als *mythoi* els anomena «postulats» – i una certa filosofia els anomena «principis» (evidents, pragmàtics, necessaris...). D'aquí a l'entronització del mètode deductiu com a suprem només hi ha un pas. (...) Quan amb la llum del *logos* dissipem la foscor del *mythos*, aquest es retrotrau i passa a un altre lloc on el *logos* ja no arriba amb la seva llum per preguntar més. El Senyor va fer la foscor la seva tenda, canta un salm hebreu que es fa ressò d'un vers dels Veda ja citat. El *logos* és la llum, però és la foscor del *mythos* la que li permet lluir” (R. Panikkar, *Mística, Plenitud de Vida*, op. cit., pp. 221-222).

¹⁶⁰ Utilizziamo qui la parola *rituale* nel significato esteso di “conformazione collettiva a una dinamica ritmica comune”.

¹⁶¹ La parola greca *metrō* non indica in origine l'idea di “misura decimale”, ma quanto di “ordine, equilibrio, armonia”, ovvero di “giusta misura”; allo stesso modo *stathmō* indica il “valore” di una cosa, valore apprezzabile esperienzialmente o partecipativamente (da cui per esempio il catalano *estimar* = amare, apprezzare) – valore non necessariamente oggettivabile o numerico (si confronti anche con l'arabo *qadar*). Infine *arithmo* possiede un chiaro riferimento etimologico al latino *ritus* (rito), dalla sua radice indoeuropea \sqrt{ar} viene anche il latino *ordo* (ordine), parimenti legato al sanscrito *ṛta* o “ordine cosmico” (cfr. *El Ritme de l'Ésser...*, op. cit, p. 91).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

mitica” e “realità oggettivabile” del mondo, al contrario; nostro intento è riconoscere l'inseparabilità oggettiva della concretezza nascosta del Mito dalla sua tonalizzazione oggettivabile. La concezione, per esempio, del sole o dio-sole *Rā* dell'antico Egitto, non significa un culto idolatrico portato all'astro o un concetto di Dio con esso simbolizzato, ma il *vissuto ritmico* della luce solare come visione aprente al Mistero da cui sorge. In effetti il geroglifico che lo rappresenta ☉ è segno determinativo di “giorno” e di “tempo”, ad indicare la dimensione temporale ed esperienziale della Luce¹⁶². Si potrebbe anche dire che la concretezza condivisa della Luce solare è quella particolare *trasparenza* mitica che ci permette di vedere¹⁶³.

Il Corano stesso esorta ripetutamente a ponderare – con l'intelligenza e il cuore, o con quella che potremmo tradurre l’“intelligenza del nocciolo” (*al-lûbb*)¹⁶⁴ – i processi ritmici del mondo, quali l'alternarsi del giorno e della notte, la discesa della pioggia, lo scoccare del fulmine o la variazione dei venti (solo per citarne alcuni) e a considerarli dei Segni (*âyat*) di Allâh¹⁶⁵: non ci sta forse invitando a una presa di coscienza della struttura dinamico-ontologica del cosmo, dello statuto simbolico dei processi ritmici della realtà? La sapienza cinese delle propensioni ritmiche del reale (*I-Ching* o *Classico del Cambiamento*) esemplifica esattamente questa consapevolezza della concretezza ontologica del mondo e della natura nel considerare i processi naturali *simbolizzanti* di ritmi più principali, esplicitazioni o concrezioni di modalità primarie attraverso cui agisce il cambiamento e la conseguente conformazione “rituale” dell'esistenza¹⁶⁶.

La conformazione reciproca degli esistenti avviene, infatti, sempre attraverso una concordanza ritmica di fondo: è il ritmo ontologico dell'esistenza, un *sistema* complesso di *centri di coerenza ritmica* esistenziale nel corso dei millenni da una Risonanza Ontologica. Questi centri di accordalità o concordanza ritmico-tonale non sono riducibili o unicamente identificabili con le realtà tonali oggettivamente concrete che li traducono esplicitamente o che su di essi si regolano (come le dinamiche fisico-naturali), e neppure con le loro notazioni (le forze fisiche fondamentali e le leggi di natura); essi possiedono anche una concretezza esperienziale il cui statuto è *concretamente simbolico*, ontologicamente strutturante: “I simboli sono i mattoni ultimi con cui è costruito

¹⁶² Cfr. K. Lambelet, *Come si decifrano i geroglifici*, Lehnert e Landrock succ. Editori, Cairo, 1974.

¹⁶³ “El mite té una transparència peculiar: és com la llum. La llum és invisible. Entre el sol i la lluna hi ha fosc i no pas llum. La llum només és visible quan cau damunt l'opacitat d'un cos, que aleshores passa de ser opac a ser lluminós. Però la transparència no radica en l'opacitat; la transparència és la naturalesa mateixa de la llum. La llum ens fa veure, precisament perquè no es deixa veure. Si poguéssim veure la llum, ja no seria llum. (...) Pe aixó el mite només es troba en la participació (només si «compartim», si hi som dins) (R. Panikkar, *Mite, Símbol, Culte, op. cit.*, pp. 309-310).

¹⁶⁴ Che è ben più profonda e viscerale della coscienza/intelligenza riflessiva (*al-'aql*).

¹⁶⁵ Si veda, per esempio, Corano III, 190; II, 164; XXX, 46. In effetti Allâh mostra agli uomini i Suoi Segni “sugli orizzonti del mondo e in loro stessi, finché sia chiaro per loro che esso è il Vero (*al-Haqq*)” (XLI, 53).

¹⁶⁶ Agli otto trigrammi – attraverso il cui accoppiamento si ottengono i 64 esagrammi o figure processuali di funzionamento del dispositivo del mutamento (*I-Ching*) – sono, in effetti associati sia “fenomeni” del mondo naturale sia qualità esperienziali di conformazione ritmica. “*Qian* ≡ il cielo e *Kun* ≡ la terra; *Zhen* ≡ il tuono e *Xun* ≡ il vento; *Kan* ≡ l'acqua e *Li* ≡ il fuoco; *Gen* ≡ le montagne e *Dui* ≡ il lago. Al tempo stesso [essi] rappresentano le principali disposizioni interiori e le modalità con cui agiscono gli eventi: la durata (*Qian*) e la malleabilità (*Kun*), la scossa iniziale (*Zhen*) e la penetrazione dolce (*Xun*), il pericolo nascosto (*Kan*) e lo splendore della luce (*Li*), l'immobilità del riposo (*Gen*) e l'espansione della gioia (*Dui*)” (François Jullien, *Figure dell'immanenza. Una lettura filosofica del I Ching*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 15).

l'edificio della realtà”, afferma con decisione Panikkar in un suo scritto¹⁶⁷. Non si tratta di una provocazione concettuale del teologo indù-catalano, ma del frutto di una rigorosa riflessione sul simbolo e la simbolizzazione, sull'antioriorità del simbolo rispetto al pensiero e su quella che l'autore denomina *differenza simbolica*¹⁶⁸; ascoltiamo: “La mia presupposizione è qui un poco differente dalla maggioranza occidentale contemporanea..., ossia quella che la struttura ultima della realtà sia dialettica. Mi sembra sia una concezione molto interessante, però molto riduzionista”; “la realtà è simbolica ed io vi partecipo al contempo come attore e spettatore”; “il simbolo non possiede oggettività in sé... però, non è nemmeno pura *soggettività*... né tantomeno è soggettivo ed oggettivo al contempo: trascende questa dicotomia”; “il simbolo non è un segno. La differenza simbolica non identifica nel simbolo il simbolizzante con il simbolizzato (per esempio, il mio corpo ed io), però nemmeno li separa. Stabilisce una differenza *sui generis*. Questa differenza non può essere pensata senza entrare in contraddizione”; “simbolizzante e simbolizzato sono due astrazioni della realtà, che, a sua volta, è previamente simbolica”; “il simbolo è trasparente: siamo nel simbolo e per questo non lo vediamo. E' come il mito”; “Non è il pensiero che va all'essere, è l'essere che parla e, noi, nel ricevere, nell'ascoltare questa «parola», lo pensiamo”¹⁶⁹.

E' certamente chiara la continuità di tale visione con l'idea lupaschiana di un'immanenza contraddittoriale non contemplata dal pensiero dialettico classico, o con l'idea qui sopra presentata di una Concretezza Mitico-Simbolica della realtà previa alla riflessione contraddittoriale che su di essa si porta (coscienza, quest'ultima, che divide il simbolo in un simbolizzante segnico e in un concetto simbolizzato)¹⁷⁰. La realtà dell'esistenza presente sarebbe, prima di tutto, (per fare eco ad una terminologia pontyniana) una *carne simbolica*, una organicità concreta del simbolo in processo nella durata presente, a cui ogni cosa partecipa e com-partecipa soggettivamente-oggettivamente, una *concretezza simbolica* o *logomitica* che interrelaziona coerentemente ed esperienzialmente gli esistenti presenti mediante un'accordalità ritmica ontologicamente condivisa. Ogni esistente sarebbe così una particolare sintesi di queste interrelazioni ritmiche, esso stesso concretamente simbolo, solo in seguito tonalmente oggettivabile a partire da una relazione isolata con un'altro ente, o

¹⁶⁷ “Els símbols són els últims maons amb què està construït l'edifici de la realitat” (*Mite, Símbol, Culte, op. cit.*, pp. 289-290)

¹⁶⁸ *Símbolo y simbolización. La diferencia simbólica. Para una lectura intercultural de símbolo*, in K. Kerényi, E. Neumann, G. Scholem e J. Hillman, *Arquetipos y símbolos colectivos. Circulo Eranos I*, Anthropos, Barcelona, 1994, pp. 383-413 (in *Mite, Símbol, Culte, op. cit.*, pp. 283-310).

¹⁶⁹ *Ivi*, pp. 288, 300, 287-288, 307, 291, 307, 301.

¹⁷⁰ Gli esistenti sono certo conosciuti attraverso ciò che manifestano, attraverso i segni o simbolizzanti di cui sono costituiti. Un albero, per esempio, è il suo tronco, la sua chioma, le sue radici, il suo specifico modo di relazionarsi all'intorno: alla luce (l'insieme e la qualità dei colori che restituisce, l'ombra che proietta), al vento (la mobilità che esprime), ad altri alberi (la differenza d'aspetto, d'altezza e dimensioni...). L'albero è certo l'insieme e la sintesi di questi significanti, eppure non è riducibile a questi, ovvero non è riducibile o identificabile a questo simbolizzante: l'albero è stato anche un germoglio e prima ancora un seme, poi una piccola pianta che è cresciuta attraverso una processualità relazionale specifica col mondo, e sarà ancora una cosa in parte differente negli anni a venire. Ciò nonostante, non è neppure qualcosa di separato dalla concretezza fenomenologica che rivela nel momento presente: ci sbaglieremo ad identificare l'albero solamente con il simbolizzato, con il concetto d'albero separato dal “corpo concreto” dell'albero; se tagliamo l'albero il simbolizzante come il simbolizzato vengono meno. L'albero è, in fin dei conti, la relazione pre-riflessiva tra il simbolizzante e il simbolizzato. La realtà dell'albero è *quel* simbolo-albero concreto, ove per simbolo intendiamo esattamente tale relazione contraddittoriale (tra simbolizzante e simbolizzato).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

scindibile, da una coscienza riflessa, in simbolizzante e simbolizzato. Ogni avvenimento è in tal modo da intendersi come un nodo ritmico-dinamico ordito da più relazioni tra esistenti – relazioni integrate nel fondo in un medesimo centro concreto di accordalità simbolica: il *Mito pluniritmico* la cui oggettivazione tonale non è operabile da tali esistenti, ma che, proprio per questo (per questa sparizione soggettivante a cui essi sono ritmicamente soggetti), permette loro di individuarsi energeticamente a vicenda secondo relazioni d'antagonismo logico differenziato¹⁷¹.

Se accettiamo la metafora o l'idea acustica di un Verbo che esistenza ritmicamente un'Armonia Ontonomica, allora i Ritmi o Miti Concreti a cui ci riferiamo potranno essere letti anche come delle *pronunce ontologiche*: risonanze ritmiche per le quali non esiste ancora una netta separazione tra simbolizzato e simbolizzante o tra ontico e logico – parole con le quali l'Essere chiama il mondo all'esistenza; veri e propri *vettori ontologici di esistenza*. Ognuno di questi ritmi sarebbe, per seguire la metafora, un *nome* onto-logicamente risonante *dell'Essere*, in quanto il “nome” riassume in sé – unendoli senza confonderli – l'identità del simbolizzato (ontonomico) *chiamato* “per Nome” (ad esistere) e l'involuppo ritmico-sonoro del simbolizzante (logico/tonale) pronunciato (l'espressione fonetica del nome)¹⁷².

Innumerevoli sono i Nomi dell'Essere, ci direbbe la tradizione musulmana¹⁷³. Sebbene non dobbiamo isolare eccessivamente questa nozione coranica dall'orizzonte melodico in qui assume senso (ritorneremo in effetti sul concetto di Nome di Dio ad affrontare l'ambito melodico dell'esperienza del Sacro), è possibile ipotizzare il riconoscimento di una certa coscienza ritmico-simbolica nell'orizzonte di comprensione implicito al Testo sacro dell'islam – esperienza di compartecipazione ontologica al mondo, approfondita certamente dai mistici: questi Nomi sarebbero “l'espressione di relazioni (*nisab*) tra l'Essere assoluto e l'essere condizionato o contingente [l'esistente]”¹⁷⁴, “le chiavi primordiali (*al-mafâtiḥ al-uwwal*) che producono i loro effetti in questo mondo”¹⁷⁵, ci dice, ancora, un Ibn 'Arabî. Quando, nel Corano, Dio *insegna* all'essere umano primordiale i *Nomi* (II, 31-33), il Testo arabo non afferma che questi siano i “nomi delle cose”¹⁷⁶, ma gioca chiaramente con l'ambiguità della loro designazione, per rispettarne lo statuto onto-logico¹⁷⁷. Ciò che è interessante sottolineare è che, secondo questa tradizione coranica, l'essere

¹⁷¹ Ci scusiamo per il difficile neologismo “pluniritmico”. Nostra intenzione è integrare contraddittorialmente l'idea di una *plurità* di ritmi nell'*unità* ritmica dell'Essere-Ritmo.

¹⁷² Si confronti a riguardo l'analogia distinzione operata in ambito islamico in relazione alla derivazione etimologica del termine *Isḥ* (cfr. Fakhr al-Dîn Al-Râzî, *Traité sur les Noms Divins*, Albouiraq, Paris, 2000, pp. 65 e succ.).

¹⁷³ “Allâh ha novantanove Nomi: cento meno uno; tutti coloro che li riterranno a memoria entreranno in Paradiso” (*Hadîth* riportato da Abû Hurayra, in Boukhâri, tomo 8, B.12, R.12). Il numero 99 non è da prendere in senso letterale. In effetti, come non v'è una lista precisa nel Corano così non v'è unanimità tra i vari commentatori nell'identificarli esattamente. Il numero in questione indicherebbe piuttosto il fatto che tali Nomi sono innumerevoli – ragione per la quale il grande mistico andaluso Ibn 'Arabî afferma che “a ogni realtà [di questo mondo] corrisponde un Nome che le è proprio e che ne è il Signore (*rabb*)” (*Al-Futûḥât al-Makkiyya*, I, p. 99 in *Les illuminations de la Mecque*, Albin Michel, Paris, 1997, p. 54; vedi anche H. Corbin, *L'immaginazione creatrice. Le radici del sufismo*, Edizioni Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 106).

¹⁷⁴ Denis Gril in Ibn 'Arabî, *Les illuminations de la Mecque*, op. cit., p. 170.

¹⁷⁵ Ibn 'Arabî, *ivi*, pp. 53-54 (probabile riferimento alle *al-mafâtiḥ al-ghaib* di Corano VI, 59).

¹⁷⁶ Così come porterebbe a leggervi il riferimento a *Genesi* 2: 20-21, e come di fatto molte traduzioni ed interpretazioni riportano.

¹⁷⁷ Il testo sacro dice letteralmente: “[Dio] insegnò ad Adamo tutti i nomi, poi li presentò agli angeli dicendo loro:

umano possederebbe ontologicamente una “scienza pre-esistenziale dei Nomi”, e con questo, forse, una conoscenza primordiale dei vettori simbolici d'esistenziazione veicolanti l'ontonomia¹⁷⁸ (cfr. III.2.3). Il Corano donerebbe più o meno esplicitamente adito alla possibilità di una (*co*)scienza simbolica della realtà – motivo per il quale, come visto precedentemente, molti significanti ritmici del mondo sono da esso indicati come Segni (*âyat*) dell'Essere per coloro dotati di coscienza del profondo (*ûlû 'l-albâb*)¹⁷⁹.

Eppure queste riflessioni sono destinate a rimanere semplici parole sulla carta, concetti presto dimenticati, se non usciamo all'aria aperta intentando d'ascoltare il vento con nuove orecchie, se non proviamo a sperimentare realmente il mondo nella sua dimensione simbolica. La controparte esperienziale di queste nozioni è ciò che infatti determina la grande differenza tra una superficiale ed effimera accettazione intellettuale ed una viva e significativa comprensione sensibile della dimensione simbolico-ontologica della realtà. Ma come operare, praticamente, questa apertura esperienziale alla concretezza simbolica del reale? Come accedere a tale superamento del mentale rivelatore di una densità celata del mondo? La metafora utilizzata per descrivere la dimensione ontologica dell'Essere sottesa alle chiare disgiunzioni della ragione, non è un mero artificio interpretativo, è un appello ad ascoltare gli eventi che ci circondano con nuova sensibilità partecipativa, una sensibilità musicale, una nuova disponibilità percettiva, quella che scopre, danzando, i ritmi dei processi, dei fenomeni e delle situazioni, che cavalca ritmicamente le propensioni e gode acusticamente delle occasioni. Questo *ascolto d'intensione* (cfr. II.2.) – che permette un ricentrimento contraddittorio della coscienza – passa per la concretezza diretta del nostro corpo e dei nostri organi percettivi senza però portarsi sulla traduzione riflessiva o segnico-sensoriale della percezione – le tradizioni orientali l'hanno capito da tempo.

«Or ditemi dunque i nomi di quelli (*haûlâ'i*), se siete sinceri» (II, 31); gli angeli non seppero rispondere, e Dio, rivolgendosi nuovamente all'uomo primordiale, disse: ««O Adamo, di loro dunque i loro nomi (*âsmâ'ihim*)!» [il pronome dimostrativo e il possessivo qui utilizzato è al maschile (*him*), quando invece se si riferisse a cose od animali dovrebbero necessariamente essere, per regola grammaticale, al femminile; che il mistero della loro designazione sia da cercarsi nel finale del versetto?] E quando Adamo li ebbe edotti dei loro nomi, Iddio disse agli angeli: «Non vi dissi che io conosco il mistero (*ghaîb*) dei cieli e della terra e so ciò che voi manifestate e ciò che celate in voi?» (II, 33). Non potrebbero tali Nomi riferirsi al mistero dei cieli e al mistero della terra (ovvero ai misteri che emergono dalla relazione processuale tra ontonomia ed esistenza)? Che tali Nomi insegnati primordialmente all'uomo non siano solo meramente i nomi che l'uomo dà alle cose, sembra confermato anche da altri versetti coranici (XX, 8; XVII, 110) nei quali sono esplicitamente definiti “Nomi di Dio”, come in VII, 180: “E' a Dio che appartengono i Nomi più belli. InvocateLo dunque con quelli”. Torneremo sulla questione e su un'analisi testuale più serrata dei versetti in III.1.14.

¹⁷⁸ Roger Arnaldez, parafrasando il grande teologo persa Fakhr al-Dîn al-Razî (1149-1209), commenta il passaggio coranico in tal modo: “C'est par les Noms que la sagesse et la science véritables sont communiquées à l'homme” (*Fakhr al-Dîn al-Razî, Commentateur du Coran et philosophe*, Vrin, Paris, 2002, p. 86).

¹⁷⁹ Di fatto, tale tipo di “facoltà” (in caso nominativo e singolare: *al-lûbb*) è strettamente legata alla rammemorazione ontologica (*dhikr*) (cfr. Corano II, 269; cfr. III.2.3). Questo tipo di intelligenza o coscienza simbolica non è contrapposta alla comprensione riflessiva, ma la ingloba. Per il Corano, in effetti, i fenomeni ritmici ed intensivi sono anche Segni dell'Essere per coloro che “comprendono (*ya 'qilûna*)” in modo generale (cfr. II, 164 e 242; XII, 4; XVI, 12 e 67...) – espressione per la quale è utilizzato il verbo *'aqala*: “comprendere”, piuttosto che “intelligere/ragionare” come è spesso tradotto (cfr. R. Arnaldez, *L'homme selon le Coran*, Hachette Editeur, Paris, 2002, pp. 70 e 103) –, radice da cui solo posteriormente è stato derivato il termine *'aql* (ragione, intelletto) originariamente non presente nel testo coranico. Ancora una volta ci troviamo di fronte ad una comprensione pre-riflessiva, più esperienziale e simbolica.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Per una mentalità concettuale quale quella “occidentale”, un modo per percepire con più facilità tale possibilità, può essere quello di tornare a considerare la nozione già accennata di “percezione diretta dell'efficacia causale”. Ponderare, infatti, ed approfondire, con rinnovata attenzione, la trattazione datane da Whitehead, può permettere di avvicinarci con più chiarezza alla messa in pratica di una sensibilità concreta alla realtà simbolica dell'esistenza. Ancor più utile risulta inoltre la considerazione dell'antagonismo che tale concetto intavola con un'altra nozione whiteheadiana, quella di “percezione secondo immediatezza della presentazione (*presentational immediacy*)”: quest'ultima tipo di percezione, infatti, si definisce per l'oggettivazione cosciente dei dati sensoriali – motivo, dunque, per il quale può essere associata alla cognizione d'estensione¹⁸⁰. La percezione secondo conformazione ritmica diretta è riferibile invece a una esperienza pre-riflessiva per la quale ancora non vale la disgiunzione tra soggetto e oggetto, una sorta di propriocezione irriflessa posta in atto dall'esistente nell'adeguamento diretto alle modificazioni di sé relativamente alla *situazione di prensione* in cui verte¹⁸¹. Questo tipo di prensione od esperienza diretta del mondo potrebbe essere

¹⁸⁰ La “percezione diretta dell'efficacia causale” è chiaramente un tipo di prensione associabile al polo concreto e processuale dell'*intensione*; laddove, invece, la “immediatezza di presentazione” è interpretabile come cognizione d'estensione. “La percezione sensoriale è principalmente una caratteristica degli organismi più progrediti, mentre tutti gli organismi hanno esperienza dell'efficacia causale per mezzo della quale il loro funzionamento è condizionato dal loro ambiente. [Il tipo d'esperienza dell'immediatezza di presentazione], benché ricco di esperienza sensoriale, è sterile. Esso mostra un mondo nascosto dietro un'apparenza accidentale... Il secondo tipo, invece [La “percezione diretta dell'efficacia causale”], è carico del contatto con le cose passate... Questo secondo tipo, cioè la modalità dell'efficacia causale, è l'esperienza dominante negli organismi viventi primitivi (...) percezione della pressione di un mondo concreto con caratteristiche proprie” (A. N. Whitehead, *Simbolismo, op. cit.*, pp. 6, 38-39); “l'immediatezza di presentazione è [invece] il prodotto superficiale della complessità e della sottigliezza. (...) [essa] è importante solo per una piccola minoranza di organismi complessi” (*ivi*, pp. 6 e 22). L'immediatezza della presentazione è l'esperienza della “partecipazione [degli esistenti] al sistema imparziale di estensione spaziale” (*ivi*, p. 21) per mezzo della quale si esprime il reciproco isolamento tra eventi contemporanei (cfr. *ivi*, pp. 14-15). Questo tipo di percezione estensivizzante emergerebbe, così come illustrato da Lupasco, negli organismi viventi dotati di movimento e capacità d'azione a motivo del principio d'antagonismo (cfr. cap. II.1.2.1).

¹⁸¹ “...nozione di una percezione diretta dell'efficacia causale, nel senso di una percezione diretta antecedente il pensiero che la riguarda. (...) La percezione della conformazione alle realtà dell'ambiente è l'elemento primitivo della nostra esperienza esterna. Ci conformiamo agli organi del nostro corpo e al vago mondo che si trova al di là di essi. La nostra percezione originaria è in termini generici quella di «conformazione»” (*ivi*, pp. 36-38). Se “nella modalità dell'immediatezza di presentazione esso [il dato sensoriale] si proietta nell'esposizione del mondo nelle sue relazioni spaziali, nella modalità dell'efficacia causale esso mostra come gli organi del corpo, quasi istantaneamente precedenti, impongono le loro caratteristiche all'esperienza in questione” (*ivi*, pp. 44-45). La percezione secondo il modo dell'efficacia causale è una “avvertenza” della realtà attraverso la sensazione diretta dei nostri organi (percettivi e non). Si tratta di un tipo di percezione che coinvolge l'organismo nella sua uni-integralità e che si intreccia con le stesse emozioni o sensazioni affettive: “Rabbia, odio, paura, terrore, attrazione, amore, desiderio e godimento profondo sono sensazioni ed emozioni che si intrecciano strettamente con le funzioni primitive di «sottrarsi a», ed «espandersi verso». (...) Ma «sottrarsi a», ed «espandersi verso», spogliati di ogni dettagliata discriminazione spaziale, sono semplici reazioni al modo in cui l'esternalità imprime su di noi le proprie caratteristiche” (*ivi*, p. 39). Quella della conformazione diretta è una nozione in linea con lo stesso empirismo radicale di William James. Griffin la spiega in questi termini: “In this more fundamental mode, we directly perceive other actualities as exerting causal efficacy upon us – which explains why we know that other actualities exist and that causation is more than Humean constant conjunction. One example of this mode of perception, or «prehension», is our awareness that our sensory organs are causing us to have certain experiences, as when we are aware that we are seeing a tree *by means of* our eyes. Such prehension, while presupposed in sensory perception, is itself nonsensory. In seeing a tree, I do not see my brain cells or my eyes, but I doprehend them and hence the data they convey” (*Whitehead's Radically different..., op. cit.*, pp. 9-10). Si tratta chiaramente di un tipo di percezione del mondo per la quale importano meno i dati sensoriali (nel loro ruolo di “segni significanti”) e maggiormente il complesso indiviso delle sensazioni “corporee” derivanti da una sensibilità diretta delle funzioni sensoriali. Anche nella cultura islamica – e in particolare nella letteratura del *taṣawwuf* – troviamo un tipo simile di

concepita in continuità con nozioni appartenenti ad universi culturali differenti, quali quelle vediche di “*nirvakalpa (simplex apprehensio)*, *aparokṣānubhūti* (conoscimento immediato), *prātyakṣa* (percezione diretta)”¹⁸². Non entreremo qui in merito all'approfondimento di quest'ultime specifiche nozioni e tantomeno alle diverse “tecniche d'ottenimento” ad esse connesse; ci basti sottolineare un aspetto comunemente rilevante: l'importanza concreta del *corpo*, e della sua armonizzazione, che queste tradizioni riconoscono nell'economia di tale risveglio o approfondimento percettivo.

D'altra parte non si tratta di un'idea del tutto estranea alla “mentalità occidentale” di procedenza classica. La rilevanza ritmico-armonica del corpo veniva infatti valorizzata anche dall'antica Grecia: Platone, citando con approvazione la frase di Damò¹⁸³, appoggiava l'importanza di una pedagogia psico-fisica dell'essere umano nel difendere l'opinione che l'educazione del cittadino si dovesse centrare “sugli «esercizi fisici del corpo» («epi sōmasi gymnastikē») e la «musica per l'anima» («epi psychē mousikē»)»¹⁸⁴. La ginnastica, come la musica, educano alla *presenza ritmica*, a un modo concretamente processuale di stare al mondo e di comprenderlo. Questo tipo di pratiche pedagogiche dovevano certo controbilanciare l'importanza data dal pensiero all'*evidenza* intelligibile (fondata sulla “videntia” o sguardo d'estensione) con una modalità di cognizione procedente piuttosto dall'*ascolto* e la partecipazione presenziale al reale¹⁸⁵. La coscienza simbolica, dischiusa dall'esperienza diretta dell'accordalità ritmica, è esattamente una partecipazione irriflessa alla realtà e ai suoi centri di coerenza ontologica ritmicamente ricamati nel suo tessuto processuale d'esistenziazione, così come l'esperienza della musica nella danza è primariamente partecipazione concreta al ritmo senza coscienza riflessa o razionalizzazione di tale partecipazione¹⁸⁶.

La rilevanza riconosciuta al corpo e al ritmo, e la presa di coscienza del loro legame con la prensione simbolica del mondo, ci conduce a una fondamentale inversione paradigmatica che già discutevamo: la necessità di passare dal mito (astratto) della materia alla materia (esperienzialmente

riflessione cognitiva prendente spunto e avvio dalla celebre parola divina: “...e quando amo [il Mio servitore], Io sono l'udito con cui sente, la vista con cui vede...” (*hādīth qudsī* in Buhārī, *Riqāq*, 38) – ovvero la possibilità di una percezione in cui il soggetto esperiente è l'Essere stesso, l'esperienza dell'Essere nell'esistente.

¹⁸² Raimon Panikkar, *Mística, Plenitud de Vida*, op. cit., p. 207.

¹⁸³ “Non è possibile modificare i modi della musica senza perturbare la costituzione politica e sociale più fondamentale [dello stato]” (Platone, *Politeia*, 424c; citato in R. Panikkar, *El Ritme de l'Ésser...*, op. cit., p. 88).

¹⁸⁴ Platone *Politeia*, 376e (in R. Panikkar, *El Ritme de l'Ésser...*, op. cit., pp. 88-89). Panikkar ci invita inoltre a confrontare l'analogo pensiero di Confucio (*Lun yu* III,23; VIII,8; IX,14; XIII,3; XVI,5...).

¹⁸⁵ “...hi ha també una presència no directament intel·ligible, una evidència acústica, per dir-ho d'alguna manera. Som conscients que alguna cosa està present en el nostre esperit i que no ens exigeix interpretació; no ens és intel·ligible, l'acceptem com una dada; ni la qüestionem, ni la seva resistència a la interpretació se'ns fa problema llevat que algú ens ho qüestionari. Aquesta presència no exigeix intel·ligibilitat, és a dir, no requereix que penetrem en l'interior del que se'ns presenta (*intus-ligere*) sinó tan sols que ens adonem de la seva simple presència (*inter-ligere*)” (R. Panikkar, *Mística, Plenitud de Vida*, op. cit., p. 224); a questa presenza previamente simbolica della realtà si riferisce forse indirettamente anche Plotino quando nell'ultima Enneade dice che “alla Sua [di Dio] coscienza (*synesis*) non vi si arriva attraverso la scienza (*epistēmē*) né attraverso il pensiero (*noēta*) ma in virtù di una presenza (*kata paraousian*) che è molto superiore alla scienza (*epistēmē*)” (vedi *ivi*, p. 225).

¹⁸⁶ Questo tipo di percezione di conformazione ritmica dischiude alla presenza dell'Essere nel mondo, ovvero al Centro Ontonomico di coerenza ontologica che riassume in sé i vari Nomi. “Quando noi guardiamo all'Uno, allora lì è per noi «il termine ed il riposo», e non cantiamo più senza accordo, noi che danziamo realmente intorno all'Uno una danza corale divina” (*to mē apadein choreusin ontōs peri auton choreian entēon*) (Plotino, Enneadi VI,9,8).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

concreta) del Mito¹⁸⁷. Le tradizioni che pongono al centro della loro metodologia d'apertura al Sacro una certa pedagogia del corpo, del movimento e del ritmo, assieme all'approfondimento non-riflessivo della percezione, s'incentrano, di fatto, sull'esperienza ritmica del Sacro, volgendosi a volte alla sua decostruzione secondo finalità timbrica. E' il ricentrimento contraddittoriale – permesso dall'apertura cognitiva alla prensione di una concordanza ritmica diretta – che dischiude, per l'essere umano, una particolare *prensione simbolica* del mondo possibilmente occasionante l'esperienza ritmico-accordale dell'Essere. Cosa sia esattamente questa esperienza è ancora esattamente da esplicitare. Nei prossimi paragrafi ne intenderemo l'analisi logomitica attraverso gli strumenti della logica d'antagonismo applicati a una visione processuale dell'esistenza ereditiera dell'approccio whitehediano¹⁸⁸; in seguito applicheremo il modello sviluppato allo studio dell'esperienza ritmica del Sacro. Ci basti per ora abbozzare (qui di seguito) il quadro generale dal quale prenderà avvio tale analisi maggiormente serrata, ricapitolando alcuni fattori chiave emersi nelle ultime pagine.

Abbiamo visto come l'esistenza possa essere considerata un complesso sistema evenemenziale di relazioni attorno a delle costanti di conformazione reciproca attraverso cui si disegnano tonalmente delle accordalità ritmiche. Si è avanzata l'ipotesi che tali centri di coerenza ritmico-tonale siano sorti progressivamente nella storia dell'universo attraverso dei casi speciali di concordanza tra gli enti, quella che abbiamo definito *accordalità ritmica ontologica*, ovvero un'apertura creativamente forgiante la tonalizzazione, regolata così dall'incontro tra l'ordine progressivamente emergente dell'esistenza e l'esperienza ritmica di un'armonia pre-tonale (il pre-ordinamento ontologico esperito secondo ritmicità). Abbiamo identificato metaforicamente questa risonanza ontologica, temporalmente forgiante, alla Parola, *Logos* o Ritmo dell'Essere che esistenza il mondo chiamando la pluri-unità timbrica fondativa ad una libera declinazione ritmico-accordale (ove con “accordale” ci riferiamo a un principio di coerenza collettiva). Si è anche accennato al fatto che tale “chiamata” armonizzante, che risuona nell'abisso a-logico tra Essere ed esistenza, si concretizza secondo dei Ritmi o vettori ontologici di esistenza a cui abbiamo consegnato l'idea di una concretezza simbolica della realtà conoscibile pre-riflessivamente dall'uomo. Abbiamo anche precisato che la penetrazione armonizzante, creatrice di un ordine progressivamente complesso, avviene attraverso lo stato T e, in particolare, mediante quegli esistenti che su tale stato

¹⁸⁷ E da qui alla possibilità di passare anche “dal mito della fisica alla fisica del Mito” e altre formule simili che intendono sottolineare la differenza che intercorre tra il mito (con la minuscola) in cui siamo immersi ma che non sappiamo sentire, che non riconosciamo in quanto tale, e il Mito di cui possiamo avere invece, forse non comprensione razionale, ma certo coscienza partecipativa o simbolica. Ciò che qui vogliamo proporre è l'inversione di quella visione moderna che, accompagnando il disincanto del mondo, ha portato alla creazione inconsapevole dei nuovi miti “incoscienti” della ragione. In linea con questa idea, potremmo anche dire che dal “mito della forza gravitazionale” si potrebbe passare alla “forza gravitazionale del Mito” – vedasi per esempio l'importanza del centro di massa corporeo (giap. *hara* o *tanden*) per le varie discipline meditativo-corporee e terapeutiche come lo yoga, la meditazione buddhista o le arti “marziali” giapponesi –, o dal “mito della luce alla luce del Mito”, o “dal mito del respiro al Respiro del Mito”, ecc. Ognuna di queste formule dischiude un universo di riflessioni ed una rinnovata comprensione esperienziale del reale.

¹⁸⁸ La logica contraddittoriale permette infatti di esplicitare la continuità tra l'esperienza simbolica pre-riflessiva e la sua concettualizzazione, chiamando in tal modo a quella che altrove abbiamo definito la declinazione *oltremoderna* della ragione.

LA LOGOMITICA MUSICALE E L'ESPERIENZA DELL'ESSERE

energetico-logico contraddittoriale si strutturano (ossia le individualità contraddittoriali capaci di esperire l'armonicità ontologica). E' quindi implicitamente sorta l'idea di una *creatio continua*, ovvero di una realtà (l'esistenza) che si rinnova continuamente a partire da delle creazioni, o meglio, *esistenziamenti* progressive, identificando ognuna di queste con un'esperienza ritmica dell'Essere, un *vissuto* partecipativo a un Ritmo emergente, una danza corale ontologica attraverso cui “concreterebbero” centri collettivi (*sociali*) di coerenza ritmica accompagnati da nuovi gradi d'ordine accordale (tonalmente sistemici).

Il quadro che emerge da questa visione acustico-musicale del reale, oltre che suggerire importanti punti di contatto con gli approcci emergentisti d'auto-poiesi ed auto-organizzazione (cfr. III.1.8), è certo significativamente coerente con molte cosmovisioni tradizionali¹⁸⁹.

A questo punto risulta imperativo entrare in merito alla concrescenza contraddittoriale dell'individualità, all'esperienza ontologica dell'Essere che ivi può verificarsi, e alla modalità con cui avviene la valorizzazione dell'armonicità ontologica indispensabile per l'emersione esistenziale di nuove ed armoniche relazioni logiche d'organizzazione collettiva.

¹⁸⁹ Una cosmovisione particolarmente sviluppata che mostra esplicitamente la coerenza col nostro modello è la visione (induista e buddhista) della struttura *karmica* dell'esistenza. L'idea del *karman* è un altro modo di descrivere la conformazione ritmica olistica all'interno della quale l'individualità assume ruolo di centro di libertà creativamente rinnovatrice. Come rileva Panikkar la prima idea generale del *karman* indica solidarietà cosmica, interrelazione ontologica di tutte le cose ed universalità di un vincolo causale che attua nell'universo (*Mite, Simbol, Culte, op. cit.*, pp. 339-340) – chiara traduzione dell'idea di conformazione ritmica. Ora, ciò che è oltremodo importante è che “il *karman* è correlazionato con la struttura di fondo che rende possibile la trasformazione” (*ibidem*), ovvero con la possibile apertura di punti tensoriali di convergenza karmica capaci di rinnovare la struttura causale dell'universo “bruciando” le strutture deterministiche di relazione: “la persona [o, correlativamente, l'individualità] és aquell punt de convergència del *karman* que té facultat (*puruṣa-kāra*) de cremar el *karman*... és el centre de la llibertat. ¿Com podria modificar i dirigir el *karman* si no fos un agent suprakàrmic?” (*ivi*, p. 344).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

1.6. LA CONCRESCENZA CONTRADDITTORIALE

Sarà certamente chiaro, oramai, che l'approccio scientifico classico ricostruisce la concretezza del reale a partire dall'astrazione della sua configurazione ritmico-tonale. Che tale *notazione* si porti sugli aspetti tonalmente estensivi e/o intensivi dell'avvenimento, ciò che sfugge inevitabilmente a tale operazione è dunque l'esperienzialità o *vissuto (erlebnis) ritmico* della conformazione diretta tra gli enti; quest'ultimo non è annotabile o riducibile a dei parametri matematici, ma passibile, come abbiamo visto, solo di *partecipazione* esperienziale, ovvero di una presa di coscienza “simbolica” in cui soggetto e oggetto si incontrino a-dualisticamente. La logica d'antagonismo gode però di alcune caratteristiche specifiche di formalizzazione e simbolizzazione che permettono d'evitare, in parte, questa perdita discriminatoria apparentemente irriducibile, dando al contempo un'immagine della realtà maggiormente rispettosa delle sue dimensioni a-logiche. In primo luogo, il fatto stesso di formalizzare lo stato di tonalizzazione dell'entità-evento attraverso un'implicazione d'antagonismo, permette di conservare, nella formalizzazione in questione, la soggettivazione energetica di segno antagonista alla oggettivazione a cui è sottoposto un ente in una relazione di prensione – oggettivazione operata dal rapporto di prensione protratto da un'altra entità (che sia tale oggettivazione frutto di una relazione d'efficacia causale con una terza entità o d'intellezione cognitiva da noi precedente). Nonostante si possa obiettare che l'utilità pratica di tale formulazione è praticamente irrilevante, giacché nulla aggiunge – in termini di traduzione formale – a due logicizzazioni contemporanee portate rispettivamente sull'aspetto estensivo ed intensivo del fenomeno considerato¹⁹⁰, lo stesso non si può dire quando si considerino quei particolari enti-eventi che manifestino una natura contraddittoriale. La reale portata innovatrice della logica d'antagonismo emerge, infatti, quando si studiano questo tipo di entità/processi, che essi siano microfisici (come particelle quantistiche), macroscopici (come i processi dissipativi d'auto-organizzazione)¹⁹¹ o d'altro tipo e complessità (come individualità biologiche). Il fatto di includere la possibilità logica di un Terzo stato a-logico dà modo – come vedremo più in là nel dettaglio – di prevedere e riconoscere formalmente, nello stato di concrezione tonale di un ente contraddittoriale, l'originale presenza di un fattore di *conformazione ritmica ontologica* normalmente eluso.

Nel paragrafo precedente abbiamo introdotto la nozione generale di *concrescenza*, vediamo ora la declinazione per quanto riguarda l'individualità contraddittoriale. Quando prendiamo in considerazione il concrescere di un esistente contraddittoriale la questione sembra complicarsi rispetto al quadro precedentemente esposto: il divenire di una singolarità contraddittoriale è un susseguirsi di occasioni d'esperienza e di relazione molto particolare, un continuo nascere e perire d'unità indivisibili d'esperienza attraverso le quali l'individualità sembra dover sperimentare un'ininterrotta oscillazione tra il suo statuto contraddittoriale e un ripetuto “concretizzarsi” in configurazioni tonali differenti. L'individualità contraddittoriale rappresenta, per questa ragione, il

¹⁹⁰ Motivo per cui probabilmente la logica di Lupasco non ha goduto della dovuta attenzione da parte dell'ambiente scientifico.

¹⁹¹ Per l'approfondimento di questo tipo di processi a sistematizzazione contraddittoriale si veda III.1.8.

luogo logico privilegiato della risonanza *ontologica* verificantesi nell'ambito della concrezione ritmico-tonale. E' il divenire contraddittoriale della singolarità, in effetti, ad aprirsi esplicitamente alla risonanza creativamente forgiate dell'Essere¹⁹².

Nel susseguirsi di concrezione delle unità d'esperienza, la singolarità contraddittoriale “muore” continuamente al suo essere per farsi “esistente” in relazione alle altre entità, e “muore al suo esistere” nello sperimentare invece il suo essere nel processo concrescente della trasformazione rinnovatrice. Cosa questo significa lo vedremo gradualmente. Il divenire concrescente di una singolarità contraddittoriale corrisponde in effetti all'oscillazione attorno alla sua attualità T, al processo che la porta a concretizzarsi tonalmente e quindi ad oggettivarsi in una particolare configurazione di “trascendenza contraddizionale”. Nel fuoco contraddittoriale di questa oscillazione, come vedremo, il sonare ontico dell'Essere può trasmettersi all'entità con una risonanza ontologica simbolicamente “colorata” dalla rete concreta e ritmica di pressioni che ne definiscono il centro tonale di concrezione.

Neppure l'occasione d'esperienza di una singolarità contraddittoriale può dunque sfuggire a una momentanea logicizzazione, con la differenza che la contraddittorialità costituente il suo essere individuale *persiste* attraverso e al di là della chiusura tonale delle varie unità d'esperienza che ne costellano la costituzione storico-temporale¹⁹³. E' pur vero ch'essa, nell'oscillare attorno allo stato T e nell'intessere una relazione logica determinata con altre entità, si tonalizza momentaneamente sulla superficie contraddizionale del dispositivo logico-energetico, ma tale concretezza oggettiva non potrà mai essere, a rigor di logica, una contraddizionalità rigorosa definitiva, pena il perire della sua *contraddittorialità costitutiva* e il suo venir meno come “esistente individuale contraddittoriale”. Per prima cosa si pone quindi il problema di descrivere, in termini logici, la compresenza, nello stato tonale di concrezione, di una formulazione contraddizionale d'antagonismo (attualità implicante potenzialità) e di un simultaneo mantenimento contraddittoriale assicurante il non venir mai meno di una *a-logicità costitutiva*. Un modo per descrivere e formalizzare, all'interno della logica d'antagonismo, una contraddizionalità di concrezione di un divenire contraddittoriale, è – come tra poco vedremo nel dettaglio – quello di considerare il momento energetico-logico in questione una *deviazione paradialettica* dello stato T (una *para-deduzione*).

Cominciamo avanzando alcune implicazioni teoriche. Se la concrezione individuale mantiene sempre un certo grado di contraddittorialità, la tonalizzazione d'antagonismo contraddizionale – che

¹⁹² L'analisi che segue del divenire di concrescenza e dello stato di concrezione tonale di una individualità contraddittoriale prenderà come modello una individualità semplice di tipo teorico (direttamente riferibile ad un'individualità quantistica). Individualità più complesse o di grado d'emergenza superiore (come una cellula o un'organismo vivente auto-cosciente) saranno da considerarsi come sistemi d'auto-organizzazione di tali individualità semplici articolanti su più livelli di complessità. L'ipotesi è che individualità di diverso grado condividano medesime caratteristiche di base, e dunque che il modello di concrescenza esplicitato nelle prossime pagine possa essere applicato anche ad esse, senza però ad esso doverle necessariamente ridurre.

¹⁹³ La tonalizzazione è certo imprescindibile per la partecipazione stessa dell'individualità al mondo dell'esistenza energetico-logica: se infatti ogni pressione o relazionalità logica tra entità esistenti è già (in termini lupaschiani) un rapporto di mutua potenzializzazione (e/o cognizione energetica) tra tali entità, la logicizzazione contraddizionale dell'entità contraddittoriale è una trasformazione necessaria perché tale individualità partecipi all'esistenza energetico-logica.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

esprime la sua concretezza oggettivabile – non potrà considerarsi rigorosamente determinata o deterministica. Lo stato tonale di concretezza che traduce la relazione di prensione oggettiva tra l'individualità e l'esistenza logica dovrà presentarsi come una modalità energetico-logica particolare attraverso la quale l'incondizionalità dello stato T “sopravvive” a-deterministicamente alla momentanea tonalizzazione. Nella tavola delle deduzioni logiche di Lupasco, questo particolare stato di *deviazione contraddizionale dalla contraddittorialità* è formalizzato logicamente nelle para-deduzioni di II livello dell'asse contraddittoriale (*fig. 4*). Tali para-deduzioni esprimono uno stato d'implicazione d'antagonismo in cui, oltre a presentarsi un'attualizzazione contraddizionale associata ad un'inversa potenzializzazione, è riscontrabile una significativa particolarità: entrambi i processi di tonalizzazione implicati veicolano o mantengono al loro interno lo stato T (in parentesi rotonde, in figura, a destra della graffa).

$$(\supset_T) \supset (\bar{S}_T) \left\{ \begin{array}{l} [(\supset_T) \supset_A (\bar{S}_T)] \supset [(\supset_T) \bar{S}_P (\bar{S}_T)] \\ [(\supset_T) \bar{S}_A (\bar{S}_T)] \supset [(\supset_T) \supset_P (\bar{S}_T)] \end{array} \right.$$

Fig. 4. Stati di concrezione tonale di un'entità contraddittoriale

Che tipo di situazione tradurrebbero questi particolari stati di concrezione contraddizionale? Come dobbiamo interpretare una contraddittorialità interna ad una contraddizionalità? Lo stato T e le sue particolari proprietà traspariranno attraverso lo stato di concretezza tonale o scompariranno dietro l'implicazione contraddizionale di superficie?

Gli strumenti interpretativi della logica d'antagonismo ci permettono d'avanzare un'ipotesi.

A motivo delle proprietà di *soggettivazione* ed *oggettivazione* (rispettivamente) dell'attualizzazione e della potenzializzazione, sembra possibile ipotizzare un originale comportamento di tonalizzazione: la *deviazione attualizzata*, allorquando entri in una relazione deterministica di prensione, si configurerà presumibilmente come una contraddizionalità apparentemente “classica” (una determinazione logica contraddizionalmente rigorosa), e questo a causa di quel processo di “sottrazione cognitiva” associato all'attualizzazione (cfr. cap. II.1.2 e II.1.2.1), mentre la *deviazione potenzializzata* conserverà al suo interno la memoria delle proprietà contraddittoriali, permettendo, in altre parole, che esse si esprimano alla superficie di quel termine d'implicazione. Detto diversamente: possedendo l'attualizzazione una proprietà soggettivante di “sparizione cognitiva” o “non-coscienza” (secondo la terminologia di Lupasco) e la potenzializzazione, invece, quelle inverse di oggettivazione cognitiva, “coscienza semplice” o

memoria (energetica), il termine attualizzato “nasconderà” o “dimenticherà”, nella soggettivazione che incarna, lo stato T che ospitava subordinato al suo interno (costituendosi, così, per un osservatore esterno che lo potenzializzi, in una contraddizionalità apparentemente rigorosa), laddove invece il carattere “coscienza” o energetico-mnesico della potenzializzazione farà sì che l'allogicità contraddittoriale dello stato T si conservi e si “esprima cognitivamente” attraverso la contraddizionalità inversa di deviazione. Riassumendo: la dinamica di relazione dell'individualità contraddittoriale con l'esistenza sembra dover determinare una bizzarra concretezza tonale, implicante una datità contraddizionale apparentemente rigorosa associata ad una contraddizionalità inversa conservante però una sorta di “coscienza” (o esperienza) della contraddittorialità costitutiva.

Tenendo in conto le proprietà attribuite da Lupasco allo stato T, possiamo aspettarci che la particolare *emersione contraddittoriale* qui considerata imprima un carattere a-logico e a-deterministico al polo contraddizionale potenzializzato (e questo a prescindere del “segno” d'intensione o estensione che lo contraddistingue). Tale termine di deviazione potenzializzato dovrebbe, in altre parole, costituirsi in un'*a-determinazione* “contraddizionalmente colorata”, ossia mostrare un fattore di libertà e creatività, associato a una particolare tensione tra determinazione ed indeterminazione. Ed è proprio in questi termini che la fisica quantistica descrive il passaggio di un'entità quantistica dal suo stato di sovrapposizione ontologico (stato T) a quello di collasso contraddizionale in un auto-stato: nel momento in cui un elettrone, per esempio, entra in una relazione d'oggettivazione con un'altra entità logico-energetica (che nel caso dell'esperimento di laboratorio è l'osservatore stesso con il suo strumento di misura) esso mostra un'*indeterminazione probabilistica* sul polo logico opposto a quello della concretezza tonale rigorosamente rilevata (principio d'indeterminazione di Heisenberg)¹⁹⁴. Questa particolare configurazione è da considerarsi, tuttavia, come un'oggettivazione cognitiva di una tonalizzazione di concrezione logico-energetica, ovvero un'atto “secondo” d'oggettivazione portato sulla concrezione stessa dell'individualità in relazione di prensione con l'esistenza; non ci si spiegherebbe, altrimenti, la contemporanea oggettivazione cognitiva di due proprietà contraddizionali inverse¹⁹⁵.

¹⁹⁴ Più precisamente; esso mostra – a seconda della modalità (intensiva o estensiva) espressa dalla relazione logica determinata dalla misurazione – un'*indeterminazione probabilistica* inversa al carattere contraddizionale (estensivo o intensivo) della contraddizionalità deterministica: quando se ne determini estensivamente la posizione, la velocità risulta indeterminata statisticamente; quando se ne determini invece intensivamente il momento energetico è la posizione che non è più determinabile rigorosamente. In entrambi i casi si tratta di una configurazione logica d'oggettivazione che associa una contraddizionalità rigorosa a un'*a-determinazione* contraddizionalmente inversa.

¹⁹⁵ La misurazione di un evento quantistico è un processo di cognizione che, per il fatto di portarsi su un divenire contraddittoriale, altera lo stato dell'oggetto di cognizione (cfr. cap. II.1.3) ossia della relazione concreta di prensione tra individualità ed esistenza. Questa alterazione, però, è piuttosto una partecipazione del soggetto conoscitore, o dell'atto di misurazione, alla deviazione contraddizionale di concrezione (o tonalizzazione) dell'individualità quantistica entrante nella rete di prensioni logiche dell'esistenza. Il fatto che in un divenire contraddittoriale il soggetto stesso di cognizione sia da considerarsi come un semi-soggetto – ossia anche come un semi-oggetto –, produrrà una particolare configurazione mista nel processo di potenzializzazione o cognizione dell'entità quantistica. Il prodotto di questa cognizione non sarà realmente la concrezione dell'entità quantistica in questione, ma la *relazione* di questa concrezione con l'osservatore (o con lo strumento di misurazione che ne prolunga le facoltà cognitive); in questa relazione troveremo presumibilmente all'opera sia l'oggetto osservato che il soggetto osservatore – come dice Heisenberg: “possiamo dire cose significative unicamente sopra questa relazione. Siamo profondamente implicati in questa interazione” (*Rationality in science and society*, in R. Panikkar, *Visió Trinitària i Cosmoteàndrica: Déu, Home i*

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Lo stato di concrezione ritmico-tonale di un'individualità, quindi, non è ancora un prodotto semi-deterministico d'oggettivazione seconda¹⁹⁶, ma un'oscillazione d'antagonismo energetico tra i due poli tonali di concrezione senza perdita reale d'a-determinazione in alcuno dei due (e in alcuno dei due possibili termini attuali). Bisogna inoltre aggiungere che l'a-determinazione che caratterizza i due possibili poli potenzializzati d'implicazione dello stato tonale non è per nulla assoluta, irrazionale o puramente casuale (nel qual caso sarebbe ascrivibile alla causalità negativa indeterministica) ma appare invece “statistica” o “probabilistica”, ossia ristretta a un campo di valori: ecco apparire quella particolare tensione tra indeterminazione e determinazione prevista logicamente in precedenza. Inoltre, come illustra a suo modo anche il famoso paradosso del gatto di Schrödinger, la particella, nel momento del collasso quantistico determinato dall'osservazione, sembra scegliere inspiegabilmente la sua concretezza in maniera libera ed imprevedibile: ed ecco qui operare il carattere libero ed incondizionale delle proprietà a-logiche dello stato T sul polo dell'attualizzazione. Quest'ultimo atto imprevedibile di collasso in un valore è, per tanto, una sorta di consumazione dell'a-determinazione attuale in sparizione d'oggettivazione deterministica.

L'a-determinazione statistica superstite, che viene a galla nell'oggettivazione di cognizione dell'individualità quantistica, non potrà essere ridotta a determinazione rigorosa in un seguente momento di misurazione senza che questo non abbia come conseguenza la perdita della determinazione deterministica inversa: un'eventuale successiva misurazione e collasso dell'aspetto a-determinato (non prevedibile deterministicamente), appartenendo ad una nuova unità

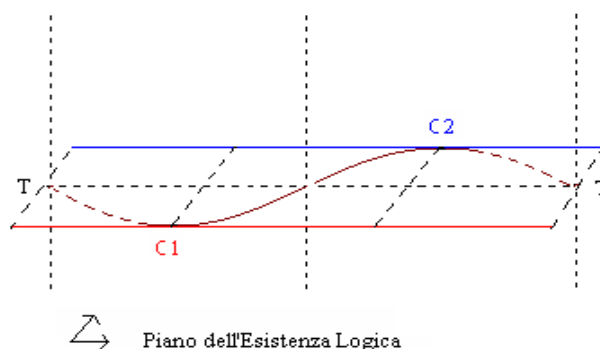
Cosmos, Fragmenta Ed., Barcelona, 2011, p. 259). L'entità quantistica non solo si concretizza tonalmente in uno stato d'implicazione antagonista qui sopra definito come “deviazione contraddittoriale”, ma tale concrezione viene sottoposta ad un'ulteriore potenzializzazione conoscitiva: l'attualità appartenente allo stato deviato dell'entità quantistica verrà infatti potenzializzata (misurata) dall'osservazione; questa potenzializzazione dell'attualità sarà una conversione energetico-logica capace di portarsi solo sull'implicazione contraddizionale di superficie della determinazione a motivo dell'effetto di sparizione già descritto (essa si darà così in maniera rigorosa o puramente contraddizionale, quando invece nell'attualità deviata dell'entità lo stato T era ancora presente seppur nascosto); in altre parole: la potenzialità deterministica conosciuta dall'osservatore sarà una potenzializzazione in parte imposta da quest'ultimo (in quanto esso stesso semi-oggetto), ossia una potenzializzazione prodotta dalla relazione e non una reale potenzialità deterministica dell'entità (giacché tale attualità, prima d'essere potenzializzata, è ancora una sovrapposizione di auto-stati). Questa potenzializzazione rigorosa sarà accompagnata, a rigor di logica, da un'attualizzazione inversa (ed è quello che affettivamente accade nella misurazione: la misurazione sposa o attualizza la superficie rigorosamente ondulatoria del fenomeno per rilevarne – e poterne rilevare solamente – l'aspetto corpuscolare, o viceversa; tale attualizzazione-soggettivazione è però una presupposizione deterministica proiettata e imposta dall'osservatore su una realtà ontologica non riducibile al binomio logico onda-corpuscolo, motivo per il quale l'entità collassa contraddizionalmente in un auto-stato logicamente inverso e misurabile). In definitiva, trattandosi di un'esperienza cognitiva appartenente al divenire T, l'oggettivazione ospiterà sia la potenzialità co-prodotta con l'osservatore che quella concreta dell'osservato, ossia la potenzializzazione imposta e la potenzialità in sé dell'entità – “...l'actualité de l'un et de l'autre ne se trouve jamais qu'au sein du sujet ; l'objet accueillant toujours la virtualité et de l'un et de l'autre, sous forme de concept, de réalité théorique” (S. Lupasco *L'expérience microphysique et la pensée humaine*, Paris, PUF, 1941, p. 239). Detto ancora diversamente: assieme alla potenzializzazione co-operata dall'osservatore verrà presa contemporaneamente anche la potenzialità stessa inerente all'entità quantistica, ovvero la sua potenzializzazione in stato di deviazione (l'a-determinazione). L'oggetto teorico o concettuale manifesterà così un aspetto rigorosamente deterministico (potenzializzazione dell'attualità di concrezione operata dall'osservatore per soggettivazione deterministica inversa) assieme ad un aspetto complementare a-determinato (potenzializzazione inerente all'entità). Queste due potenzializzazioni sono legate da una relazione di proporzionalità inversa regolata dalla costante di Planck: al diminuire della precisione contraddizionale della prima aumenta la precisione della seconda e viceversa.

¹⁹⁶ Indichiamo col termine *semi-deterministico* l'idea di un prodotto tonale di concrezione non puramente deterministico, ma quanto affetto da un a-determinismo statistico su un polo dello stato d'antagonismo.

d'esperienza, farà sì che, questa volta, sarà l'altro polo ad assumere l'a-logicità. La ragione di questo particolare comportamento energetico risiede nel fatto che una singolarità contraddittoriale, in quanto evento ontologico, non può essere ridotta a un prodotto logico puramente deterministico.

Detto questo, però, rimane ancora una difficoltà interpretativa da superare: com'è possibile che l'entità contraddittoriale si presenti tonalmente secondo l'una o l'altra polarizzazione di deviazione, a seconda dell'operazione di cognizione a cui è sottoposta, se nel suo divenire di concrecenza non percorresse *al contempo* le due linee di deviazione? Eppure, al tempo stesso, ipotizzare che essa sia contemporaneamente in tali due linee paradialettiche, non può che portare a galla una serie di conseguenze interpretative indifendibili. In primo luogo, infatti, se la concepiamo contemporaneamente in due deviazioni inverse di concrezione rigidamente distinte, questo porterebbe a difendere che essa si sdoppia in due entità separabili (es. onda e corpuscolo), quando invece il principio d'indeterminazione ci sta proprio indicando che non è possibile tale separazione deterministica. Ma tantomeno è possibile considerarle unite – ovvero mantenere l'idea di due modalità concrete *contemporanee* dell'entità –, perché se così fosse sarebbe possibile (attraverso due misurazioni contemporanee) potenzializzare al contempo l'aspetto d'attualizzazione dell'una e dell'altra, e ridurle infine ad una sola entità astrattamente ricomposta che sarebbe rigorosamente contraddizionale. Dovremmo allora in qualche modo far collimare due esigenze interpretative: la prima è che nell'unità di concrecenza individuale si verificano due polarizzazioni inverse di concrezione deviante senza che questo avvenga però contemporaneamente; la seconda è che solo un'aspetto contraddizionale alla volta possa essere rilevato deterministicamente dal legame di prensione protratto da un'osservatore.

Un modo per risolvere la questione è quello di considerare l'unità d'esperienza o concrecenza di una individualità quale un'oscillazione attorno al suo proprio stato T il cui *divenire minimo* comprende due oscillazioni inverse. In altre parole, bisognerebbe riconoscere in microfisica una sorta di analogo acustico macrofisico: così come ci risulta impossibile discriminare “otticamente” le due posizioni estreme di una corda sonante (si immagini la sua tipica rappresentazione “a fuso”), nonostante essa si porti in maniera successiva prima da un lato e poi dall'altro del suo stato di quiete, così accadrebbe anche per una sonanza quantistica (con la differenza che le due posizioni estreme – C1 e C2 in figura – sono due campi probabilistici d'attualizzazione “collassabili”, l'uno d'estensione e l'altro d'intensione). Detto sinteticamente: l'unità di concrecenza di un'individualità contraddittoriale – ovvero il divenire minimo su cui il nostro “sguardo” può portarsi – sarebbe una *oscillazione processuale tra due stati di deviazione inversi*. Essendo tale divenire indivisibile e non analizzabile, non ha senso domandarsi da che polo contraddizionale “inizia” l'oscillazione, visto che al nostro sguardo l'inizio e la conclusione del processo non sono discriminabili, ma coincidenti in una durata transtemporale disegnante un



IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

“campo” d'antagonismo oscillante. Se non possiamo dividere questa durata, ciò significa che l'operazione d'*estrazione oggettivante* di un osservatore esterno non può che portarsi sull'intero evento, imprimendogli però una sorta di suzione e snaturazione a motivo della riduzione contraddizionale a cui sottopone la quaternità contraddittoriale. Cosicché dispiegare questo processo in una curva ondulatoria tra due stati di concrezione (C1 e C2) – così come rappresentato più sopra – è già di per sé un'ipotesi analitica che in quanto tale non può pretendere d'essere un riflesso esatto di un evento ontologico indivisibile¹⁹⁷.

Assumeremo come *geneticamente* euristico questo tipo di modello analitico, senza però pretenderne l'esattezza razionalistica, dal momento che stiamo considerando un evento energetico-logico che, per il suo statuto contraddittoriale, si relaziona al mondo secondo una concretezza ritmico-tonale inseparabile dalla durata minima del suo divenire di concrezione¹⁹⁸.

La particolare costituzione concrecente dell'individualità contraddittoriale le permette di rivestire una funzione di ponte o di *istmo* tra la dimensione ontonomica e quella dell'esistenza energetico-logica. Il comportamento d'oscillazione contraddittoriale dell'individualità risulta, in effetti, non solo singolare e affascinante, ma anche estremamente importante per il progresso creativo dell'esistenza: esso illustra infatti un'apertura parziale ma continua dell'entità contraddittoriale a una possibile penetrazione a-logica dell'Essere, ponendo così le indispensabili condizioni per un'esperienza ritmico-accordale e un'esperienza melodica dell'armonicità ontonomica – esperienze fondanti l'apparizione di divenire d'armonizzazione e d'auto-organizzazione tonale.

Nel processo concrecente dell'occasione d'esperienza di un'individualità contraddittoriale possono entrare infatti, come già accennato, non solo le relazioni reciproche con le altre entità del mondo logico, ma anche la partecipazione dell'Essere secondo *ingressione ontonomica* (si noti nella precedente figura la presenza mediana nel concrescere di uno stato T). Se questo è vero, la concrezione che porta alla tonalizzazione dell'unità d'esperienza di un'individualità, potrà darsi quindi anche come l'unione creativa e il gioco co-produttivo tra prensioni logiche e l'ingressione dell'Essere commisurata “qualitativamente” alla complessità contraddittoriale della singolarità. In effetti, se il concrescere d'auto-determinazione ritmico-tonale di un'occasione d'esperienza si limitasse alle prensioni causali e deterministiche, l'emergenza di stati d'armonizzazione da cui discendono nuove e più complesse forme d'esistenza individuale sarebbe inspiegabile, se non al

¹⁹⁷ Anche in questo caso si potrà obiettare che i nostri strumenti d'osservazione ci permettono di sezionare ed analizzare un divenire (teoricamente) all'infinito: è quello che facciamo quando concepiamo alcune particelle composte da particelle più piccole. Orbene, non solo alcune particelle sembrano essere indivisibili (come elettroni o quark), ma anche allorquando se ne scoprisse la divisibilità, non faremo altro che perdere l'integrità dinamica dell'entità di partenza, scomponendola in sotto-entità estensive la cui evenemenzialità costitutiva è altrettanto indivisibile (così di fatto cambiamo di entità di riferimento spostando il problema a un livello più profondo).

¹⁹⁸ Ci rifacciamo qui all'idea d'*analisi genetica* in Whitehead: “Genetic division is division of the concrecence (...) In the ‘genetic’ mode, the prehension are exhibited in their genetic relationship to each other. (...) This genetic passage from phase to phase is not in physical time. (...) The actual entity is the enjoyment of a certain quantum of physical time. But the genetic process is not the temporal succession (...) Each phase in the genetic process presupposes the entire quantum, and so does each feeling in each phase. (...) Each actual entity is a cell with atomic unity. But in analysis it can only be understood as a process; it can only be felt as a process, that is to say, as in passage. The actual entity is divisible ; but in fact undivided. The divisibility can thus only refer to its objectifications in which it transcends itself. But such transcendence is self-revelation” (*Process and Reality, op. cit.*, pp. 283 e 227):

prezzo di concepire la vita come il frutto di una casualità fortuita statisticamente del tutto improbabile, senza che ad essa possa essere associato alcun orizzonte di senso. Certo, l'emergenza di individualità sociali biologiche complesse non potrà invero presentarsi che nel corso di una temporalità ben più vasta che quella di una singola unità d'esperienza (si tratterà di una temporalità diacronica di correlazione tra più occasioni tonali d'esperienza, come accade nell'ontogenesi) – il che significa che bisognerà considerare un particolare *nesso d'articolazione melodico* tra le varie occasioni, interagente con auto-organizzazioni sincroniche –, ciò nonostante, non vi potrebbe essere un'iniziale organizzazione reciproca tra le sotto-individualità di un'individualità vivente, se queste già non rispondessero, ciascuna d'esse, a una medesima “attrattiva” d'organizzazione ed armonizzazione collettiva (benché il risultato organicamente tonale di questa comune attrazione risulti destinato a stabilizzarsi accordalmente solo in un momento successivo).

Torneremo a tempo debito su queste ultime questioni. Ci basti per ora stabilire che l'oscillazione tra gli stati di *deviazione contraddittoriale* è chiaramente la modalità di *concrezione ritmico-tonale* dell'unità d'esperienza concrescente di un'individualità contraddittoriale. Questo stato è la concretezza individuale partecipante tonalmente ad altri processi di concrezione: una sorta di ponte tra l'a-logico e il logico attraverso la cui articolazione processuale è possibile avventurarsi per risalire a un'esperienza creativamente risonante dell'Essere. Questi stati d'antagonismo non esprimono però altro che due tagli tonali operati sull'intero processo di concrescenza ritmica dell'individualità. Pur essendo questi gli unici stati dell'individualità contraddittoriale sottoponibili a parziale logicizzazione deterministica, nulla ci dicono infatti dell'intero processo che corrisponde alla sua oscillazione ontologica. L'analisi temporale di tale divenire minimo di concrescenza (che abbiamo tentato di schematizzare figurativamente di seguito in *fig. 5*) può però in parte aiutare ad indagare la “logica” a cui deve presumibilmente rispondere l'oscillazione e, di conseguenza, anche una possibile risonanza ritmica dell'Essere¹⁹⁹.

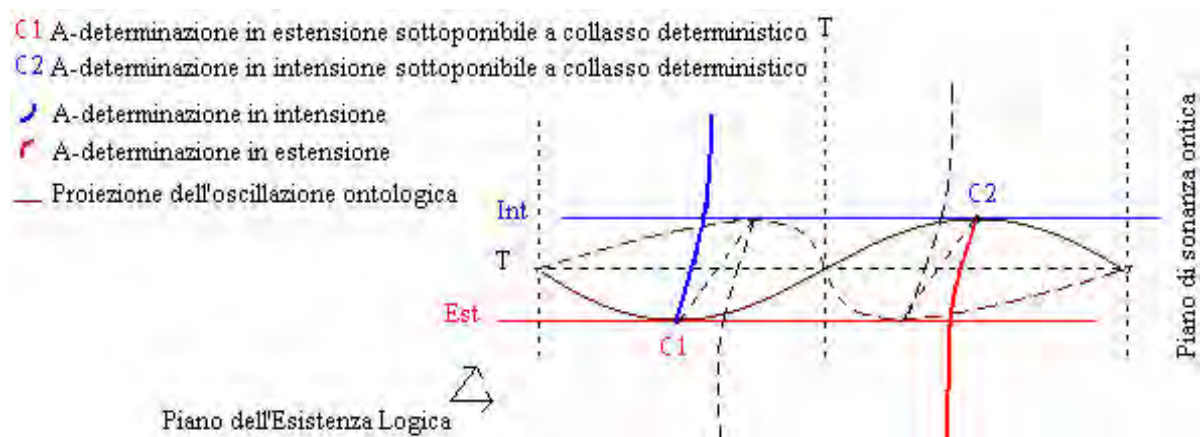


Fig. 5. Illustrazione analitica della concrezione ritmico-tonale di un'individualità contraddittoriale

¹⁹⁹ In figura, l'ordine degli stati di deviazione oggettivabili cognitivamente è arbitrario (data l'indivisibilità analitica del processo). Con la linea tratteggiata abbiamo indicato anche la possibile soluzione inversa.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Come cerca di raffigurare esplicitamente la figura precedente, i due momenti estremi d'oscillazione d'antagonismo non sono considerabili (per le ragioni già esposte) geneticamente contemporanei (sebbene neppure possano essere considerati temporalmente successivi!). La concrezione tonale di tale oscillazione ontologica può essere annotata deterministicamente solo secondo un aspetto contraddizionale alla volta, e questo a seconda del tipo di relazione di prensione oggettivante instaurato con l'entità, laddove invece l'aspetto contraddittorio si darà come un'a-determinazione statistica inversa. Tali due stati estremi d'antagonismo tra estensione ed intensione sono le propaggini più estreme del divenire concrescente individuale nell'esistenza logica deterministica (o tonale).

Che l'annotazione si porti sulla concrezione tonale per estensione o per intensione, si tratterà sempre di un'unica *estrazione di stato* tratta da un processo indivisibile. Questa estrazione analitica è ovviamente un'operazione di notazione riduttrice del reale processo ritmico-tonale della singolarità contraddittoriale. L'individualità contraddittoriale in questione non è mai, per usare un esempio quantistico, o corpuscolo o onda, lo è entrambi, ma non deterministicamente al contempo; essa è piuttosto una relazione contraddittoriale o a-duale che è un "qualcos'altro" ritmico e transtemporale (principio di Terzo incluso): una realtà a-logica evenemenziale in divenire ontologico d'antagonismo.

La peculiarità forse più interessante della schematizzazione di *figura 5*, è il momento contraddittoriale (T) che emerge analiticamente tra le due curve inverse. Questo momento di ritorno contraddittoriale può infatti indicare e simbolizzare la connessione *ontonomica* dell'individualità "informante" il suo divenire tonale. La *sonanza ontonomica dell'Essere* penetrerebbe nell'esistenza proprio attraverso questa stretta porta, amplificandosi in una *risonanza ontologica* nell'intero divenire indivisibile di concrescenza dell'unità d'esperienza (indivisibilità ritmica che è la transtemporalità specifica della singolarità assimilabile alla sua *attualità T*) oppure nell'indivisibilità processuale di una concatenazione melodica di più unità di concrezione.

Sebbene la razionalità d'estensione non possa avere presa su questa *ingressione ontonomica* evenemenziale nel logico, l'approccio processuale ed esperienziale della logomitica acustico-musicale può in parte sopperire a questi limiti, gettando una certa luce sulla dinamica in questione. Questo processo in divenire della risonanza ontologica può infatti essere indagato secondo un'ottica di studio realizzante un connubio tra strumenti filosofici propri dell'approccio di Whitehead e strumenti logici derivati dalla logica d'antagonismo. Se i primi avranno il pregio di gettare maggior luce interpretativa sulla possibilità e i modi di una risonanza ontologica dell'Essere, i secondi permetteranno invece di individuare, nel corso dell'oscillazione ontologica d'antagonismo in questione, due dinamiche inverse indicanti due possibili "funzioni" differenziabili dell'ingressione: a) nel tratto che segue alla concrezione tonale, l'ingressione si presenterebbe secondo un dinamismo logico che dalla semi-contradizionalità tonale riporta alla pura contraddittorialità dello stato T mediano, b) nell'altro tratto, invece (quello che precede la "seconda" concrezione), il dinamismo risulta invertito, ossia conducente dall'a-logicità contraddittoriale alla tonalizzazione. Le implicazioni interpretative desumibili da questa distinzione sono indagate nel prossimo capitolo.

1.7. OSCILLAZIONE ONTOLOGICA ED ESPERIENZA RITMICA DELL'ESSERE

Come già sottolineato in precedenza, nel processo di concrescenza di un'unità d'esperienza entra tutta una serie di prensioni tonali intessute dall'entità considerata col mondo dell'esistenza logica. Lo stesso vale per l'individualità contraddittoriale, la quale assume parimenti una concretezza tonale in relazione di conformazione con l'esistenza circostante e le prensioni contemporanee. Si tratta qui però, come visto, di una concrezione tutta particolare: la rete di relazioni è sintetizzata dall'individualità in un evento di concrezione d'antagonismo oscillante ed aperto a-deterministicamente. Tale concrescenza individuale è quindi un divenire minimo ed indivisibile di oscillazione, passante per T e strutturandosi profondamente sulla contraddittorialità. Crediamo, a questo punto, che un'analisi approfondita dell'intero processo transtemporale d'oscillazione sia imperativa per gettar maggior luce sull'economia ontologica della risonanza dell'Essere. Ricordiamo che l'analisi genetica di tale processo non pretende essere una trascrizione “reale” dell'oscillazione ontologica individuale – essendo questa un evento indivisibilmente transtemporale a cui è certo riduttivo applicare un'ottica temporale sequenziale –, d'altra parte riteniamo che essa possa suggerire euristicamente molte riflessioni preziose, sempre che si dimostri essere disposti a reintegrarle, infine, in una lettura relazionale a-duale.

La prima e più evidente constatazione (cfr. *fig. 5*) è che l'individualità, una volta raggiunta la temporanea tonalizzazione di concrezione, l'abbandona, volgendosi chiaramente verso T, ovvero verso una *reintegrazione* al proprio fondo *ontonomico* (primo tratto processuale). Benché non ci sia modo di formalizzare logicamente questa dinamica di ritorno a T (centro d'oscillazione), e di sapere con precisione analitica cosa accada, è chiaro che l'individualità deve abbandonare progressivamente, in questo percorso, i rapporti di prensione contraddittoriali intessuti con l'esistenza, senza tuttavia isolarvisi definitivamente. Detto in altre parole: in questa fase, riconducente la concrescenza alla contraddittorialità, le relazioni tonali intessute con l'esistenza logica si trovano, con ogni probabilità, tese e prese partecipativamente nel progressivo processo di reintegrazione in T, cuore a-logico dell'oscillazione di concrezione.

D'altra parte bisogna riconoscere che un dinamismo simile, sebbene processualmente inverso, avviene anche nella fase che da T porta alla concrezione tonale “successiva”. In questo caso, però, è come se le relazioni logiche (che verranno sintetizzate nella tonalizzazione avveniente) emergessero progressivamente dallo stato contraddittoriale²⁰⁰.

Prenderemo momentaneamente come sufficientemente valida questa bipartizione genetica del concrescere in una concrezione d'*antecedenza* ed una concrezione d'*avvenienza* rispetto ad un

²⁰⁰ Ad un'attenta considerazione ritroviamo il primo dinamismo volto verso T anche alla fine della concrescenza, e il dinamismo di allontanamento da T verso la tonalizzazione anche all'inizio della concrescenza. Questo fatto non solo rifletterebbe l'a-dualità intrinseca alla concrescenza contraddittoriale, ma potrebbe anche indicare che le occasioni d'esperienza di un'individualità sono compenstrate, che tali unità di concrescenza non possono essere realmente isolate le une dalle altre, che, infine, l'individualità potrà manifestare anche un divenire melodico lungo un nesso diacronico di relazione tra varie successive tonalizzazioni. Questo aspetto richiederà un'analisi ad esso dedicata. Ora qui ci basti studiare il divenire minimo annotabile dell'individualità e il ruolo dello stato T mediano che ne costituisce il cuore aperto al fondo ontonomico.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

nocciolo contraddittoriale; questo ci permetterà di avvicinare e distinguere razionalmente due dinamiche differenti la cui coordinazione a-duale e transtemporale tenteremo di chiarire successivamente. Il fatto che tali due processi inversi si presentino all'interno di una medesima unità d'esperienza, relazionando due possibili concrezioni sottoponibili a collasso semi-deterministico, è certamente foriero di pregnanti conseguenze (si noti inoltre come esse siano analiticamente rinvenibili anche nelle due propaggini estreme del divenire di concrecenza). Per ora, ciò che appare incontestabile è che nell'intera dinamica di concrecenza dell'individualità contraddittoriale avviene un particolare processo e processamento di *antecedenti* ed *avvenienti* di prensione attorno a un *centro* relazionale mediano di soggettivazione / oggettivazione *contraddittoriale*. Indichiamo qui col termine *antecedenti* di prensione l'insieme di relazioni che, originariamente sintetizzati nella prima concrezione tonale riducibile semi-deterministicamente, si disgregano ritmicamente nel ritorno d'oscillazione verso lo stato T mediano; col termine *avvenienti*, invece, l'insieme di relazioni che a partire dallo stato T mediano interagiscono ritmicamente fino a sintetizzarsi nella successiva tonalizzazione interna all'oscillazione concrecente.

Se potessimo formalizzare logicamente questo stato T “nucleare” a cui convergono e da cui divergono le relazioni di prensione con l'esistenza logica, avremmo certo uno strumento più preciso per avvicinarci alla comprensione dell'intero processo, visto che tale stato contraddittoriale occupa il cuore stesso dell'oscillazione individuale. Se questa formalizzazione fosse inoltre capace di esplicitare gli antecedenti e gli avvenienti di prensione in un'implicazione contraddittoriale principale, potremmo osservare l'*attualità T* stessa dell'individualità in rapporto con l'annotazione tonale delle relazioni logiche intessute in tutto il suo divenire.

Questa serie di verbi al condizionale possono essere trasformati in un presente affermativo grazie alla logica d'antagonismo. Basta in effetti prendere uno degli stati di deviazione riportato in precedenza ed applicargli un'ulteriore trasformazione deviante, questa volta riconducente però alla contraddittorialità. Scegliendo arbitrariamente uno stato di concrezione per potenzializzazione intensiva, la tavola di derivazione si dispiega come di seguito:

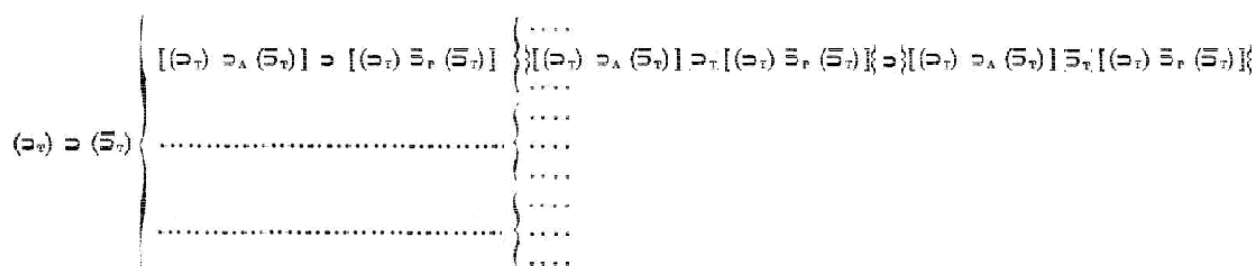


Fig. 6. Stato T mediano secondo attualizzazione paradialettica d'estensione

Questa formalizzazione mostra, a colpo d'occhio, che lo stato T denominato “mediano” non è uno stato contraddittoriale puro, nudo e crudo: ad esso sono subordinati e sotto-implicati gli

antecedenti di prensione²⁰¹. Questo significa che il particolare stato contraddittoriale o di relazione a-duale tra soggettività ed oggettività, proprio dell'individualità contraddittoriale, è qui “colorato” da una specifica situazione di prensione col mondo, motivo per il quale è del tutto legittimo ipotizzare per essa un'esperienza di partecipazione simbolica a quelle datità. Abbiamo già anteriormente affrontato questo tipo di relazione contraddittoriale tra ente individuale e datità logiche di prensione, interpretandone l'esperienza come una partecipazione mutua dell'esistente e del mondo a una danza comune, a un ritmo ontologico. Ciò che ora risulta maggiormente esplicito è che questo tipo di prensione simbolica non è prerogativa solamente dell'umano, ma rappresenta, più generalmente, una potenzialità esperienziale inerente ad ogni sistematizzazione contraddittoriale. Eppure questa formalizzazione nulla ci dice riguardo a tale esperienza, l'unico suo pregio è quello di riconoscerne logicamente la possibilità. E' a questo punto che risulta infatti imperativo integrare questa riduzione logico-analitica con un approccio processuale che sappia avanzare un'interpretazione della transizione dinamica avveniente tra la concrezione tonale e il ritorno contraddittoriale d'oscillazione qui sopra formalizzato.

Se può esserci infatti un'esperienza *ritmica* dell'Essere, questa non può essere compresa ed indagata se non nel divenire ritmico stesso del processo, e, nel caso particolare di questa prima transizione considerata, nel processo stesso di ri-dispiegamento e disgregazione ritmica della “prima” para-deduzione disegnata dal divenire di concrecenza.

Facciamo allora un salto nell'impostazione interpretativa della filosofia del processo. Secondo Whitehead, “la prima fase della concrecenza di un'entità attuale è il *modo* in cui l'antecedente universo [di prensioni] entra nella costituzione dell'entità in questione”²⁰². Questa “influenza modale” del mondo delle relazioni antecedenti è spiegata come un'esperienza (“*feeling*”) di processamento delle prensioni non meramente riducibile alla *datività* (alla componente tonale oggettivabile), un esperire che l'autore non esita a definire “soggettivo, emozionale, propositivo, apprezzativo”²⁰³. Crediamo corretto leggere qui un equivalente di ciò che precedentemente abbiamo indicato con il termine di *vissuto ritmico* (esperienza partecipativa e “qualitativamente soggettiva” che esula la mera conformazione causale annotabile). Ora; il fatto che tale partecipazione ritmica o “respiro di prensione” – come Whitehead stesso suggerisce – non solo esuli (precedendola) la datività logica tonale, ma sia direttamente responsabile dell'emersione di un “nuovo fatto individuale”, ci pare altamente significativo per gli ulteriori sviluppi del discorso²⁰⁴. Ciò che la nostra impostazione sta aggiungendo a queste considerazioni, è il riconoscimento di una diretta correlazione tra tale possibilità di rinnovamento logico e la costituzione contraddittoriale

²⁰¹ Vedremo successivamente che vi sono implicati implicitamente anche gli avvenienti.

²⁰² “...the primary stage in the concrecence of an actual entity is *the way* in which the antecedent universe enters into the constitution of the entity in question, so as to constitute the basis of its nascent individuality” (A. N. Whitehead, *Process and Reality*, *op. cit.*, p. 291 [il corsivo è mio])

²⁰³ “The concrecence, absorbing the derived data into immediate privacy, consists in mating the data with ways of feeling provocative of the private synthesis. These subjective ways of feeling are not merely receptive of the data as alien facts; they clothe the dry bones with the flesh of a real being, emotional, purposive, appreciative” (*ivi*, p. 85).

²⁰⁴ “The breath of feeling which creates a new individual fact has an origination not wholly traceable to the mere data. It conforms to the data, in that it feels the data. But the *how* of feeling, though it is germane to the data, is not fully determinate by the data” (*ibidem*).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

dell'individualità in relazione simbolica col mondo – motivo per il quale è a nostro avviso necessario restringere l'operato di un principio di creatività ontologico alla sola concrescenza individuale o, più generalmente, ai divenire di sistematizzazione contraddittoriale abbozzanti proprietà individuali.

Nel corso allora di questa prima fase processuale dell'oscillazione individuale è presumibile che l'individualità si emancipi progressivamente dalla concrezione tonale (dativamente annotabile), sperimentando il “modo soggettivo” di dispiegamento ritmico delle prensioni precedentemente sintetizzate nello sbilanciamento di tonalizzazione. Questo accade per il fatto di muoversi in direzione di un ricentrimento contraddittoriale. Allontanandosi dall'esistenza contraddittoriale, l'individualità si affranca dalla tonalità delle relazioni, lasciando emergere la sperimentazione partecipativa del *ritmo* di quelle stesse nell'indivisibilità temporale della concrescenza. Questa esperienza ritmica è canalizzata e gradualmente reintegrata allo stato contraddittoriale, ragione per la quale va disegnandosi un'esperienza di partecipazione, condivisione e conformazione sincronica al ritmo di quelle prensioni, da cui emerge gradualmente un nuovo Soggetto esperiente, una Terza Soggettività che non è né l'individualità né il mondo delle prensioni, eppure entrambi e qualcos'altro: il Ritmo stesso di compartecipazione che li relaziona a-dualisticamente in un'esperienza simbolica²⁰⁵.

Ciò che è più importante sottolineare è che, all'arrivo in T, la relazione di prensione con l'esistenza si è trasformata da relazione duale, causale-contraddittoriale (anche se statistica) di tonalizzazione, a relazione bipolare a-duale, partecipazione sincronica dell'individualità e del mondo al *ritmo della situazione* comune. E' tale esperienza ritmica emancipata dalla logicità tonale che s'apre a una possibile penetrazione ontologica dell'Essere. Descrivere con precisione la modalità di tale ingressione è l'obiettivo di questo paragrafo.

Per prima cosa è indispensabile ricordare che lo stato T è un'apertura al fondo ontologico, ovvero alla *timbricità* fondativa dell'esistenza. Tuttavia qui il timbro assume tutt'altro ruolo e funzione rispetto all'esperienza timbrica individuale.

Un modo per intavolare la riflessione è quello di esplicitare la differenza logico-strutturale che intercorre tra l'esperienza *timbrica* dell'Essere e l'esperienza *ritmica* qui presa in considerazione: nella prima, come visto precedentemente, l'individualità esperiva puramente l'ontonomia fondativa

²⁰⁵ L'esperienza simbolica è la forma primaria, condivisa da ogni individualità, di quella che per l'essere umano è definibile, in termini panikkariani, come coscienza simbolica. La coscienza simbolica è in effetti, secondo Panikkar, anteriore alla coscienza logica, indipendente dalla coscienza riflessa o auto-coscienza (motivo per cui è attribuibile, in linea teorica, anche ad esistenti non auto-coscienti); essa è l'esperienza della “Presenza che ingloba la realtà simbolica di cui l'entità fa parte”. “La consciència simbòlica és primària, és a dir, anterior a la consciència lògica. (...) No es tracta d'un coexistència simbòlic, sinó d'adonar-se de la presència que engloba la realitat simbòlica de la qual nosaltres mateixos formem part. (...) Aquesta *expèriencia simbòlica* no es pot convertir en reflexiva sense perdre la seva naturalesa (...) N'hi a prou amb recordar que, des d'Aristòtil, la consciència pura s'ha anomenat *noēsis noēseōs*, és a dir, consciència de consciència. Però la consciència simbòlica no és d'aquest tipus (...) És una advertència directa, un cert «adonar-se» que potser podem anomenar *expèriencia*” (*Mite, Símbol, Culte, op. cit.*, pp. 320, 295-296). Il Soggetto o, come dice Panikkar, il “responsabile” dell'esperienza simbolica “è ciò che si impadronisce dell'entità esperiente e che la avvolge” (il *Ritmo*): “La consciència simbòlica no és la meva consciència simbòlica. Jo estic en la consciència simbòlica, hi participo; en la consciència simbòlica, el responsable, per dir-ho així, ... és allò que s'apodera de nosaltres i ens embolcalla” (*ivi*, p. 299).

in emancipazione asintotica dai condizionamenti logici dell'esistenza, mentre nella seconda l'Essere e la sua "armonicità" sono colti nella stessa situazione ritmica di relazione, ossia attraverso le circostanze determinate del mondo e dell'epoca incluse nella situazione presente di prensione (ragione della denominazione "onto-logica" datale). Per questo parliamo di un'esperienza *ritmica* dell'Essere, perché la risonanza ontica non è più vissuta come un'esperienza di riempimento timbrico-ontonomico indipendente dalla configurazione circostanziale di concrezione dell'ente esperiente, ma come un risonare dell'Essere in comunione col ritmo esistenziale di concrezione, un'esperienza di *ibridazione onto-logica* comportante, per questo stesso carattere partecipativo, la possibile penetrazione dell'esperienza nel complesso delle relazioni simboliche disegnate dalla situazione di prensione.

L'essente individuale (identificabile al timbro specifico) ora assume, più precisamente, una funzione di *valutazione* rispetto agli antecedenti di prensione, rendendo possibile una discriminazione qualitativa della "piacevolezza" o "sgradevolezza" dell'esperienza di conformazione ritmica affiorante. Abbiamo accennato infatti che l'antecedente sintesi di concrezione è ri-dispiegata, nel corso dell'oscillazione ricentrante, nella molteplicità dei *patterns* ritmici che colà si trovavano tonalmente sintetizzati. Possiamo ora ipotizzare che l'*apprezzamento esperienziale* della loro sovrapposizione ed intersezione dinamica – costituente la "soggettività modale" del *vissuto ritmico* – entri in rapporto, all'arrivo in T, con l'esperienza timbrica individuale, così come formalizzato nei termini di implicazione e sotto-implicazione (*fig. 6*). Per figurarci con più esattezza questo rapporto d'ibridazione interna allo stato contraddittoriale, bisogna tenere conto di due aspetti: il primo è che l'apprezzamento ritmico dei vari *patterns* dinamici di conformazione è da considerarsi come una *qualità esperienziale* organicamente sintetica prodotta dalla loro sovrapposizione processuale e relazionale (modo in cui crediamo dover interpretare la formalizzazione sintetica delle prensioni ritmiche sotto-implicate nello stato T di formalizzazione), il secondo è che l'armonicità ontonomica stessa è presa o accolta, non più secondo natura timbrica, ma secondo "traduzione ritmica" (senza il quale non ci sarebbe infatti alcuna possibilità di relazione tra questa e gli antecedenti ritmici). Per tener fede alla metafora acustica, potremmo dire che l'armonicità ontonomica si dona qui esperienzialmente attraverso l'*inviluppo euritmico* delle parziali armoniche dell'essente timbrico individuale²⁰⁶. Non dobbiamo però cadere nella tentazione di voler ridurre il rapporto di valutazione ad una mera relazione strutturale annotabile, questo approccio introdurrebbe infatti il problema della relatività degli schemi "estetici" di valutazione ritmica (elemento che solo appare con la coscienza riflessiva): la piacevolezza e sgradevolezza ritmica hanno primariamente una natura ed un valore esperienzialmente a-logici, ossia indipendenti, di principio, da parametri analitici e concettuali.

²⁰⁶ Attenzione: non stiamo semplicemente dicendo che la forma d'inviluppo delle parziali frequenziali dell'essente timbrico è messa in relazione alla forma d'inviluppo dell'insieme delle prensioni ritmiche. Sebbene questa possa essere una lettura possibile, ci sembra si riduca eccessivamente all'analisi razionalizzante, perdendo il fattore più importante di questo rapporto *qualitativo* di valutazione: l'*esperienza* ritmica in sé, il suo *vissuto a-logico*, l'esperire "gustativamente" la relazione qualitativa tra gli antecedenti e l'inviluppo armonico ontonomico.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Il ruolo valutativo del timbro si impone così necessariamente per l'operazione di *valutazione* che tale rapporto qualitativo produce dell'esperienza di conformazione ritmica agli antecedenti: non vi sarebbe infatti possibilità di valutarne qualitativamente la sgradevole discordanza ritmica o (inversamente) la piacevole concordanza ritmica senza un “parametro valutativo” di riferimento qualitativo / esperienziale²⁰⁷. L'ingressione dell'Essere si fa così, in questa fase di ricentramento in T, per *concordanza o discordanza ritmica* rispetto al complesso delle prensioni d'antecedenza esperite partecipativamente (ritmicamente) dall'individualità²⁰⁸. Questo significa che i rapporti ritmici di conformazione reciproca vengono qui vissuti esperienzialmente in ibridazione con una qualità logica associabile ad una sorta di “godimento” nel caso della concordanza, oppure ad una sorta di “patimento” nel caso della discordanza rispetto all'esperienza d'armonicità ontologica. Nel primo caso i rapporti di conformazione degli antecedenti vengono vissuti e “gradevolmente” valutati come ritmici o ritmicamente concordi, nel secondo “sgradevolmente” sperimentati come a-ritmici o ritmicamente impropri. In ogni caso la concordanza o la discordanza potrà qualificare l'esperienza di conformazione a un insieme di rapporti ritmici parimenti derivanti da concrezione logica d'estensione o d'intensione²⁰⁹.

²⁰⁷ Si tenga presente anche la nozione di “valutazione (*valuation*)” in Whitehead. Per il filosofo inglese la valutazione si riferisce all'esperienza soggettiva della forma dinamica delle prensioni secondo una prospettiva “concettuale”, ossia integrante una prensione appetitiva di “oggetti eterni” (“A conceptual prehension is a direct vision of some possibility of good or of evil – of some possibility as to how actualities *may be definitive*” [*Process and Reality*, op. cit., p. 33]). Non è qui il momento per confrontarsi con la complessa visione del filosofo e dilungarsi sul significato preciso di termini quali *eternal objects* o *conceptual prehension* (in parte già precedentemente affrontati [vedi *supra*]), basti qui di seguito notare, in vista degli ulteriori sviluppi della nostra analisi, che, anche per Whitehead, alla “forma soggettiva” o modalmente esperienziale dell'ingressione ontologica (detta, secondo la sua particolare terminologia, “concettuale”) si lega l'idea di una possibile emersione creativa di novità: “The subjective form of a conceptual feeling has the character of a ‘valuation’... and conceptual valuation introduces creative purpose (...) The essential novelty of a feeling attaches to its subjective form. (...) the subjective form is the immediate novelty; it is how *that* subject is feeling that objective datum” (*ivi*, pp. 240 e 232).

²⁰⁸ La nozione in questione manifesta delle chiare corrispondenze col concetto whiteheadiano di ingressione per “compatibilità d'identità o di contrasto”: “Those of God's feelings which are positively prehended are those with some compatibility of contrast, or of identity, with physical feelings transmitted from the temporal world” (*ivi*, p. 247). “The term ‘ingression’ refers to the particular *mode* in which the potentiality of an eternal object is realized in a particular actual entity, contributing to the definiteness of that actual entity” (*ivi*, p. 23 [il corsivo è mio]).

²⁰⁹ L'esperienza ritmica si può verificare, in altre parole, sia nella relazione simbolica con datità in estensione che con datità in intensione. Per capire più chiaramente queste ultime qualificazioni si faccia riferimento all'esempio umano di una valutazione ritmica “annotata”: la valutazione estetica. Un'opera d'arte è valutata “positivamente” quando i rapporti reciproci tra stimoli sensoriali di vario tipo (estensivi e/o intensivi: spaziali, temporali, visivi, acustici, ecc.) intessono una relazione capace di suscitare un'emozione specifica di godimento, così come, per esempio, la concordanza equilibrata di tratti, colori e chiaro-scuro sulla tela può suscitare l'esperienza del bello. Ora, pur essendo il quadro un'estensione statica, è lo svilupparsi ritmico-temporale (che si verifica durante l'osservazione) delle relazioni qualitative tra le sue componenti visuali a produrre l'esperienza estetica e il giudizio estetico conseguente: si tratta chiaramente di una valutazione organicamente sintetica della conformazione ritmica reciproca dei dati percettivi. Lo stesso vale, e a maggior ragione, per la musica, non ci sarebbe esperienza estetica musicale senza un'equilibrio di relazione ritmica tra le varie voci; ma la conformazione ritmica tra gli eventi acustici non è qui da intendersi unicamente in riferimento alla sincronia temporale delle pulsazioni: la stessa armonia poli-tonale è un effetto “ritmico” (al senso qui datogli) per il fatto che la sensazione di gradevolezza armonica è espressa da un rapporto di concordanza ritmica nell'andamento delle frequenze tonali (si veda per contrasto il fenomeno dei battimenti), e il medesimo ragionamento è applicabile alla diacronia melodica. Il tipo di valutazione umano qui esposto non è tuttavia pedissequamente applicabile ad un'individualità contraddittoriale semplice (es. quantistica), per lo meno non per semplice riduzione, giacché tal tipo di valutazione è condizionato da giudizi estetici più o meno riflessivi appresi da passate esperienze estetiche o confrontato con regole di valutazione apprese.

La disgiunzione valutativa dell'ingressione dipende – riassumendo – dalla relazione ritmico-armonica tra l'esperienza ritmica d'inviluppo degli antecedenti e l'esperienza ontonomica esperita secondo ritmicità.

Abbiamo visto, fino a questo punto, che la prima fase del divenire di concrescenza contraddittoriale occasiona l'esperienza di una *valutazione ontologica* della configurazione ritmica di conformazione diretta, una sorta di valutazione armonico-musicale dei rapporti ritmici di conformazione concrescente. Questo processo, trattandosi di un movimento che porta dalla contraddizionalità alla contraddittorialità, fonda energeticamente la possibilità di esperienze umane sottoponibili (per riflessione) a giudizi valutativi di *notazione*, quali quelli estetici²¹⁰. Tuttavia, non saprebbe essere, questa sopra, una comprensione esatta e veritiera dell'*esperienza ritmica dell'Essere*, giacché questa, nella sua natura simbolica, non è sottoposta ad alcuna notazione riflessa e, di conseguenza, ad alcun giudizio contraddizionale di valore. Inoltre, a questo quadro di analisi non solo manca l'analisi del secondo tratto processuale, ma la fondamentale integrazione transtemporale delle due dinamiche in un prodotto esperienziale primariamente irriflesso. L'analisi genetica fin qui effettuata segue, in effetti, il medesimo meccanismo cognitivo di notazione analitica da cui invece l'esperienza ritmica dell'Essere esula e prescinde. Quest'ultima è un'esperienza che procede unicamente da una singola unità di concrescenza²¹¹, un'esperienza pre-riflessiva (poiché non ancora sottoposta a riduzione tonale), la cui funzione e fisionomia base è, per questo motivo, possibilmente comune ad ogni tipo d'individualità contraddittoriale. E' l'esperienza di una danza, di una partecipazione ritmica (non coscientemente controllata) al ritmo del mondo.

Per esplicitare dunque la differenza tra la nozione di valutazione ontologica e la vera e propria *risonanza ritmica* dell'Essere (altrove parimenti definita “accordalità ritmica ontologica”), bisognerà per prima cosa tenere conto del secondo tratto della concrescenza e la nuova funzione che ivi acquista l'ingressione – cosa per la quale sono però previamente necessarie alcune considerazioni sulla formalizzazione dello stato T mediano da cui tale fase processuale procede (trascritto qui di seguito da *figura 6*):

$$\{[(\supset_T) \supset_A (\bar{\supset}_T)] \supset_T [(\supset_T) \bar{\supset}_P (\bar{\supset}_T)]\} \supset \{[(\supset_T) \supset_A (\bar{\supset}_T)] \bar{\supset}_T [(\supset_T) \bar{\supset}_P (\bar{\supset}_T)]\}$$

Analizzando attentamente la formalizzazione logica di questo momento di ritorno contraddittoriale, è possibile in effetti riconoscervi la presenza *implicita* di uno stato di deviazione inverso, quello che tradurrebbe (contraddizionalmente) il momento “avveniente” di concrezione tonale, e questo a motivo dell'*implicazione quaternaria* presente in ogni stato contraddittoriale (vedi *supra*). In effetti, essendo tale stato T un equilibrio tra *attualità T* e *potenzialità T*, dovremmo considerare implicitamente nelle sotto-implicazioni non solo la deviazione per attualizzazione in

²¹⁰ Secondo Lupasco, il movimento logico che porta dalla contraddizionalità alla contraddizione inaugurava, come abbiamo visto, il momento cognitivo estetico e contemplativo (cfr. cap II.1.2.3).

²¹¹ Laddove la notazione è invece un prodotto riflessivo della concatenazione tonale, implicante, in altre parole, la successione di più unità d'esperienza e la persistenza di un soggettività astratta (un ego) capace di metterle in mutua relazione.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

estensione $([(\supset_T) \supset_A (\bar{\supset}_T)] \supset [(\supset_T) \bar{\supset}_P (\bar{\supset}_T)])$ qui sopra considerata, ma anche la deviazione per attualizzazione in intensione $([(\supset_T) \bar{\supset}_A (\bar{\supset}_T)] \supset [(\supset_T) \supset_P (\bar{\supset}_T)])$ che traduce il secondo caso estremo di tonalizzazione o sbilanciamento tonale²¹². Tale para-deduzione di II livello è però qui implicitamente presente in stato contraddittoriale (come la sua inversamente simmetrica) ovvero in uno stato T di III livello:

$$\{[(\supset_T) \bar{\supset}_A (\bar{\supset}_T)] \supset_T [(\supset_T) \supset_P (\bar{\supset}_T)]\} \supset \{[(\supset_T) \bar{\supset}_A (\bar{\supset}_T)] \bar{\supset}_T [(\supset_T) \supset_P (\bar{\supset}_T)]\}$$

La presenza implicita in stato contraddittoriale (nello stato T mediano) degli *avvenienti* di relazione, indica esattamente la necessità d'interpretare le due dinamiche, qui geneticamente distinte, in un'ottica transtemporale di relazione a-duale. Si noti *en passant* che l'interpretazione tonale di tali relazioni inverse potrebbe essere un problema simile a quello dell'interpretazione delle soluzioni negative dell'equazione quantistica relativisticamente invariante di Klein-Gordon (1925)²¹³. Prima però di tentare di avanzare interpretativamente la coordinazione a-duale o contraddittoriale dei due tratti d'oscillazione, sarà necessario compiere un'analisi processuale della “seconda” fase della concrescenza. La figura che segue (pagina seguente) rappresenta la formalizzazione logica di questo differente processo; si tratta del medesimo tipo di deviazione dialettica di *figura 6*, ma ora

²¹² Considerando attentamente il significato dei simboli d'implicazione contraddittoriale \supset_T e $\bar{\supset}_T$ (già precedentemente discusso in nota [cap. III.1.3]) esprimenti l'implicazione T principale, è possibile ravvisare la presenza implicita di due termini di deviazione, polarmente inversi a quelli formanti la para-deduzione di partenza, emergenti anch'essi in stato d'implicazione contraddittoriale. Come già mostrato, lo stato di tensione contraddittoriale tra un semi-attualità e una semi-potenzialità inversa determina, ad un'attenta analisi, un equilibrio quaternario tra due semi-attualità contraddittorie e due semi-potenzialità contraddittorie. Questo significa che, se noi prendiamo i termini d'implicazione di questo stato T di III livello, dovremo considerare, accanto allo stato semi-attuale del termine $[(\supset_T) \supset_A (\bar{\supset}_T)]$ e alla “semi-potenzialità del termine $[(\supset_T) \bar{\supset}_P (\bar{\supset}_T)]$ ”, anche i loro corrispettivi semi-stati simmetrici, ovvero un equilibrio contraddittoriale tra $[(\supset_T) \bar{\supset}_A (\bar{\supset}_T)]$ e $[(\supset_T) \supset_P (\bar{\supset}_T)]$. E' proprio questo, a nostro parere, il significato e l'effetto delle implicazioni contraddittoriali indicate coi termini \supset_T e $\bar{\supset}_T$; altrimenti tali implicazioni non esprimerebbero che una tautologia. Considerando questi ultimi due stati emergenti (solo apparentemente inespressi) in implicazione contraddittoriale reciproca, si ottiene esattamente uno stato T di III livello derivante da una paradialettica contraddittoriale inversa a quella presa in considerazione: $[(\supset_T) \bar{\supset}_A (\bar{\supset}_T)] \supset_T [(\supset_T) \supset_P (\bar{\supset}_T)] \supset [(\supset_T) \bar{\supset}_A (\bar{\supset}_T)] \bar{\supset}_T [(\supset_T) \supset_P (\bar{\supset}_T)]$. Queste due para-deduzioni emergenti contraddittorialmente, quando considerate in astrazione dalla loro situazione contraddittoriale di semi-attualità e semi-potenzialità, rappresentano esattamente la “seconda” possibile concrezione tonale $[(\supset_T) \bar{\supset}_A (\bar{\supset}_T)] \supset [(\supset_T) \supset_P (\bar{\supset}_T)]$.

²¹³ $E\psi = \sqrt{p^2 + m^2}\psi$ Si tratta di una variante dell'equazione d'onda di Schrödinger che, tenendo conto della relatività, prevede, secondo alcune specifiche interpretazioni, la presenza oltre che di onde ritardate propagantesi dal passato verso il futuro (causalità; soluzioni positive della radice) anche di onde anticipate propagantesi a ritroso dal futuro verso il passato (retrocausalità; soluzioni negative). Questa equazione, le cui soluzioni negative sono normalmente scartate perché apparentemente inspiegabili dal punto di vista razionalistico, permise a Dirac, nel 1928, d'ipotizzare (con quelle stesse soluzioni) l'esistenza dell'antimateria – ipotesi successivamente confermata sperimentalmente (C. D. Anderson, 1932). Il tipo d'interpretazione sopra indicato – che affianca ai fenomeni entropici fisico-chimici i fenomeni sintropici della vita – è stata per primo avanzata nel 1942 da Luigi Fantappiè a partire dall'equazione di D'Alembert (*Principi di una teoria unitaria del mondo fisico e biologico*, Di Renzo Editore, Roma, 1993 [1944]). Gli attuali difensori e propugnatori di questa teoria (G. e S. Arcidiacono, *Sintropia, entropia, informazione. Una nuova teoria unitaria della fisica, chimica e biologia*, Di Renzo Editore, Roma, 2006) ne hanno affinato l'impianto interpretativo, assegnando ai fenomeni biologici la capacità di scegliere tra le soluzioni entropiche e quelle sintropiche, ovvero di porsi nella libertà a cavallo tra questi due determinismi inversi. Sebbene non condividiamo integralmente questa lettura, bisognerà quantunque notare un interessante parallelismo istituibile con il quadro interpretativo della logica d'antagonismo contraddittorio di Lupasco.

considerata secondo attualizzazione antinomica (nel caso preso ad esempio) d'intensione. Da un punto di vista genetico, essa dovrà però essere letta inversamente (da destra a sinistra), ossia come un ritorno dallo stato T mediano di III livello alla deviazione di concrezione tonale di II livello.

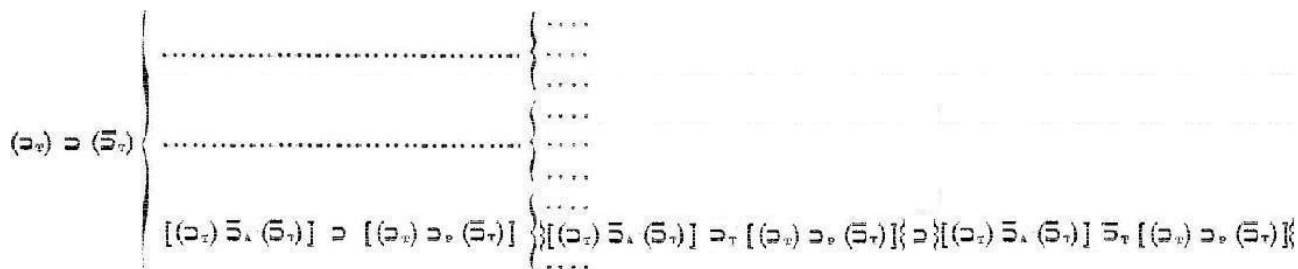


Fig. 7. Deduzione dello Stato T mediano secondo attualizzazione para-dialettica d'intensione

Se nel primo tratto d'oscillazione abbiamo riconosciuto un movimento di de-tonalizzazione, una sorta di decondizionamento ed emancipazione dalla datività oggettivabile o tonale, nel movimento che da T riconduce alla concrezione dovremo inversamente rilevare un dinamismo che porta l'individualità a rimettersi in relazione tonale con l'esistenza.

Approfondiamo con più precisione queste due dinamiche inverse. Il primo tratto della concrescenza (da C1 a T – cfr. fig. 5) illustrava una sorta di “morte all'esistenza tonale” dell'individualità, dissoluzione esistenziale che ci ricorda quella decostruzione del contraddizionale già rinvenuta nel caso dell'esperienza timbrica, con la differenza, però, che qui non v'è un isolamento completo o asintotico dalla situazione di prensione logica: “muoiono” sì i condizionamenti tonali o deterministicamente causali, ma emerge, in questo morire o *spirare*, l'esperienza ritmica degli antecedenti stessi. Si tratta, in altre parole, di un'esalazione degli antecedenti tonali accompagnati dall'esperienza dinamica dello *spirare* nel ritmo corale della loro conformazione diretta reciproca. L'esperienza che accompagna allora, inversamente, la progressiva emersione tonale degli *avvenienti*, dovrà configurarsi come uno spirare ritmico vettorialmente inverso: laddove là era esalazione ritmica del tonale nell'a-logico, qui sarà inalazione ritmica del tonale (genitivo oggettivo) dall'a-logico²¹⁴. L'esperienza ritmica d'avvenienza dovrà intendersi così secondo una tensione, un'appetizione o un'*aspirazione* (in arabo utilizzeremmo il termine *qaṣd*) cui risultato di sintesi è la concrezione tonale avveniente²¹⁵. Ma ci sbaglieremmo ad identificare il “luogo/tempo d'aspirazione” (*maqṣid*) nel “punto” di tonalizzazione avveniente: ciò porterebbe

²¹⁴ Se il primo caso è simbolizzabile come una “morte ritmica all'esistenza tonale”, al secondo corrisponderebbe piuttosto l'idea di una “rinascita ritmica all'esistenza tonale”.

²¹⁵ L'utilizzo qui di questo termine arabo, come del successivo *maqṣid* che dalla medesima radice discende, non è gratuito, ma direttamente funzionale alla possibile applicazione di questo modello di risonanza ontologica ad una ermeneutica coranica atta a discernere una nuova lettura legale (*sharī'a*) dialogante col paradigma interpretativo delle “finalità ultime della Legge” (*maqāṣid al-sharī'a*) elaborato principalmente da Al-Shāṭibī (m. 1388). Il termine *maqṣid* (plur. *maqāṣid*) che di seguito utilizziamo – comunemente tradotto con “finalità, obiettivo” – è, morfologicamente, il “nome di tempo e di luogo (*Ism al-zamāni wal-makāni*)” ove si compie l'azione verbale della radice in questione (Q.Ṣ.D = aspirare, tendere a, proporsi).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

infatti a considerare la concrezione tonale una causa finale, quando invece essa è prodotto logico di un evento ontologico di respirazione ritmica. Se così facessimo otterremmo solo un'immagine fallace prodotta da un approccio riduzionista – approccio che da un lato solo vede l'oggettività tonale e, dall'altro, non considera il reale verso d'aspirazione (da T e non da C2). Si cade in un errore simile quando si considera l'antecedenza solamente come causa efficiente (tonalità degli antecedenti), senza contemplare l'*esperienza ritmica* di conformazione per esalazione o espirazione in T di questa stessa tonalità.

Il movimento d'avvenienza sarebbe allora un “aspirare ritmico” d'*appetizione a-logica* senza oggetto o prefigurazione logico-tonale, ossia l'*ispirazione* ritmica della tonalizzazione imminente che viene prima del suo manifestarsi tonale²¹⁶. Il concretere contraddittoriale è certo, in questo momento, una *respirazione simbolica concreta* (il Respiro dell'Essere?), ove ad espirare / inspirare è il Ritmo stesso, il Respiro ontologico esistenziale che la “respirazione individuale” permette di palesare in comunione con l'esistenza che la circonda. Questo respiro è una sorta di danza: è come il ritmo che guida i miei piedi, spontaneamente, senza prefigurazione del mio passo.

Per comprendere geneticamente questa ispirazione d'avvenienza, non solo è fondamentale dare valore alla considerazione del *processo ritmico* e della sua dimensione esperienziale, ma anche ritenere attentamente il fatto che è T ad “aspirare” ritmicamente gli avvenienti tonali. Il rapporto d'ibridazione tra la vivenza ritmica avveniente e il momento T d'ingressione è, per quest'ultima ragione, certamente ribaltato e trasmutato, determinando un nuovo ruolo dell'ingressione nei confronti della situazione di prensione: il nocciolo d'esperienza timbrica acquista, in questa seconda fase, una funzione di possibile *valorizzazione ritmica* dell'ordine ontonomico nell'esistenza logica. Se nella prima fase l'ingressione valutava infatti la qualità dell'esperienza di conformazione ritmica (sperimentandola con agio o disagio per il fatto di porsi in consonanza o dissonanza rispetto all'armonicità ontonomica), qui invece la relazione si inverte: non è più l'esperienza ritmica di conformazione ad essere messa in rapporto valutativo con l'ingressione, ma è l'ingressione ad essere messa in un possibile rapporto di valorizzazione ritmica rispetto ad un'esperienza di conformazione concrecente avveniente. Se nel primo caso, quando tonalmente e notativamente considerato, si trattava, secondo una terminologia più lupaschiana, di una valutazione “estetico-contemplativa” riferita ad una conformazione ritmica per esalazione tonale, al passare oltre il momento T il processo si ribalta, introducendo l'ingressione in un dinamismo ritmico di inalazione tonale riconducente dalla contraddittorialità alla contraddizionalità, di modo che la valorizzazione sarà da considerarsi ritmicamente prasseologica o “eticamente” tesa²¹⁷.

²¹⁶ Si tratta di un'*appetizione* a-logica perché chiama ad una “soddisfazione” (per usare un termine whiteheadiano) parzialmente indipendente dalle forme logiche che assumerà tale soddisfazione, così come l'appetito a cibarsi di qualcosa non è qualificato dalla pietanza che lo soddisferà: “God's immanence in the world in respect to his primordial nature is an urge towards the future based upon an appetite in the present. (...) Appetition is immediate matter of fact including in itself a principle of unrest, involving realization of what is not and may be. (...) [for example] ‘thirst’ is an appetite towards a difference – towards something relevant, something largely identical, but something with a definite novelty” (*Process and reality*, *op. cit.*, p. 32).

²¹⁷ Secondo Lupasco, in effetti, il movimento logico che porta dalla contraddizione alla contraddizionalità inaugura, come abbiamo visto, il divenire “etico” (ove per “etica” si intende “logica dell'azione”) (cfr. cap. II.1.3). La coordinazione contraddittoriale di questi due momenti non può non farci già pensare al “momento mistico” (cfr. II.1.3)

L'idea di un doppio ruolo dell'ingressione, anche in questo caso, è in buona parte coerente col pensiero e l'analisi genetica di Whitehead²¹⁸. Ciò su cui quest'ultimo riferimento (in nota) ci invita a riflettere, è la *libertà d'ammissione* che accompagna la valorizzazione ontologica, ossia la presenza, a monte dell'auto-determinazione ritmico-tonale, di una *tensione a-logica* libera ed incondizionata non razionalmente / deterministicamente prevedibile o controllabile. In altre parole: l'ingressione assumerà una rilevanza concreta d'auto-determinazione ritmico-tonale – nel processo di conformazione concrescente tra individualità e mondo – per il fatto di sposare prasseologicamente la libertà intrinseca allo stato T ivi raggiunto²¹⁹.

Per comprendere più chiaramente questa libertà a-logica e non-riflessiva d'auto-determinazione ritmico-tonale, risulta ora fondamentale integrare contraddittorialmente le due analisi genetiche. I due processi finora esposti non sono, in effetti, linearmente sequenziali, come non sono dualisticamente differenziati. Non v'è prima un'auto-determinazione da cui discende valutazione ritmica e poi un'altra auto-determinazione procedente da valorizzazione ritmica: nell'unità indivisa d'esperienza le auto-determinazioni sono a-dualisticamente *una* in implicazione “tensoriale”. Il Terzo incluso della loro relazione a-duale è l'esperienza ritmica stessa. L'esperienza “estetica” del ritmo fa qui tutt'uno con la produzione creativa di una tonalizzazione o passo di danza²²⁰.

L'esalazione tonale dell'individualità (che possibilita la disponibilità all'acquisizione ritmica creativa) è contraddittorialmente *una* con l'inalazione tonale di concrezione. In effetti, senza rinuncia alla tonalizzazione dell'individualità, senza adeguamento diretto al ritmo della situazione, non vi sarebbe alcuna danza, alcun trasporto prasseologico, alcuna libertà di tonalizzazione adeguata contemporaneamente al ritmo della situazione e all'*ascolto ritmico* dell'ontonomia. Rispondere a od assumere tale libertà ritmica di tonalizzazione, significa, per la singolarità, donarsi a un passo d'ispirazione euritmica, consacrare il ritmo del proprio divenire a un “volere” ontologico d'armonizzazione, il “volere” dell'ordine ontologico che la relazione contraddittoriale tra individualità e mondo incarna ritmicamente. Non c'è necessariamente “volontà (psichica)” nel darsi a questa libertà e alla conformazione ritmica ontologica che essa dischiude, ma v'è certo

²¹⁸ Queste due fasi dell'ingressione ontologica sembrano in effetti essere riconducibili ad una simile differenziazione dell'ingressione operata da Whitehead: “...two fases. First, the conceptual ingression of the eternal objects in the double rôle of being germane to the data and of being potential for physical feeling. This is the ingression of an eternal object in the rôle of a conceptual lure for feeling. The second phase is the admission of the lure into the reality of feeling, or its rejection from this reality. The *relevance* of an eternal object in its rôle of lure is a fact inherent in the data. In this sense the eternal object is a constituent of the ‘objective lure’. But the admission into, or rejection from, reality of conceptual feeling is the originative decision of the actual occasion. In this sense an actual occasion is *causa sui*” (ivi, p. 86).

²¹⁹ Idea che Whitehead esprime col termine “*causa sui*” (cfr. nota precedente). Si noti inoltre come anche egli riconosca due funzioni differenti alla valutazione; l'una determinante la qualità ritmica della situazione di prensione, ovvero il modo qualitativo di concordanza che l'ingressione stessa assume nel contesto ritmico di prensione, e dall'altro lato l'intensità della risonanza, ovvero la libera possibilità per il centro della situazione simbolico-ritmica di valorizzare auto-determinativamente l'importanza dell'ingressione: “The valuation is both qualitative, determining how the eternal object is to be utilized, and is also intensive, determining what importance that utilization is to assume” (ivi, p. 241).

²²⁰ Quando partecipiamo spontaneamente ad una danza non v'è una coscienza che valuta il ritmo, separata dalla coscienza che sceglie i passi per parteciparvi creativamente; non v'è più alcun giudizio oggettivo quando già partecipo alla danza; se vi partecipo vuol dire che l'evento e il suo ritmo sono per me, e in quel momento, semplicemente significativi: l'esperienza del ritmo della danza è indivisa, irriflessa, è l'esperienza di un coinvolgimento che valorizza l'esperienza stessa, l'esperienza di un passo che dona rilevanza al ritmo.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

disponibilità d'acquisizione dell'ontonomia (se così si può dire per far eco al termine arabo *kasb*)²²¹ – una disponibilità intrinseca alla natura contraddittoriale dell'individualità, qui portata al centro contraddittoriale della situazione simbolica, e per questo, come tra poco vedremo, amplificantesi in un ritmo di danza collettivamente concrescente od accordale. L'equilibrio quaternario dello Stato T mediano implica, infatti, che la conformazione ritmica al mondo – produttore, per ibridazione ontologica, la concorrente valutazione “contemplativa” – sia inseparabile dall'auto-determinazione creativa dell'individualità per ibridazione onto-logica di valorizzazione; motivo per il quale v'è una sola ed unica azione transtemporale, quella operata da un soggetto Terzo che è il Ritmo dell'Essere, come v'è una sola ed unica esperienza transtemporale, quella vissuta dall'Essere nel ritmo della situazione di prensione.

Non v'è qui ancora alcuna riflessione, giudizio, valutazione o cosciente valorizzazione (propri di una individualità umana operante notazione tonale), ma trasporto creativo in una *relazione ontologicamente significativa*, ovvero creativa partecipazione all'esperienza ritmica dell'Essere che colà si verifica. Si tratta, più precisamente, di un'esperienza di valore: l'esperienza del valore a-razionale di una modalità *euritmica* di relazione. Vediamo qui finalmente la reale veste dell'ingressione, il suo statuto Terzo ed indiviso contenente potenzialmente la valutazione e la valorizzazione per notazione. Non vale quindi l'analogia con il giudizio estetico (caso della valutazione d'annotazione) o con l'azione morale (caso della valorizzazione procedente d'annotazione) benché esse qui trovino il loro ancoramento all'Essere-Ritmo: l'esperienza in questione è quella della *rilevanza ontologica* di una modalità concrescente di relazione, il cui Ritmo coinvolge accordalmente sia l'individualità che il mondo circostante, esulando la relazione specifica per assumere un senso collettivo di coerenza morfo-genetica.

Ciò che accade, infatti, nella punta estrema di questo centro di tensione simbolica contraddittoriale, è un fatto di importanza capitale per la conseguente *economia accordale* della risonanza ritmica dell'Essere.

La prima fondamentale conseguenza interpretativa viene dal considerare il dispositivo logico nei termini di un'opposizionalità logica tra razionalità (legame positivo) ed irrazionalità (legame negativo o non-legame) (vedi cap. II.1.1 e II.1.2.2)²²²: la relazione logica che determina il rapporto di concrezione tra individualità ed esistenza è certo una relazione prensiva “positiva” (motivo per

²²¹ Il riferimento al termine arabo *kasb*, come successivamente a *iktisāb*, anche in questo caso non è gratuito.

²²² Secondo questo schema interpretativo, l'implicazione positiva (\supset), fin'ora associata all'estensività energetica, rappresenta il legame deterministico, razionalistico; mentre l'implicazione negativa (\supsetbar), fin'ora associata all'intensità energetica, il legame indeterministico, irrazionale (cfr. II.1.1). Se utilizziamo allora questo schema interpretativo della logica d'antagonismo, la para-deduzione per attualizzazione dell'implicazione positiva (*fig. 6*) è di per sé interamente rappresentativa dello stato di concrezione tonale di un'individualità contraddittoriale indipendentemente dal fatto che l'aspetto in attualizzazione sia d'estensività o intensità energetica (per questo motivo essa basta, tutta sola, ad illustrare lo stato di concrezione semi-deterministico di un'individualità). Il dualismo interpretativo determinismo-indeterminismo è in realtà storicamente superato nella sua opposizionalità contraddittoria radicalmente escludente (in modo particolare a aprtire dall'ammissione di un certo tipo di indeterminismo nelle maglie matematiche della fisica quantistica decretata dal principio d'indeterminazione di Heisenberg); l'analisi che segue mostra tuttavia come esso possa rivelarsi strumentale per cogliere più chiaramente l'idea di *a-determinismo* e la necessità di un nuovo termine distintivo (quale appunto quest'ultimo) per definire un indeterminismo non assoluto, statisticamente interpretabile e potenzialmente aperto ad una persuasione teleontonomica per esperienza a-logica.

cui l'individualità, come visto, devia contraddizionalmente assumendo parziali proprietà deterministiche); tale relazione positiva definisce un prodotto tonale d'attualizzazione dell'individualità relativamente a delle entità/processi ad essa *contigui* (ove per contiguità intendiamo una *conformazione* ritmico-tonale *diretta* e non mediata da altre entità)²²³. Ma cosa accade nello stato T mediano? Possiamo dire che qui valga ancora quella razionalità o positività della relazione? Non esattamente: nella quaternità dello stato T, la relazione razionale o legame positivo tra individualità ed entità di prensione si pone necessariamente (per necessità logica) in tensione con il simmetrico *non-legame* o legame negativo. Ma cos'è tale legame negativo? Se il legame positivo sono le relazioni ritmico-tonali incluse od operanti nel rapporto di prensione specifico, il legame negativo sarà l'insieme delle relazioni escluse o non operanti in questo rapporto di concrezione tonale: tutto il resto dell'esistenza logica non partecipante alla sintesi tonale deterministica (e dunque, apparentemente, ragione dell'indeterminismo tonale corrispettivo). Il legame negativo si definisce, però, nel nostro caso, attraverso lo stato T – motivo per il quale esso deve assumere un significato differente. Lo stesso legame positivo contraddittorialmente considerato mostra, in effetti, un certo tipo di deformazione interpretativa: le relazioni incluse nel campo contraddittoriale di relazione sono solo quelle ritmiche, in emancipazione da quelle tonali (che affioravano invece nella para-deduzione di II livello e che qui si dissolvono). Allo stesso modo in cui, allora, il legame positivo contraddittorialmente considerato disegna un'*esclusione* sull'*inclusione prensiva* (esclusione delle relazioni deterministiche tonali), il legame negativo in T condurrà inversamente ad includere ritmicamente, nel campo di tensione contraddittoriale generato dall'individualità, il resto dell'esistenza non-contiguo al rapporto di prensione concrecente. Questa implicazione teorica è fondamentale per comprendere, per esempio, come una nuova individualità quantistica (come una particella elementare) possa emergere dal vuoto-pieno contraddittoriale dell'energia secondo un'auto-determinazione in coerenza ritmica con l'esistenza intera, ossia come un nuovo tipo di esistenza condivisa dall'intero universo. Le non-relazioni o relazioni negative si trovano in una tensione d'equilibrio T con la relazione prensiva positiva dell'individualità: seppure esse siano escluse logicamente (o tonalmente) dal rapporto di prensione simbolico, esse vi partecipano *ritmicamente*. Si tratta di una partecipazione non oggettivabile, non dativa, una partecipazione esperienziale, o come dice Whitehead, “soggettiva” dell'intero mondo esistenziale²²⁴. E' questo il motivo per cui un nuovo tipo di individualità contraddittoriale emerge

²²³ Se la para-deduzione per attualizzazione dell'implicazione positiva rappresenta questo prodotto tonale deterministico, l'attualizzazione inversa dell'implicazione negativa rappresenterebbe invece il corrispettivo prodotto tonale indeterministico ad essa associato. Così considerato, l'indeterminismo tonale di una individualità contraddittoriale quale quella quantistica, sebbene statistico, appare puramente casuale. Così facendo, tuttavia, si perde l'unità contraddittoriale delle due para-deduzioni. In effetti, come vedremo nel proseguimento della riflessione, l'indeterminismo contraddittoriale non è un indeterminismo assoluto, ma un determinismo a-logicamente controllato.

²²⁴ L'idea è infatti associabile alla nozione whiteheadiana di “*negative prehensions*”. Questo termine definisce l'insieme delle prensioni eliminate (in qualità di datità dotate di efficienza causale), ma accolte nel processo di concrecenza mediante la loro “*emotional subjective form*”. “There are two species of prehension: (a) ‘positive prehensions’ which are termed ‘feelings’, and (b) ‘negative prehensions’ which are said to ‘eliminate from feeling’. Negative prehensions also have subjective forms [la nozione di “subjective form” è paragonabile all'idea di esperienzialità (ritmica)]. (...) In a process of concrecence, there is succession of phases in which new prehensions arise by integration of prehensions in antecedent phases. In these integrations ‘feelings’ contribute their ‘subjective

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

assieme alla regola ritmico-tonale d'interazione universale a cui risponde (per esempio: l'emersione cosmica dell'interazione forte e quella elettrodebole coincide con la formazione di gluoni e coppie quark-antiquark). Questa ammissione ritmica delle relazioni esterne razionalmente escluse genera una situazione eccezionale: la Soggettività / Oggettività ontologica del campo simbolico è ritmicamente incarnata, di fatto, da una *situazione globale* che supera la relazione di conformazione diretta specifica. Se c'è allora un Ritmo ingressante nel campo simbolico contraddittoriale, ossia un “determinismo a-logico” o persuasione ontonomica di tonalizzazione (una teleontonomia)²²⁵, allora esso coinvolgerà tutte quelle individualità concrescenti non ancora tonalmente determinate ma rispondenti ad una medesima complessità contraddittoriale determinata dall'epoca specifica d'esistenziazione dell'universo, tutto il campo di individualità emergenti a quel grado d'emergenza contraddittoriale in quel momento d'esistenziazione del cosmo. L'auto-determinazione creativa della conformazione ritmica ontologica non si limiterà alla singola individualità valorizzante l'ingressione, ma interesserà anche tutte le altre individualità in via di concrezione. Ciò significa che lo stato T mediano produce un *campo di correlazione ritmica* a cui rispondono a-logicamente tutte queste individualità in emersione tonale.

Questo quadro interpretativo, tuttavia, risulta valido solo quando l'esistenza energetico-logica è considerabile come una globalità interconnessa d'individualità emergenti senza separazioni locali interne ed altre entità tonalmente definite, ovvero in assenza di eterogeneità strutturale tonale (condizione presumibile solo nei primissimi istanti dell'universo, mentre molto presto si sarebbero verificate delle rotture di simmetria che avrebbero dato vita a dei difetti topologici responsabili della futura eterogeneità strutturale del cosmo)²²⁶. E' necessario allora sviluppare le osservazioni fatte in un quadro ove vengano condizioni di disomogeneità energetico-logica e gradi di separazione tonale nel tessuto dell'esistenza: prospettare, in altre parole, una situazione di concrescenza contraddittoriale che si sviluppi specificatamente in relazione prensiva ad un *evento* energetico-logico *locale* o localizzato, all'interno di un tessuto esistenziale popolato parimenti da individualità ed entità non-contraddittoriali; questo ci permetterà di avvicinarci maggiormente alla fisionomia logomitica che l'esperienza ritmica dell'Essere assume in contesti a noi più prossimi. In siffatto caso, le relazioni negative prese ritmicamente nel campo simbolico generato tra l'individualità contraddittoriale e l'evento in questione disegneranno sí una globalità, un “mondo” che supera quella relazione di conformazione diretta specifica, ma si tratterà di una globalità relativa – giacché non tutto l'universo è escluso *logicamente* dalla relazione di prensione considerata: i legami negativi che separano o differenziano l'individualità (I) dall'evento di prensione (E) sono qui limitati a quelle

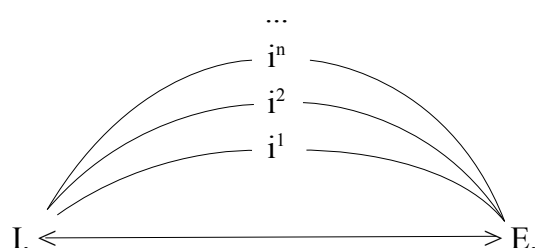
form' and their 'data' to the formation of novel integral prehensions; but 'negative prehensions' contribute only their 'subjective forms'. (...) Each negative prehension has its own subjective form, however trivial and faint. It adds to the emotional complex though not to the objective data. The emotional complex is the subjective form of the final 'satisfaction'... the negative prehension of an entity is a positive fact with its emotional subjective form. (...) The subjective forms of feelings depend in part on the negative prehensions. This primary phase of simple physical feelings constitutes the machinery by reason of which the creativity transcends the world already actual, and yet remains conditioned by that actual world in its new impersonation” (*Process and Reality, op. cit.*, pp. 23, 26, 41-42, 237).

²²⁵ Ci riferiamo qui a un'esperienza a-logica che guida l'auto-determinazione etico-prasseologica, la soggettivazione / attualizzazione contraddittoriale (At).

²²⁶ Si veda a proposito il fondamentale apporto dato dal fisico-teorico Tom Kibble.

relazioni di prensione (di I e di E) che non entrano nel rapporto di prensione. Il tessuto di relazioni di cui I ed E rappresentano i nodi di sintesi, definisce qui il confine della globalità significativa per il campo simbolico generato. Si tratterà di una globalità locale (una *glocalità*) a cui partecipano possibilmente altre entità non contraddittoriali ed altre individualità glocalmente implicate.

Se volessimo cercare di disegnare questa particolare situazione, dovremmo figurarci il campo simbolico contraddittoriale tra individualità (I) ed evento energetico/logico (E) quale implicante le relazioni ritmiche dirette tra loro intercorrenti, le relazioni ritmiche escluse dalla relazione di prensione specifica $I \longleftrightarrow E$, e *l'insieme d'intersezione* delle individualità glocalmente implicate. E' su quest'ultimo insieme d'individualità glocali che si porterebbe forgiativamente l'esperienza ritmica dell'Essere.



I = Individualità contraddittoriale

E = Evento di relazione in tensione simbolica

i = Individualità glocalmente implicate escluse dal rapporto tonale di prensione $I \longleftrightarrow E$.

Fig. 8. *Glocalità simbolica ritmico-accordale*

Orbene – e questo è un punto di importanza capitale – se c'è un Ritmo ingressante nel campo simbolico contraddittoriale, ossia un “determinismo a-logico” o una teleontonomia esperienziale, allora esso coinvolgerà tutte le individualità implicate nel campo simbolico glocale, ossia quell'intreccio o intersezione specifica tra i due insiemi di relazioni negative intessute (dall'evento e dall'individualità di partenza) con altre individualità. Non solo, infatti, le relazioni negative con entità non individuali entrano come condizionamenti ritmici non eludibili, ma il nuovo soggetto energetico-logico del campo simbolico è un'attualità *T* disegnata anche dalla semi-attualità delle individualità glocalmente implicate, permettendo così di inaugurare un divenire d'auto-determinazione ritmico-accordale (ove con *accordale* ci riferiamo esattamente alla coerenza / accordo collettivo instaurato dal campo simbolico). L'auto-determinazione creativa della conformazione ritmica ontologica non si limiterà alla singola individualità valorizzante l'ingressione, ma interesserà anche tutte le individualità interrelazionate che compartecipino alla prensione dell'evento logico d'ibridazione ontologica. Questo significa che lo stato *T* mediano non solo prende con sé la partecipazione ritmico-simbolica di tutto un mondo glocale, ma produce un

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

campo di correlazione ritmica a cui rispondono a-logicamente tutte le individualità glocalmente implicate. L'acquisizione ritmica del Ritmo dell'Essere non è quindi ristretta all'individualità o al suo *profitto individuale* isolato (*iktisâb*), ma condivisa da un campo di soggettivazione “allargato” di individualità in correlazione contraddittoriale.

Il particolare stato T mediano/simbolico, qui considerato, emerge certamente dalla libera disponibilità dell'individualità ad abbandonare l'attaccamento tonale all'esistenza – disponibilità di valorizzazione che, però, nel fare proprio il ritmo della situazione e strutturandosi in un equilibrio T di relazione col *mondo glocale* dell'occasione, si distribuisce o *risuona* in un campo collettivo di correlazione facendolo strumento ritmico di una danza comune di risonanza ontologica. La novità emergente di questa *creatio continua* non è dunque identificabile a una nuova determinazione della singola individualità: la concrezione oggettivabile di quest'ultima non sfugge in alcun modo alle varie possibilità di tonalizzazione (o al campo d'a-determinazione statistica nel quale cade, per esempio, l'auto-stato quantistico di una particella). La creatività o *novità di tonalizzazione* è collettiva, configurazionale, *comunitaria*, inerente all'organizzazione congiunta di un insieme di tonalizzazioni individuali appartenenti al campo di *cor-relazione* simbolica, delineantesi quindi come un dinamismo di *coerenza ritmica* collettiva (un respiro o una danza comune) manifestante un principio d'auto-organizzazione *accordale*, ovvero, per dirlo ancora diversamente, teso ad una auto-determinazione tonale *sociale*.

Sebbene è qui possibile ipotizzare una sorta di libera responsabilità individuale – giacché una singola valorizzazione permetterebbe già, tutta sola, l'instaurarsi della correlazione ritmica collettiva – d'altra parte non sapremmo identificare geneticamente tale individualità generatrice (identificazione che probabilmente non ha neanche senso cercare), giacché l'*unità d'esperienza collettiva* che qui si disegna è sincronica e indivisa; motivo per il quale potremmo dire che ogni individualità è personalmente responsabile della *creatio continua* senza però esserne mai individualmente l'unica autrice o iniziatrice (come neppure l'unica a trarne giovamento). L'unico Soggetto di tale “creazione” è il Ritmo dell'Essere, ove la novità emergente è il prodotto collettivamente concrescente di un'esperienza contraddittorialmente condivisa, un'*accordalità ritmica* aspirante un'*accordalità tonale*²²⁷.

Whitehead, oltre a parlare di “*togetherness*”, per esprimere l'*accordo* energetico-logico che incarna l'emersione creativa di una novità ritmica di concrezione, riferisce parimenti questa “*accordalità emergente*” alla rilevanza di un fattore di condivisione ingressante – ingressione similmente riferita a ciò che egli denomina un “nesso di relazione” (*nexus*) tra più entità (il nostro campo concrescente di correlazione ritmica)²²⁸. La differenza rispetto all'approccio whiteheadiano è

²²⁷ Anche Whitehead vede questa *creatio continua* come una “production of novel togetherness”: “The novel entity is at once the togetherness of the ‘many’ which it finds, and also it is one among the disjunctive ‘many’ which it leaves; it is a novel entity, disjunctively among the many entities which it synthesizes. The many become one, and are increased by one. (...) Thus the ‘production of novel togetherness’ is the ultimate notion embodied in the term of ‘conrescence’” (*ivi*, p. 21).

²²⁸ “A nexus is a set of actual entities in the unity of the relatedness constituted by their prehension of each other (...) There are thus real individual facts of the togetherness of actual entities. Any such particular fact of togetherness among actual entities is called a ‘nexus’ (...) ‘Relevance’ must express some real fact of togetherness amongs forms.

che noi riconosciamo la possibilità di una risonanza ontologica solo a un insieme specifico di *nexus* e concrecenza, quello instaurato da una sistematizzazione contraddittoriale, e nel caso presente generato dalla relazione simbolica tra un'entità individuale e il mondo. La novità accordale prodotta procede, comunque, anche per Whitehead, da un'*esperienza collettiva (experiential togetherness)*, un'esperienza spontanea d'euritmia collettiva – rispondente, in altre parole, ad una “regola sociale” d'armonizzazione ritmico-relazionale, che è la componente etica o prasseologica dell'esperienza ritmica dell'Essere²²⁹.

L'ascolto ritmico dell'ingressione si delinea così come *adesione* a una “coerenza rituale comunitaria” affiorante dal campo contraddittoriale di prensioni, una sincronia ritmica *aspirante* un'accordalità tonale emergente. Questo non significa, però, che l'accordalità tonale emerga immediatamente a concrecenza individuale conchiusa, giacché le individualità implicate possiedono delle durate specifiche di concrezione che possono tra loro differire o non coincidere analiticamente. L'esperienza ontologica dell'essere inaugura un divenire collettivo “rituale”, una nuova allargata unità d'esperienza concrecente: un'*occasione sociale d'esperienza a-logica* la cui transtemporalità oltrepassa i limiti temporali (del divenire minimo) della singola occasione individuale. Potremmo vedere in questa nuova transtemporalità emergente l'abbozzo virtuale di una individualità nascente, la presenza di un timbro o di un essente che anela ritmicamente alla propria esistenza. Tuttavia, solo con lo sviluppo di un divenire melodico di notazione potremo però dire raggiunta (come vedremo) la *stabilizzazione durevole* (in una concrezione energetico-logica stabile) di un nuovo tipo d'entità individuale d'auto-organizzazione²³⁰. Nonostante questo, l'esperienza ritmico-accordale è già un'armonizzazione ritmicamente e relazionalmente coesiva dell'esistenza che a quell'avvenienza individuale si volge per aspirazione ontologica. Tutto si gioca nello stato T nucleare della relazione simbolica tra individualità e mondo globale delle prensioni. Il momento limite di “morte all'esistenza” o fuoriuscita (*ex*) dallo stato esistenziale (*ex-stasis*)

The ontological principle can be expressed as: All real togetherness is togetherness in the formal constitution of an actuality. So if there be a relevance of what in the temporal world is unrealized, the relevance must express a fact of togetherness in the formal constitution of a non-temporal actuality. (...) A 'relation' between occasions is an eternal object illustrated in the complex of mutual prehensions by virtue of which those occasion constitute a nexus” (*ivi*, pp. 24, 20, 32 e 194).

²²⁹ “There is a togetherness of the component elements in individual experience. This 'togetherness' has that special peculiar meaning of 'togetherness in experience'. It is a togetherness of its own kind, explicable by reference to nothing else. For the purpose of this discussion it is indifferent whether we speak of a 'stream' of experience, or of an 'occasion' of experience. With the former alternative there is togetherness in the stream, and with the latter alternative there is togetherness in the occasion. In either case, there is the unique 'experiential togetherness.' The consideration of the experiential togetherness raises the final metaphysical question: whether there is any other meaning of 'togetherness.' The denial of any alternative meaning, that is to say, of any meaning not abstracted from the experiential meaning, is the 'subjectivist' doctrine. This reformed version of the subjectivist doctrine is the doctrine of the philosophy of organism. The contrary doctrine, that there is a 'togetherness' not derivative from experiential togetherness, leads to the disjunction of the components of subjective experience from the community of the external world. This disjunction creates the insurmountable difficulty for epistemology ” (*ivi*, pp.189-190),

²³⁰ L'accordalità ritmica è, in effetti, un divenire d'auto-organizzazione sociale la cui reiterazione dipende dalla stabilità del contesto energetico-logico in cui fa apparizione: la conservazione iterativa dell'unità ritmico-accordale non è auto-preservativa, ma vincolata alla costanza dinamica del contesto di prensione (l'apporto continuo di energia necessario alla preservazione dei processi dissipativi d'auto-organizzazione può darci un'immagine adeguata di questo principio).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

dell'individualità, coincide in effetti con un'apertura simbolica d'amplificazione sull'ordine ontonomico, con l'entrare (*en*) nel fondo-senza-fondo di uno stato d'essente timbrico (*en-stasis*) – discesa abbracciante esperienzialmente un'armonicità ontonomica più ricca e complessa permessa dalla correlazione contraddittoriale che emerge dal rapporto simbolico col mondo. Una nuova timbricità, ripetiamo, potremmo dire si affacci “virtualmente” nell'occasione d'esperienza. Certo, solo con l'esperienza melodica essa raggiungerà l'esistenziazione durevole della propria specifica attualità T, ma l'essente timbrico di tale individualità è già quantunque segretamente presente come appetizione nell'esperienza ritmico-accordale.

Ancora una volta la formalizzazione logica ci aiuta a dare peso a queste ultime parole. Recuperiamo dapprima alcune considerazioni precedentemente fatte. Se nello stato T mediano avevamo visto emergere implicitamente gli avvenienti (come se essi fossero già là in maniera sinteticamente qualitativa insieme alla qualità sintetica della conformazione ritmica di procedenza), è perché v'è un centro contraddittoriale della situazione simbolica che è la Sorgente transtemporale d'entrambe le inverse oscillazioni. Se così non fosse non potremmo spiegarci, per esempio, come l'oggettivazione deterministica di una individualità quantistica possa portarsi indifferentemente su l'uno o l'altro aspetto di tonalizzazione (vedi III.1.6). Dovremo, in altre parole, cercare di immaginare un divenire indivisibile d'oscillazione a-dualmente polare, a partire dalla bizzarra ed a-razionale coincidenza contraddittoriale di due divenire inversamente paradialettici. Orbene, quando mettiamo formalmente per iscritto questa situazione a-razionale, sembra imporsi la necessità di un passaggio “virtuale” attraverso uno stato T nucleare di III livello (figura che segue).

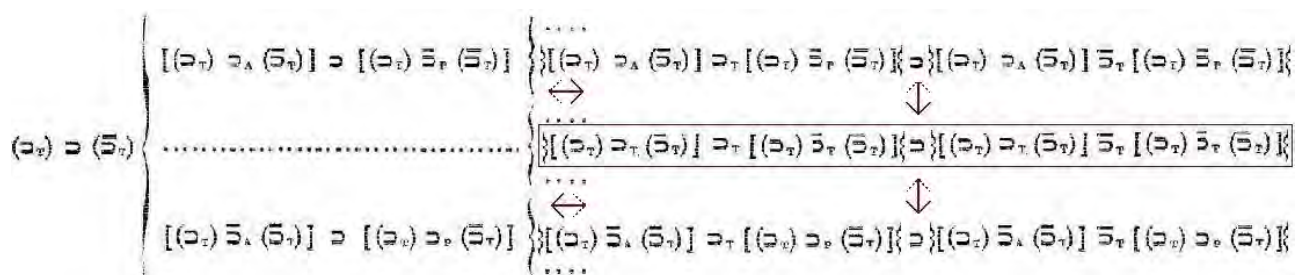
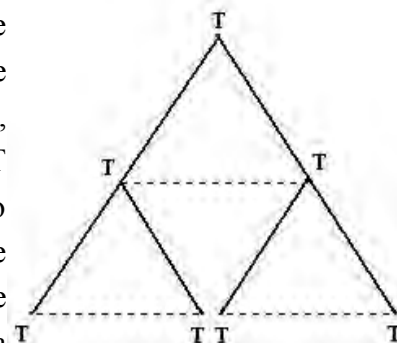


Fig. 9. Oscillazione ontologica contraddittoriale e stato T di penetrazione ontonomica

Lo stato T di I livello (il primo a sinistra della graffa grande) è la costituzione contraddittoriale dell'individualità a cui essa ritorna necessariamente per oscillazione. Ma per ritornarvi, e passare nel frattempo anche su due linee inverse di deviazione – senza che però ciò accada secondo temporaneità analitica alcuna – sembra così doversi “gonfiare” transtemporaneamente in uno stato a-logico sistemicamente più complesso, ossia “carico” di una complessità imposta delle pressioni che entrano in relazione nella concrescenza (stato T riquadrato in figura 9). La sistematizzazione contraddittoriale è sia la natura intima dell'individualità che il perno olistico dell'esistenza, crogiolo di risonanza timbrica e penetrazione ontonomica; cosicché lo stato T di III livello è un'apertura di

complessificazione all'*Olos* sopra-logico dal centro contraddittoriale stesso delle situazione di prensione; esso, per dirlo diversamente, non è altro che il fondamento timbrico “virtuale” della correlazione ritmica collettiva, una sorta di approfondimento armonico dell'esperienza timbrica dell'individualità di partenza. Questo stato T nucleare di III livello formalizza così, perfettamente, l'idea di una medesima esperienza timbrica dell'Essere differenziantesi però individualmente per profondità armonica, ovvero traduce in simboli logici la nozione già discussa di *pluri-unità timbrica*. L'alta complessità sistemica dello *stato T nucleare* qui sopra formalizzato, infatti, non solo traduce formalmente e simbolicamente l'idea di un rinforzo armonico dell'esperienza timbrica individuale, ma anche l'idea di un'apertura esperienziale alla profondità timbrica d'ordine ontologico, giacché ogni arricchimento timbrico equivale (come visto in precedenza) a una nuova e specificatamente individuale esperienza timbrica. Vediamo in esso disegnarsi, con più precisione, una stratificazione di stati T implicati gerarchicamente nello stato T di superficie, una sorta di campo di rinforzo armonico multidimensionale di sette stati contraddittoriali sovrapposti e gerarchicamente ordinati, il cui prodotto è certo una configurazione timbrico-sistemica più profonda e complessa rispetto a quella dell'individualità di partenza. Quest'approfondimento timbrico non sarebbe possibile senza le relazioni che l'individualità intesse col mondo. Il fatto che il divenire onto-logico individuale permetta, con l'esperienza ritmico-accordale, di portare alla luce dell'esistenza l'ordine ontologico nascosto, ci appare così una conferma di quel principio di reciproca dipendenza tra esistenza e smembramento ontologico già illustrato in uno dei primi capitoli di questa parte III (III.1.2): separazione dei Cieli e della terra da cui già ipotizzavamo discendesse l'attività creativa d'esistenza²³¹.



²³¹ Se uno stato T di II livello genera una *triunità* contraddittoriale, quello di III livello (cfr. traduzione grafica nel testo) sviluppa tale triunità in una *eptunità* contraddittoriale. Indubbiamente il numero 7 ha un forte valore simbolico in moltissime tradizioni, oltre che essere correlativo a molte proprietà fisiche (come i sette colori prismatici); non è nostra intenzione approfondire qui tale simbolismo e tali analogie; mi si permetta però farvi riferimento a partire da alcuni versetti coranici particolarmente significativi quando considerati in relazione alla nozione di separazione principale del cielo (simbolizzante la valutazione ontologica) e della terra (simbolizzante l'esistenza logico-energetica). Il Libro sacro dell'Islam parla di 7 cieli posti da Dio al di sopra degli esseri umani (XXIII,17; II, 29; XLI,12) sovrapposti l'un l'altro (LXVII,3; LXXI,15), intensificati/rinforzati (LXXVIII,12) e celebranti la Sua gloria (XVII,44); in un versetto (XXIII,86) essi sono nominati a fianco del Trono di Dio (che può simbolizzare il *topos* onto-logico dell'attività divina di esistenza e forgiamento melodico dell'esistenza). Questi 7 cieli potrebbero così essere correlativi all'idea di pluri-valutazione ontologica qui emergente virtualmente per relazione simbolica, e dare adito all'idea di una risonanza ritmica, ad essi connessa, responsabile del forgiamento ontologico dell'esistenza ed infine dell'individualità umana. Ricordiamo a proposito il versetto II, 29 (“proporzionò [fasawwā] [il Cielo] in sette cieli”) ove è utilizzato il medesimo termine che si pone in relazione alla creazione come pre-determinazione ontologica di valore (*taqdīr*) in LXXXVII (vv. 1-3); “Glorifica il Nome del tuo Signore, l'Altissimo, che creò (*khalaqa*) e proporzionò (*fasawwā*), che diede valore (*qaddara*) e guidò di conseguenza (*fa-hadā*)”. Altrettanto significativo è quel versetto enigmatico (XV,87) che parla del dono agli uomini dei cosiddetti “sette ripetuti/raddoppiati (*sab'an min al-mathānī*)”, sulla cui interpretazione non vige unanimità tra i commentatori (cfr. Meir Bar-Hasher in *Dictionnaire du Coran, op. cit.*, pp. 739-740 [alla voce “redoublés”]) e la cui radice è utilizzata in arabo per indicare anche la nozione di dualità polare (*thunā'iat al-qutb*) – ulteriore concordanza simbolica con l'idea di sette polarità contraddittoriali vicendevolmente implicate. Merita inoltre menzione il versetto XXXI, 27 nel quale l'inesauribilità della Parola (esistenziatrice) di Dio è figurata come un oceano

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Questa delucidazione ha una rilevanza capitale quando si consideri che in T si verifica anche un'apertura globale del campo di prensione. In effetti, la nuova timbricità euritmicamente ingressante (*Pt*) entrerà globalmente in relazione con il mondo dell'individualità e dell'evento, ovvero con quel sistema contraddittoriale collettivo ed allargato di relazioni glocali incarnato da molteplici individualità correlazionate (*At*). Ciò significa che già nel corso della prima fase di concrezione tonale è presente l'allargamento alle prensioni ritmiche glocali: come si ricorderà, la “prima” concrezione tonale era infatti (ri)svilupata ritmicamente nei molteplici rapporti di conformazione diretta che l'avevano determinata. Questo vuol dire che l'ingressione ontologica si pone in rapporto valutativo con l'intero campo di antecedenti glocali e in rapporto di valutazione con l'intero campo di avvenimenti glocali.

Dovremo così leggere l'ibridazione ontologica tra antecedenti glocali ed ingressione come un'esperienza modalmente sistemica di molteplici concordanze e discordanze “situante logicamente” una persuasione congiunta di valorizzazione euritmica. Bisorrà parimenti risottolineare che tale ingressione ontologica per ritmicità dev'essere pensata come un involuppo ritmico di parziali armoniche che ingloba e sorpassa la complessità euritmica derivabile dal timbro dell'individualità di partenza – involuppo ritmico rispondente piuttosto ad una complessità timbrica virtualmente generata dal campo di componenti individuali correlate. La persuasione sociale operata dall'ingressione genererebbe così, per ibridazione ontologica, un *attrattore* collettivamente condiviso (o un sistema sociale di attrattori) che rispecchia la fisionomia processuale della persuasione euritmica conducente a forma accordale di tonalizzazione²³². La formalizzazione dell'attrattore sarebbe dunque piuttosto l'effetto, non la causa finale dell'auto-organizzazione, in altre parole, l'attrattore sarebbe l'accordalità tonale, inventata dall'esperienza persuasiva d'accordalità euritmica, destinata poi a ripetersi in pari circostanze glocali di conformazione causale quale bacino ontologico d'attrazione ritmico-tonale²³³. Per *attrattore* intendiamo una “costrizione dinamica collettiva”, una “costrizione di comportamento sociale delle entità implicate”.

Dire “costrizione dinamica collettiva di comportamenti o concrezioni individuali” significa dire dinamica rituale o Rito. Un Rito è tale (con la maiuscola) quando non è semplice rituale o culto di conformazione, è Rito quando ogni individualità è persuasa a compiere il proprio *ruolo ritmico* per l'accordalità d'esistenziazione armonica timbricamente esperita. In tal senso parleremmo preferibilmente di un *sistema sociale* di persuasori-attrattori, giacché l'accordalità emergente tende ad una specializzazione funzionale di diversi ruoli “sociali” delle individualità interessate a seconda della loro specifica differenza ritmica o *ritmo individuale* (specificità timbrica individuale declinata in ritmicità ontologica).

inesauribile d'inchiostro in cui confluiscono altri 7 oceani, anch'esso sottolineante simbolicamente la connessione tra attività ontologica d'esistenziazione ritmico-tonale ed eptunità. Ulteriormente coerente con questa lettura è l'analoga associazione del numero 7 con i gradi delle *sephirot* ebraiche e con la *sapienza* come origine di un principio attivo d'esistenziazione (“La Sapienza si è costruita la casa, ha intagliato le sue sette colonne” – *Pr* 9:1).

²³² Il termine *attrattore* indica “in fisica, il luogo dei punti dello spazio delle fasi a cui tende nel tempo la traiettoria di un sistema complesso (v. sistema, n. 1 b), quali che siano le condizioni iniziali (si dice, quindi, che il sistema è «attratto» da questo insieme di punti)” (*Enciclopedia Treccani*).

²³³ Ritorneremo nel prossimo capitolo su questo punto.

LA LOGOMITICA MUSICALE E L'ESPERIENZA DELL'ESSERE

In questa esistenziatura ontologicamente creativa non v'è, in stretti termini, alcuna novità tonale individuale: l'auto-determinazione o concrezione d'ogni individualità correlata non esula dal campo statistico delle sue possibili tonalizzazioni. La novità è co-prodotta dall'insieme di scelte individuali realizzantesi secondo una fisionomia ritmica decisiva. La libera scelta di una singola individualità risulta così opportuna e decisiva solo quando vista in relazione ritmica con l'intorno globale, in rapporto a una collettività processuale di entità. È una scelta decisiva perché conformantesi ritualmente (ossia senza ragione deterministica) a un'azione corale in cui ogni voce canta il tono della propria sezione in rapporto di reciprocità euritmica e armonica con le altre voci. L'azione decisiva di un coro è una decisione collettivamente coerente produttrice d'una auto-organizzazione congiunta, produttrice l'emergenza di una forma d'organizzazione non predicibile dalle singole parti. Il soggetto della decisione è ogni voce e il coro stesso, è il Ritmo dell'emissione accordale a cui la correlazione individuale si conforma ontologicamente per il fatto di porsi sull'instabilità dello stato T. La scelta ritmica di tonalizzazione d'ogni individualità è qui una scelta a-logica, perché non risponde né a determinismo né a pura casualità o indeterminismo, quanto invece ad una *rilevanza esperienziale* (una qualità sintetico-organica degli avvenimenti ritmici in tensione con gli antecedenti) cui preciso risultato tonale è imprevedibile²³⁴. Sebbene potremmo dire che ogni individualità realizza qui il proprio “destino ritmico-sociale” relativamente allo specifico contesto globale ed epocale, la promozione o valorizzazione tonale della rilevanza a-logica è completamente collettiva: la correlazione globale si comporta qui “come” una individualità (sociale) ritmicamente esperiente; o meglio essa aspira collettivamente all'essente di una individualità a venire. Il Ritmo dell'Essere è, in tal senso, un ritmo emergente che si cristallizza in una relazione accordale per congiunta esperienza ritmica. L'esperienza ritmica dell'Essere coincide, così, con l'esperienza di una danza, una celebrazione collettiva all'Essere, un godimento modale sociale che consuma per un momento l'insieme di pressioni deterministiche per seguire un nuovo ritmo di tonalizzazione con gli altri, un aprirsi alla danza euritmica del cosmo.

L'esalazione tonale individuale che accompagna la disponibilità all'accordalità ritmica ha condotto, in tal modo, al centro tensoriale d'instabilità contraddittoriale della situazione globale di pressione, aprendo l'intera correlazione globale all'ontonomia, l'ordine sopra-logico dell'Essere. Nel punto di tensione contraddittoriale più intenso si verifica così un'esperienza di comunione ontologica – l'unione di ogni cosa nell'ordine dell'Essere senza riferimento alcuno alle relazioni logiche²³⁵ –, ma non è che un momento; quando la curva concrescente oscilla e tende alla tonalizzazione, l'esperienza ontologica scende in ibridazione col mondo globale dandosi in *euritmicità* ontologica (un'esperienza dell'Essere non più isolata dal contesto logico evenemenziale). Una *teleontonomia* individuale anima così euritmicamente la respirazione socio-rituale della

²³⁴ I *maqâsid* o finalità possono essere infatti estratti solo a posteriori. Alle aspirazioni logiche che essi sembrano rappresentare è preposta l'aspirazione a-logica esperita nella transtemporalità (il *qadar*). Gli avvenimenti di pressione, quando considerati analiticamente, assumono la veste di un obiettivo o di una finalità che guiderebbe teleologicamente la scelta d'auto-determinazione, ma questo è un abbaglio, un'immagine riduzionistica causata dalla riduzione del divenire transtemporalmente indivisibile a un divenire temporalmente sequenzializzato.

²³⁵ Isolamento tonale che forse potremmo vedere riflesso nell'indipendenza dell'attrattore dalle condizioni iniziali.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

situazione collettiva di conformazione reciproca: un essente timbrico, virtualmente abbozzato dalla correlazione ritmica sociale, che preme per venire all'esistenza chiamando euritmicamente il divenire logico ad ospitare il suo Essere – *accordalità ritmica ontologica*. L'intera situazione di prensione diviene così apertura al Ritmo epocale del Mondo: processo d'esistenziazione rituale dell'Essere producentesi per morfogenesi socio-accordale.

1.8. ACCORDALITÀ EURITMICA ED IPOTESI COSMOLOGICA

Abbozzeremo in questo paragrafo una *kosmologia ritmica* che mostri la capacità della logomitica musicale di integrarsi e rendersi permeabile al paradigma scientifico della complessità coi suoi concetti-cardine di *emergenza* ed *auto-organizzazione*²³⁶.

La linea teorica avanzata dal fisico Premio Nobel Robert Laughlin, e definibile come una teoria “forte” dell'emergenza, è una esemplificazione ideale per illustrare la convergenza tra questo paradigma e l'idea di emergenza tonale del cosmo per esperienza ritmico-accordale dell'Essere (o accordalità ritmica ontologica)²³⁷. Potremmo riassumere l'aspetto più radicale della sua proposta teorica nei termini seguenti: le stesse leggi di natura emergerebbero per auto-organizzazione collettiva, parallelamente alle entità e alle strutture che attraverso di esse si definiscono²³⁸. Questo significa che le leggi d'interazione universali si sarebbero definite nei primi istanti dell'universo quando dalla singolarità del big bang procedettero i primi campi quantici e le prime “particelle” fondamentali, o che le leggi atomiche si sarebbero delineate parallelamente alla nucleosintesi primordiale e stellare o, ancora, che le leggi di composizione chimica sarebbero emerse congiuntamente alla sintesi di molecole avvenute sui pianeti, ecc. fino a giungere al livello delle società umane – e questo sempre per dei processi di auto-organizzazione capaci di stabilire l'emersione di nuove proprietà nel livello immediatamente superiore a quello considerato. In che senso, però, questa rivoluzionaria visione della scienza e della realtà – che chiama in causa una creatività fondamentale dell'universo – si sposerebbe con il modello logomitico qui proposto? Ed inoltre – domanda ancor più cruciale – per quale motivo tale sposalizio permetterebbe una maggior

²³⁶ Il concetto di “emergenza” sembra fu introdotto dal filosofo inglese George Henry Lewes nel suo *Problems of Life and Mind* (1874-79): “The emergent is unlike its components insofar as these are incommensurable, and it cannot be reduced to their sum or their difference” (citato in Terrence W. Deacon, *Incomplete Nature. How Mind Emerged from Matter*, W. W. Norton & Company, New York, 2012, cap. 5 § *The evolution of emergence*). Nei primi anni '20 del secolo scorso il termine è usato da Charlie D. Broad per identificare comportamenti che emergono a un certo livello di complessità, ma che sono assenti ai livelli inferiori, un fenomeno riscontrabile ad ogni livello della natura: dai sistemi fisici, a quelli biologici, fino a quelli sociali. La locuzione *emergenza* è comunemente usata, infatti, per designare una transizione apparentemente discontinua tra un livello logico-energetico e uno d'ordine superiore in cui le interazioni del livello inferiore contribuiscono all'emersione di nuove proprietà globali irriducibili alle interazioni interne. Il termine ha una lunga storia, e il più delle volte è stato utilizzato per descrivere il modo in cui processi biologici o mentali dipendono da processi chimici e fisici senza però poter essere ridotti ad essi secondo una logica di “complessificazione quantitativa”. La nozione è da tempo utilizzata da tutti quegli approcci teorici che studiano i fenomeni d'auto-organizzazione (dai lavori pionieristici di Prigogine sui processi chimici dissipativi ai recenti sviluppi del concetto nelle scienze sociali) e da quelli che cercano una connessione tra questi fenomeni e l'apparizione della vita (i cui lavori pionieri furono quelli di F. Varela e H. Maturana). Potremmo citare numerosi scienziati relazionati a questo filone oggidi sempre più seguito e rilevante (di cui Philip W. Anderson, Ludwig von Bertalanffy e William R. Ashby sono precursori di alcuni concetti chiave). Per approfondire si faccia riferimento alla numerosa bibliografia sul tema (per esempio A. F. De Toni e L. Cornello, *Viaggio nella complessità*, Marsilio ed., Venezia, 2007).

²³⁷ Laughlin opina che molti dei fenomeni e proprietà naturali sono collettivamente emergenti. E' il caso, per esempio, della temperatura di un gas – non ha senso parlare della temperatura di una sua singola particella –, o della rigidità di una sbarra di ferro, anch'essa una proprietà necessariamente collettiva, non di un singolo atomo di ferro (cfr. Robert Laughlin, *Un universo diverso – Reinventare la fisica da cima a fondo*, Codice Edizioni, Torino, 2005).

²³⁸ “The laws of nature that we care about emerge through collective self-organization and really do not require knowledge of their components parts to comprehend and explicit” (R. Laughlin, *Reinventing Physics: the search for the Real Frontier in The Chronicle for Higher Education – Section: The Chronicle Review*, February 11, 2005, Volume 51, Issue 23, p. B6 [<http://www.physics.ohio-state.edu/~wilkins/writing/Resources/essays/laughlin.html>]).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

o più profonda comprensione dell'evoluzione cosmica (giacché di questo si tratta) oltre che della nostra esistenza?

Rispondere a queste domande richiede delineare, almeno a grandi tratti, un modello ritmico di emergenza cosmica²³⁹. Invitiamo, prima di tutto, a figurarsi la nascita dell'universo nei termini di una pulsazione cosmica iniziale, quella di una singolarità ontologica che pone in essere il tempo (e lo spazio) – oscillazione che permette l'ulteriore avvenire di accadimenti successivi²⁴⁰. Le successive emersioni ritmiche si definirebbero così in concordanza euritmica con questa prima pulsazione, analogamente a dei patterns ritmici strumentali aggiunti alla pulsazione di tempo principale. In questi primi istanti dell'universo non c'è evidentemente separazione alcuna tra globalità e località, motivo per cui le seguenti determinazioni ritmiche del cosmo assumono le vesti di *centri di coerenza ritmica universali* emergenti tonalmente in leggi di conformazione diretta con precise costanti (quali le interazioni fisiche fondamentali). Ma l'aggiunta di una variazione ritmica implica anche l'esistenziazione dello strumento che la esegue: ecco perché le leggi d'interazione emergono congiuntamente alle entità energetico-logiche che attraverso di esse si definiscono. In questo primo istante primordiale sembra possibile ipotizzare un fenomeno di accordalità ontologica della singolarità individuale primigenia, un'esperienza ritmica dell'Essere da cui discenderebbero delle particolari improvvisazioni ritmiche inspiegabili deterministicamente²⁴¹. Parliamo di

²³⁹ Ci scusiamo per le eventuali imprecisioni nei riferimenti alle teorie cosmologiche e astrofisiche che sicuramente appariranno agli occhi di un lettore specialista del tema. Riteniamo in ogni caso che l'idea base di una lettura ritmica non perda la sua potenziale efficacia interpretativa, rimandando alla volontà di terzi il compito di disegnare un modello più esatto.

²⁴⁰ Il fatto di considerare l'oscillazione ontologica di questa prima pulsazione (dalle dimensioni spazio-temporali di Planck) come un divenire indivisibile d'oscillazione tra due stati di deviazione contraddittoriale inversi – l'uno per attualizzazione intensiva, l'altro estensiva – non contemporanei ma neppure diversificabili analiticamente (vedi III.1.6) potrebbe offrire interessanti spunti di riflessione sulla genesi o esistenziazione dello spazio-tempo. L'idea che lo spazio-tempo non è un a-priori, ma un'esistenziazione ontologica procedente dalla singolarità primordiale del Big Bang, è perfettamente in linea con la concezione lupaschiana di tempo e spazio: "For Lupasco, time is only possible due to the existence of contradictory dualities whose energetic antagonism is both the source and necessary condition of partial, non-infinite actualizations and potentializations. (...) reversing Kant, time is not a condition of phenomena, but conditioned by phenomena, due to their logical dynamic structure. The first "object" to instantiate both a time and a space would be, of course, the singularity of the Big Bang, or its latest cyclic, non-absolute replacement (see Steinhardt and Turok 2002). Time and space result from the development of a process that actualizes it-self, the necessary consequence of the dynamic structure of an energetic world. This implies that objects and events do not exist or take place in time, but are the sources of, or "unroll", (déroutent) their own time. (...) Lupasco's insights are compatible with new cosmologies involving quantum gravity, e.g., that of Rovelli, in which no background space-time manifold is required for the description of entities at all levels of reality" (J. E. Brenner, *The Philosophical Logic of Stéphane Lupasco (1900-1988)* in *Logic and Logical Philosophy – Vol. 19*, 2010, pp. 266-268; in rete a: <http://wydawnictwoumk.pl/czasopisma/index.php/LLP/article/view/LLP.2010.009>; consultato il 28/11/2013)

²⁴¹ Sarebbe interessante approfondire questa possibilità soprattutto per le originali circostanze in cui essa si presenta, ma non è ora il momento adeguato per farlo. Ciò che è interessante è che le cosiddette costanti di natura hanno un valore preciso inspiegabile teoricamente: "Le solide equazioni del Modello Standard della fisica delle particelle richiedono, insieme a quelle della relatività generale, complessivamente circa ventitré costanti da regolare "a mano" per ottenere l'universo a noi conosciuto. (...) nessuno dispone di una teoria per spiegare la ragione dei valori di queste costanti e non di altri. (...) Se le costanti di natura fossero molto differenti, deriverebbe un universo che non formerebbe atomi, stelle e galassie, sostanze chimiche complesse, e nemmeno la vita. (...) In *La vita del cosmo* il fisico Lee Smolin ha stimato che le costanti, per essere interne all'intervallo che crea un universo accogliente per la vita, dovrebbero essere regolate all'interno di un valore dato da $1/10^{27}$. In breve, le costanti di natura devono essere regolate in modo straordinariamente fine affinché esseri viventi intelligenti siano capaci di domandarsi perché le costanti di natura hanno proprio i valori che li fanno esistere. Come sia potuto accadere rimane un problema profondo" (Stuart Kauffman,

“improvvisazioni ritmiche (creative)” perché effettivamente non vi sono ragioni deterministiche alla base di alcune scelte e oscillazioni ritmiche primordiali: è una “scelta a-logica” quella che portò la singolarità individuale primordiale a determinarsi secondo quelle precise fluttuazioni quantistiche responsabili della struttura attuale del cosmo²⁴². Ma le anomalie creative dell'universo, nascoste da delle spiegazioni statistiche, non finiscono qui.

Alle fluttuazioni a-logiche primordiali segue una fase in cui si definirebbe un particolare ritmo di concrezione fatto di patterns ritmici sovrapposti, determinati dai centri di coerenza ritmica, tra loro ritmicamente concordanti e compenetrati, e le cui relative entità ritmico-tonali produrrebbero per auto-organizzazione collettiva nuove strutture con proprietà emergenti, conducendo il cosmo verso una diramazione ritmica in glocalità relativamente indipendenti date da quelle prime fluttuazioni (galassie, ammassi di galassie, ecc.). Le leggi che accompagnano queste emergenze non sarebbero tanto degli universali matematici a priori, quanto invece esse stesse frutto dell'auto-organizzazione collettiva²⁴³. Bisogna qui aggiungere una riflessione sull'apparente determinismo che regola questa emergenza. Il fatto che in epoche e glocalità differenti dell'universo si producano fenomeni di complessificazione auto-organizzativa che rispondono alle medesime leggi e determinano medesimi prodotti (come la nucleosintesi stellare) non andrebbe interpretato tanto come la presenza ubiqua di leggi matematiche preve, quanto invece come conseguenza di un “riempimento ritmico” di quel livello d'esistenziazione operato dal processo ontologico di emergenza cosmica. Per dirlo in altre parole: il fenomeno d'auto-organizzazione seguirebbe meccanicamente il *bacino d'attrazione* di un attrattore ritmico emerso ontologicamente in un particolare momento della storia ritmica del cosmo. Questa lettura permetterebbe di riservare l'operato di un principio di creatività ad un'emersione auto-organizzativa primigenia e dunque ammettere la possibilità di un'esperienza ritmicamente persuasiva dell'Essere²⁴⁴.

La storia di quest'ultima fase del cosmo è conosciuta (formazione delle stelle, delle galassie, nucleosintesi degli elementi) e più o meno matematicamente giustificata a posteriori. Sebbene, come visto, possa quantunque essere interpretata teoricamente come un'emergenza auto-

Reinventare il sacro, Codice edizioni, Torino, 2010, p. 31).

²⁴² Potremmo riferire, a tali scelte a-logiche, ipotesi teoriche del modello standard quali le oscillazioni dell'inflatone con conseguente rottura di simmetria CP, bariogenesi e sproporzione materia-antimateria, le fluttuazioni termiche primordiali amplificatesi in disomogeneità cosmiche durante la fase dell'inflazione. Si tratterebbe di una generazione spontanea di “difetti” che, come teorizzò il fisico Tom W. B. Kibble nel 1976, verrebbero causati da delle transizioni di fase nei primi istanti dell'universo, sviluppando il condensato quantistico in conformazioni ad arcipelago (fatto di “isole” o *solitoni*). Il fatto che tali fluttuazioni quantistiche, all'origine della particolare disomogeneità della materia primordiale, possano essere spiegate statisticamente (ovvero cadrebbero all'interno di un intervallo statistico di possibilità) non spiega perché si siano verificate esattamente secondo quei determinati valori compresi nel campo statistico!

²⁴³ “Physical law cannot generally be anticipated by pure thought, but must be discovered experimentally, because control of nature is achieved only when nature allows this through a principle of organization” (R. Laughlin, *Reinventing Physics...*, *op. cit.*).

²⁴⁴ La nucleosintesi potrebbe in tal senso essere considerata un processo di auto-organizzazione di individualità quantistiche ed entità non-individuali (particelle subatomiche) per esperienza ritmico-accordale dell'Essere produttrice delle leggi collettive di composizione atomica. Non mancano oggi linee di investigazione che indagano il possibile operato di processi d'auto-organizzazione nel fenomeno di nucleosintesi (es. S. V. Adamenko, F. Selleri, A. Van de Merve [Eds.], *Controlled Nucleosynthesis – Breakthroughs in Experiment and Theory*, Springer, 2007)

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

organizzativa di nuove strutture e proprietà, l'era in questione non presenta in effetti particolari sorprese (quali precise concrezioni deterministicamente ingiustificabili) quando affrontata dalla complessità ritmica della realtà presente; questo però solo fino a giungere al livello d'emergenza molecolare delle glocalità ritmiche planetarie.

L'eterogeneità molecolare oggidi riscontrata nella biosfera corrisponde in effetti solo a una piccola parte della varietà chimicamente possibile²⁴⁵. Questo significa che il ritmo incarnato dall'universo è un ritmo unico e specifico da cui, non per semplice caso, è sorta la vita. Per comprendere meglio, però, questa emergenza biologica e l'importanza che vi rivestono i processi di auto-organizzazione, bisogna tenere in conto un punto che si dimostrerà cruciale per tracciare ponti con la logomantica. Se alla ricca eterogenesi molecolare della biosfera sembra infatti corretto riconoscere una sistematizzazione a rete secondo un regime di proliferazione *sopracritico*²⁴⁶, è piuttosto al margine tra sopracriticità e sottocriticità a cui invece sembrano tendere le sottoglocalità ecosistemiche da cui procede la vita²⁴⁷. I sistemi complessi a rete presentano in effetti tre tipi di regime di comportamento: ordinato, caotico e critico. La criticità è quel punto del sistema, anche detta *transizione di fase* (che abbiamo già incontrato con le fluttuazioni quantistiche primordiali), ove si verifica un cambiamento abrupto nel comportamento d'insieme (nelle proprietà qualitative del sistema) ed emergono spontanei processi di auto-organizzazione²⁴⁸. Questa *criticità* del sistema è al confine (margine) tra ordine e caos (*edge of chaos*), un istmo tra stabilità ed instabilità, tra statica omogeneità e massima eterogeneità dinamica. Potremmo vedervi una *biforcazione* sistemico-dinamica produttrice d'auto-organizzazione collettiva analoga a quella dei processi dissipativi lontani dall'equilibrio (Prigogine) o *morfodinamici* (Deacon). In ogni caso la logica sottesa di tali dinamiche sistemiche è chiaramente quella di uno *stato T*, ove l'auto-organizzazione è la *terzietà* emergente dalla tensione d'equilibrio tra due processi energetico-logici contraddittori²⁴⁹.

²⁴⁵ “A un livello superiore a quello degli atomi, l'universo è su una via, o su una traiettoria, destinata a non ripetersi mai. (...) Adottando la terminologia dei fisici, l'evoluzione delle molecole e delle specie nella biosfera è enormemente non ripetibile, o *non ergodica*. (...) Per qualsiasi livello di complessità superiore agli atomi – dalle molecole complesse in su – l'universo non può creare tutte le cose possibili, anche se ripettesse molte volte la sua esistenza” (S. Kauffman, *Reinventare il sacro...*, op. cit., p. 125 e 128; si veda ivi anche la giustificazione matematica di tali affermazioni).

²⁴⁶ “...supracriticality is, I believe, the ultimate wellspring of molecular diversity in the biosphere” (S. Kauffman, *At Home in the Universe. The Search for Laws of Self-Organization and Complexity*, Oxford University Press, 1995, p. 122). Kauffman ha studiato il comportamento dei sistemi a rete attraverso grafici di reazione con modelli a reti booleane e stocastiche (cfr. *ibidem*).

²⁴⁷ “While each ecosystem is itself on the boundary between sub- and supracriticality, by trading their stuff they collectively produce a supracritical biosphere, one that inexorably becomes more complex” (*ivi*, p. 129).

²⁴⁸ Un esempio comune di transizione di fase è quello che si verifica nei passaggi di stato dell'acqua tra solido e aeriforme. Per una semplice e rigorosa sintesi delle nozioni qui esposte si veda D. Rickles, P. Hawe, A. Shiell, *A simple guide to chaos and complexity*, Journal of Epidemiol Comm. Health, Nov 2007; 61(11): 933–937 [<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2465602/>]; cfr. anche B. McKelvey, *Self-Organization, Complexity Catastrophe, and Microstate Models at the Edge of Chaos in Variations in Organization Science: In Honor of Donald T. Campbell*, J. A. C. Baum and Bill McKelvey (eds.), Thousand Oaks: SAGE, 1999, pp. 279–307 [http://www.google.es/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web_&cd=1&ved=0CDIQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.billmckelvey.org%2Fdocuments%2FSelf-Organization.pdf&ei=pYvcUdSOGcX17AaJoIGQCw&usg=AFQjCNF4nfQa1Htln-STIS33Q-f96sUUIw&sig2=1pMTfEa6cr9caKm6yx8V_MQ&bvm=bv.48705608,d.ZGU]; entrambi consultati il 18/10/2013. Sull'auto-organizzazione di reti critiche si vedano i lavori di Kauffman.

²⁴⁹ I processi dissipativi o morfodinamici sono in effetti anch'essi definibili come una tensione antagonista

Quest'ultima constatazione è di importanza fondamentale, in quanto evidenzia la necessità, per il cosmo, di recuperare *sistemicamente* la contraddittorialità, al fine di innovare ulteriormente la propria costituzione energetico-logica. Il recupero dello stato T è sistemico, in quanto riferito a collettività pluri-ritmiche di entità non più considerabili delle individualità (benché si società [di società] d'individualità) – ragione che permetterebbe a tali sistemi di acquisire momentanee proprietà individuali. A ben vedere, non si tratta solo di un recupero strumentale, ma di una vera e propria teleologia contraddittoriale, una *teleontonomia individuale*: l'aspirazione a-logica dell'universo ad esistenziale entità capaci di un'auto-determinazione ontonomicamente responsabile o timbricamente informata, un'auto-determinazione a-razionale nel quale l'Essere si possa riconoscere esperienzialmente. In effetti, le più innovative teorie relative all'emergenza biologica optano, come tra poco vedremo, per dei modelli teorici riconducibili alla criticità contraddittoriale.

Prima di affrontare questo argomento sono però d'obbligo alcune precisazioni epistemologiche rispetto alla modalità di integrare i fenomeni d'auto-organizzazione al quadro teorico di emergenza ontologica proposto in questo capitolo. Abbiamo visto che per “emergenza” si deve intendere l'emersione di proprietà assenti od inspiegabili dalle singole componenti di partenza – classica definizione della nozione che adottiamo secondo un'ottica “forte”, quella secondo cui le stesse leggi di natura sono da considerarsi collettivamente emergenti (Laughlin) e quindi con esse qualsiasi astrazione matematica che vi si riferisca. Se questo è vero, anche gli stessi modelli matematici o computazionali coi quali vengono studiati i processi non-lineari d'auto-organizzazione sarebbero emergenti quanto i fenomeni stessi – ragione per la quale essi possono essere solo descrittivi e non “generativi” di tali fenomeni (senza contare il fatto che tale descrittività risulta la maggior parte delle volte alquanto limitata da imprevedibilità²⁵⁰). Lo stesso ragionamento vale quando si fa appello (come fa Deacon) a delle presunte micro-particolarità intrinseche o costrizioni geometriche che risulterebbero amplificate, nel processo d'auto-organizzazione morfodinamica, in regolarità macro-configurazionali: sebbene il concetto di “costrizione” (*constraint*) è sicuramente interessante²⁵¹, fare appello a proprietà geometriche non può che essere fuorviante. Le eventuali leggi geometriche, che farebbero riferimento a tali proprietà interne, sarebbero invero altrettanto emergenti quanto le macro-regolarità configurazionali risultanti dall'auto-organizzazione di tali subcomponenti! In

d'equilibrio tra una termodinamica entropica (omeodinamica) e una termodinamica negentropica (lavoro): “Morphodynamic organization emerges due to the interaction of juxtaposed work opposing a homeodynamic process (e.g., processes involving both constant external perturbation and constant internal equilibration) (...) emerges due to the interaction of opposed thermodynamic processes (e.g., perturbation and equilibration)” (T. W. Deacon, *Incomplete nature...*, *op. cit.*, cap. 8 § Rayleigh-Bénard convection, cap. 10 § The emergence of teleodynamics).

²⁵⁰ “No matter how fine-grained we make our model state space, it will still be the case that there are many different states of the target system (ontic states) that are mappable into the same state of the model state space (epistemic states). This means that there will always be many more target system states than there are model states” (Robert C. Bishop, *Metaphysical and epistemological issues in complex systems* in *Philosophy of Complex Systems. Handbook of the Philosophy of Science*, Cliff Hooker ed., 2011, p. 117).

²⁵¹ Noi stessi vi abbiamo fatto implicitamente riferimento per suggerire l'idea logomitica di rito (vedi capitolo precedente). La nozione di “*constraint*” fu introdotta da W. Ross Ashby (*An Introduction to Cybernetics*, Chapman & Hall LTD, London, 1957) per definire “negativamente” l'idea di ordine ed organizzazione: essa determina una classe di similarità per riduzione di variazione o di gradi di libertà, ovvero per esclusione di probabilità causali, senza fare così riferimento a delle presunte regolarità finali (cfr. T. W. Deacon, *Incomplete nature*, *op. cit.*, pp. 267-297).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

effetti, l'impianto interpretativo difeso da Deacon risponde alla sviante tentazione di ricorrere al concetto aristotelico di *causa formale*, quando, invece, non solo ci troviamo chiaramente in un ambito la cui logica è *non-aristotelica*, ma la stessa indivisibilità analitica di tali processi (invocata di principio dagli stessi *feedback* ricorsivi che li caratterizzano)²⁵² ci mette in guardia rispetto alla legittimità di estrarre delle cause finali/formali che invero sarebbero astrattamente ricavabili solo a posteriori (vedi nozione di *maqsîd* in precedente capitolo). Orbene, solo la considerazione di una influenza qualitativamente modale o a-logicamente esperienziale delle interazioni dirette tra le sub-componenti sembra poter sfuggire a questa piega epistemologica – approccio che permette inoltre la possibile ammissione di una componente ontologica eventualmente capace di persuadere euritmicamente all'armonizzazione auto-organizzativa. Quest'ultima ipotesi ontologica sembrerebbe a prima vista superflua, data la predicibilità e la meccanicità relazionabili ai processi di auto-organizzazione presenti in natura (dalla fillofisi vegetale, i cristalli di neve e i mulinelli, passando per l'autocatalisi, le micelle, le reazioni oscillanti, le celle di Bénard, l'auto-avvolgimento spontaneo delle proteine, la formazione di membrane cellulari, fino alle transizioni di fase, le rotture spontanee di simmetria e i fenomeni artificiali di superconduttività): perché mai invocare l'intervento di un'esperienza a-logica di persuasione creativa se tali fenomeni si verificano in maniera meccanica? La risposta, a cui accennavamo già in precedenza, potrebbe essere che i fenomeni d'auto-organizzazione esistenti rispondono a degli attrattori già ontologicamente emersi, nella storia del cosmo, per quanto riguarda quei livelli e quelle glocalità ritmico-tonali specifiche. Questo non toglie che abbia dovuto pur esistere un “primo” processo (o una correlazione transtemporale di più processi) responsabile d'aver scavato ontologicamente quel bacino d'attrazione nel quale ricadranno successivamente tutti i suoi simili a parità di glocalità ritmico-tonale (approccio teorico che, seppur diversamente articolato, può risultare perfettamente in linea con l'idea di emergenza ontologica di Laughlin). Se questa ipotesi fosse corretta allora l'universo manifesterebbe, in particolari momenti e contesti, una creatività ontologica per la quale sembra legittimo chiamare in causa un'esperienza a-logicamente persuasiva dell'Essere²⁵³. La domanda ora è: dove dobbiamo cercare al giorno d'oggi il margine aperto di questa emergenza ontologica²⁵⁴?

Il modello di emergenza ritmica presentato in queste pagine è chiaramente quello di un ritmo progressivamente complesso procedente da una prima pulsazione primordiale. Tale

²⁵² Un'altra importante proprietà dei sistemi complessi è il comportamento a *feedback*, per la quale l'*output* di alcuni processi dentro il sistema diventa un nuovo *input* per lo stesso sistema. E' chiaro che vivisezionando il processo si perde necessariamente il carattere d'intero auto-ricorsivo che esprimono le dinamiche di *feedback*.

²⁵³ Questo non elimina la possibilità che i fenomeni d'auto-organizzazione possano quantunque essere accompagnati da un'esperienza a-logica non razionalisticamente rilevabile (sebbene non più creativamente determinante). Ammettere questa possibilità significherebbe riconoscere le tracce del Sacro in ogni cosa, trovare un valore intrinseco al mondo che ci circonda. Non è un pensiero tanto assurdo: così come un essere umano procede da un'ontogenesi ed una morfogenesi che conosciamo nel dettaglio (senza che accada nulla di misteriosamente creativo ed inaspettato) e riconosciamo al contempo la sacralità della sua vita, perché lo stesso discorso non potrebbe valere per qualsiasi altra entità? Perché mai la descrivibilità razionale dovrebbe eliminare la capacità di meravigliarci di fronte al cosmo?

²⁵⁴ La domanda è retorica. Ci piacerebbe citare qui un versetto coranico che, a ben ascoltare, ha a che fare con questa questione: “Abbiam proposto la Responsabilità (*al-amâna*) ai Cieli e alla Terra e ai Monti, ed essi rifiutaron di portarla, e n'ebbero paura. L'uomo allora se ne prese carico, e fu ingiusto ed ignorante” (XXXIII, 72).

complessificazione ritmica del cosmo sarebbe a più riprese creativamente animata da variazioni ritmiche non predicibili dal livello di complessità di provenienza, emergenze ritmico-accordali, procedenti da *persuasori euritmici*, produttrici di nuove forme, leggi e funzioni. Il modello di risonanza ontologica presentato nel precedente capitolo ci aiuta a comprendere logomiticamente come può essere avvenuta tale emergenza: solo una sempre più grande apertura ed approfondimento timbrico, permessi dallo stato T nucleare dell'esperienza ritmica, darebbero modo di processare ed armonizzare euritmicamente (auto-organizzare) delle relazioni ritmiche di conformazione via via più complesse. In questo quadro la *contraddittorialità* rappresenta chiaramente una sorta di *sistematizzazione-sorgente* del cosmo e della sua stessa evoluzione (come Lupasco stesso aveva a suo modo affermato).

Orbene, anche il biologico e la vita potrebbero essere sorti secondo questa teleontonomia, ossia per persuasione dinamica da e verso uno stato T di criticità. Come mostra Kauffman, diverse linee di ricerca teorica e sperimentale indicano che le cellule, o le loro reti genetiche regolative, sarebbero in effetti dinamicamente critiche²⁵⁵. Anche l'ipotesi “teleodinamica” dell'*autogene* proposta da Deacon rispecchia implicitamente questa idea di contraddittorialità sistemica²⁵⁶.

Ci siamo dilungati in nota a descrivere l'ipotesi *autogena* perché essa non solo sembra esemplificare il prodotto minimo di un'esperienza ritmico-accordale dell'Essere per emergenza quasi-biologica (vedremo tra poco la ragione di questo “quasi”), ma perché al contempo permette di illustrare la convenienza interpretativa del modello di risonanza ritmico-accordale esposto pagine addietro. In che modo, infatti, un processo d'auto-assemblaggio (tipo es. micella polimerica) e le precise condizioni in cui esso si presenta, avrebbe potuto determinarsi esattamente in modo tale da rendere possibili quelle altre condizioni necessarie per l'apparizione, all'interno della sua struttura chiusa, di un insieme auto-catalitico? In quale maniera due attrattori avrebbero potuto svolgersi in

²⁵⁵ *Reinventare il sacro...*, *op. cit.*, pp. 120-124.

²⁵⁶ Si tratterebbe di una particolare dinamica d'auto-organizzazione (*teleodinamica*) costituita dalla tensione d'opposizione complementaria tra due auto-organizzazioni morfodinamiche (auto-catalisi ed auto-assemblaggio di membrana). L'autore giunge alla definizione di “teleodinamica” prolungando esattamente la logica contraddittoriale delle morfodinamiche: “the transition to teleodynamic organization is likely the result of a higher-order balance between persistent morphodynamic tendencies arranged in some kind of opposing but complementary relationship with respect to one another – one that also keeps both from ever reaching their ultimate thermodynamic end state” (*Incomplete Nature*, *op. cit.* p. 350). Nei termini seguenti applica l'idea teleodinamica all'ipotesi *autogena*: “The conditions produced by each of these processes [autocatalysis and self-assembly] and their limitations together comprise a complementary and reciprocally supportive effect. Self-assembly provides the conditions that are most critical for sustaining autocatalysis: the proximity of reciprocally interdependent catalysts. The major consequence of self-assembling containment is local blockage of molecular diffusion. Spatial proximity of all constituents of an autocatalytic set is an essential necessary precondition for sustained autocatalysis, but in solution, spontaneous diffusion will undermine this requirement. Containment can, however, maintain proximity irrespective of whether catalysis is or is not taking place, and even in the absence of substrates. And reciprocally, autocatalysis complements self-assembly. The major consequence of autocatalysis is the continual production of identical molecules in the same region, whereas self-assembly is most robust if the concentration of component molecules is maintained despite depletion due to this process. So self-assembly is most reliable in conditions where there is continual replenishment of component structural molecules up to the point of structural closure, at which point additional components are irrelevant. Thus rapid production of identical molecules at an accelerating pace by autocatalysis is specifically consistent with the conditions promoting self-assembly” (*Ivi*, pp. 382-383)

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

mutua associazione se non concretandosi contemporaneamente per una comune persuasione socio-accordale?

Il modello di risonanza ritmico-accordale si inserisce perfettamente in questa transizione: le criticità contraddittoriali dei due (o più) processi morfodinamici implicati fungerebbero qui da individualità (sistemiche) potenzialmente correlabili ritmicamente; l'auto-organizzazione socio-accordale, che discenderebbe da una persuasione euritmica condivisa, produrrebbe così, per ogni morfodinamica implicata, un ruolo o una funzionalità differenziata in rapporto euritmico con le altre, ovvero una interrelazione di compiti o funzioni “socialmente” co-costruttivi di una entità collettiva emergente.

Se seguiamo il modello proposto, dovremmo prospettare una glocalità specifica dotata di una certa eterogeneità, una determinata pluritonia tonale ecosistemica; bisorrebbe a questo punto ricercare la presenza di un evento energetico-logico glocalmente condiviso (necessario per la polarizzazione di un campo di correlazione simbolica tra due o più morfodinamiche), oltre che constatare una transizione di fase collettiva apertasi a-deterministicamente e richiudentesi tonalmente su valori cruciali (cfr. a proposito anche la nozione di *frozen accident* di Murray Gell-Mann). Non è certo nelle nostre possibilità specialistiche indagare teoreticamente questa possibilità (benché la presenza dell'acqua sembrerebbe fondamentale nell'economia deterministica e a-deterministica di tale emergenza)²⁵⁷; ciò su cui vogliamo attirare l'attenzione è che l'approccio logomitico può porsi in dialogo reciprocamente euristico con le teorie scientifiche più avanzate.

Una questione, in effetti, rispetto alla quale la logomitica potrebbe offrire ulteriori spunti di riflessione, è quella relativa all'insufficienza dell'ipotesi autogena per costituire un'entità vivente così come noi oggi la concepiamo. Sebbene, infatti, un ipotetico autogene potrebbe manifestare alcune proprietà emergenti, fondamentali per la vita, quali l'*auto-contenimento*, l'*auto-riparazione* e l'*auto-replicazione*²⁵⁸, d'altra parte esso non solo non sarebbe capace di accumulare ed utilizzare

²⁵⁷ Sia per un eventuale auto-assemblaggio lipidico (come per altre reazioni chimiche fondanti strutture biologiche essenziali), sia per le proprietà d'incertezza quantistica che le darebbe macroscopicamente il ponte idrogeno – proprietà recentemente comprovate sperimentalmente dal gruppo di ricerca di Philip Salmon (2011) dell'università di Bath in Inghilterra (<http://prl.aps.org/abstract/PRL/v107/i14/e145501>), ma già precedentemente studiata, per esempio, da Roberto Car e Joseph Morrone della Princeton University in New Jersey. Si veda a proposito anche lo studio di George F. Reiter e collaboratori (<http://arxiv.org/abs/1101.4994>). La presenza dell'acqua sarebbe fondamentale inoltre per stabilire un processo immagazzinante energia (tipo fotosintesi) – caratteristica assente nell'ipotesi autogenica ma chiaramente fondamentale per la vita. La linea teorica qui proposta prevederebbe una prima fase d'emergenza auto-organizzativa integrante differenti modelli d'abiogenesi quali la teoria delle bolle, quella dell'auto-catalisi e il mondo a lipidi, prolungandosi poi verso una seconda fase – transizione in cui non si esclude la possibilità di un evento scatenante esogeno che avrebbe potuto introdurre o far sorgere amminoacidi (che sia un meteorite-portatore o un fulmine in un brodo prebiotico).

²⁵⁸ “This complementarity of morphodynamic processes... produces a special kind of emergent stability, unavailable to either process in isolation. Although continuous catalysis is prevented in the enclosed state, it remains *potentiated* by the proximity of all the essential molecules of the autocatalytic set. In the event that such a container were to be broken up or breached by agitation or chemical disruption in the vicinity of new substrate molecules, autocatalysis would recommence and new container-forming molecules would be synthesized. This could lead to either re-formation of the original or formation of two or more new containers of catalysts in its place. In other words, *the reciprocal complementarity of these two self-organizing processes creates the potential for self-repair, self-reconstitution, and self-replication in a minimal form.* (...) The term *autogen* is easily modified to apply to a broader class of related forms by describing any form of self-encapsulating, self-repairing, self-replicating system that is constituted by reciprocal

attivamente energia (per auto-mantenersi, ad esempio, durevolmente lontano dall'equilibrio termodinamico), ma non possederebbe certo alcuna capacità autonoma d'agente ovvero d'*auto-determinazione* individuale²⁵⁹; senza dimenticare che ad esso manca una delle caratteristiche fondamentali ed ubiqua della vita come noi oggi la conosciamo: un sistema di regolazione genetica. Un autogene è certo una restrizione di compiti causali, un insieme di vincoli che genera sottosistemi socialmente interrelazionati, un'associazione di strutture capaci di disegnare una raggruppazione organizzata di funzioni; ma non possiamo dire che centralizzi questa comunità di entità e processi sotto un'unica direzione, una *unità d'azione* organica. Esso non possiede capacità individualmente sintetica d'auto-determinazione, la capacità di aver presa e determinazione su se stesso come un tutt'uno organico separato dall'ambiente: un ipotetico autogene non può certo essere paragonato ad un batterio che nuota lungo un gradiente di glucosio per ottenere glucosio (proto-espressione di una capacità d'auto-determinazione o, secondo Kauffman, di *agency*).

E se si dovesse dare nuovamente spazio all'intervento di un evento a-deterministico non meccanicisticamente prevedibile (così come d'altronde suggerisce l'improbabilità statistica dell'apparizione biologica)? Questo in alcun modo significherebbe arrendersi all'antica spiegazione creazionistica, quanto invece allargare le nostre prospettive sulla natura, tenendo in conto, nel nostro approccio scientifico, anche ciò che non è dativamente controllabile (ma che d'altronde rappresenta il carattere più specifico della vita come sperimentata direttamente da ciascuno): un fattore decisivo d'*esperienzialità* che potrebbe ragionevolmente contraddistinguere ed accomunare ogni esistente contraddittoriale.

L'abbozzo di ipotesi che ci suggerisce lo schema logomitico è che l'individualità biologica o cellulare, da cui discenderà infine l'essere umano, potrebbe essere sorta da un sistema autogenico, cui criticità (T) contestualizzata in un ambiente acquoso (e dunque teoricamente capace di presentare a livello macroscopico proprietà quantistiche) si sia aperta ad un'originaria esperienza di respirazione ontologica melodicamente assunta e geneticamente annotata²⁶⁰. L'esperienza melodica dell'Essere presenta in effetti (come più in là vedremo) dei caratteri logomitici che controbilanciano le debolezze dell'ipotesi autogenica: (ovvero) l'auto-costituzione individuale in separazione tonale con l'ambiente, l'apparizione a-logica nell'individualità di un codice prasseologico di regolazione inter-individuale capace di costituire, consolidare ed aprire all'evoluzione una società organica di individualità differenti oltre che assicurante l'auto-riproduzione processuale di tale società unitaria (cosa che può suggerire un'analogia col codice genetico e l'ontogenesi, e congiuntamente, con l'emergenza eucariota per simbiosi), ed infine un respiro-spirito di vita capace non solo di sostenere

morphodynamic processes as *autogenic*" (T. W. Deacon, *Incomplete nature, op. cit.*, pp. 383-387 [corsivo nel testo]).

²⁵⁹ "Autogens... are not alive in most senses. They lack the majority of attributes associated with living organisms today. Most significantly, they are effectively passive – though not inert – structures, because they do not actively accumulate and mobilize energy within themselves that can be used for self-repair and re-production. (...) ...autogens are not quite "autonomous agents", in Stuart Kauffman's sense. For Kauffman, the most basic characteristic of living systems is their ability to "act on their own behalf" (*Ivi*, p. 396; cfr. p. 397 e 405). Il concetto di *agency* in Kauffman potrebbe in effetti essere relazionato, come qui proponiamo, al nostro di *auto-determinazione*.

²⁶⁰ L'immagine abbozzata è anche tradizionalmente consistente (cfr. *Gn* 1: 2 e 2: 7; *Corano* XI, 7 e XXI, 30; *Śatapatha-brāhmana* IX,1,6,1; *Daodejing*, [2] e [8]).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

l'auto-determinazione di una società di individualità, ma anche la sua auto-esistenziazione evolutiva in adattamento creativo con le circostanze ecologiche.

Il tema dello studio logomitico dell'origine ed evoluzione della vita è stato qui solo superficialmente abbozzato; non pretendiamo avanzare alcuna reale ipotesi senza una competenza specialistica nel campo della biologia. Il nostro tentativo – così come è stato per il dominio della fisica quantistica – è puramente quello di suggerire la possibilità reale di inaugurare una nuova attitudine di ricerca al contempo scientifica e reincidentata.

1.9. L'ESPERIENZA RITMICA DEL SACRO. MITOFANIA E RITOFANIA

Se l'esperienza ritmica dell'Essere è un'esperienza a-logica del divenire contraddittoriale individuale, allora anche per l'individualità umana dovremmo parimenti riconoscere ed indagare la possibilità di un'esperienza ritmica del Sacro. Questo significa cercare di rinvenire, nel contesto dell'esperienza umana, la fisionomia processuale e relazionale della risonanza ritmica precedentemente analizzata, aprendosi nel frattempo al suo possibile e tangibile riscontro nel campo dell'antropologia e della fenomenologia delle religioni. Nelle prossime pagine approfondiremo la peculiarità e la specificità ritmico-accordale di tale esperienza: dopo averne indagata la fisionomia più prettamente “religiosa”, ne porteremo infine a galla la *vettorialità transculturale* specifica, scoprendo così la sua centralità *ab-origine* all'interno del dispositivo logomitico (ovvero la sua precedenza “logica” rispetto all'esperienza timbrica e a quella melodica).

Il primo tratto probabilmente più distintivo dell'esperienza ritmico-ontologica risiede nel fatto d'essere l'esperienza del *valore a-razionale* di una particolare *relazione col mondo*. L'esperienza dell'Essere è qui colta, infatti, in ibridazione ritmica con un ente-evento logico di prensione. Plausibile conseguenza di tale ibridazione dell'ingressione con la prensione logica dell'esistenza, è il fatto che l'Essere sia esperito dall'individualità umana come una energia o una potenza sacra del mondo naturale, oppure, più specificatamente, come un *ritmo ierofanico della natura* (di cose, luoghi, eventi ed esseri viventi). E' possibile ascrivere questo *tratto cosmico* di polarizzazione ritmica alle religioni aborigene e tribali, alle tradizioni cosmiche e sciamaniche²⁶¹ e, in generale (come vedremo), al nucleo esperienziale originario da cui procede la mitopoiesi delle varie mitologie – motivo per cui la trattazione dell'esperienza ritmica del Sacro chiama anche all'approfondimento dell'origine e dell'articolazione logomitica del *mito*.

A tale nucleo ontologico è certamente riferibile l'origine di quelle cosmovisioni che traducono la varietà dell'esperienza ritmica con l'idea di “spiriti” o “forze sacre” animanti il mondo della natura (visione ingenuamente detta pagana o *animista*)²⁶² – ed è questo tipo d'esperienza che sarà tra poco oggetto dell'analisi comparativa con il modello ritmico di risonanza ontologica –, tuttavia sarà possibile ascrivere a tale *vissuto simbolico* del mondo la genesi stessa della cosiddetta *simbologia sacra* che sta alla base di miti, mitologie, religioni e tradizioni spirituali d'ogni genere. Benché ogni

²⁶¹ Facciamo qui in parte riferimento alla tripartizione fenomenologica suggerita da Pikaza Xabier (*El fenómeno religioso. Curso fundamental de religión*, Ed. Trotta, Madrid, 1999) e più o meno ricalcata da X. Melloni: religioni cosmiche, religioni profetiche-teiste o della storia, religioni oceaniche o dell'interiorità (*Esclètxes de realitat, op. cit.*). Si veda anche Lluís Duch, *Antropología de la religión*, Herder, Barcelona, 2001.

²⁶² Il concetto “ingenuo” d'animismo è stato introdotto da E. B Tylor (1831-1917) e da allora è stato ampiamente criticato: si tratta di una definizione “ingenua” poiché, mostrandosi viziata da un'ottica interpretativa etnocentricamente evolucionista oltre che di stampo positivistico e dualistico, concepisce la cultura che prende come centro l'esperienza ritmica come una forma di religione primitiva e retrograda. Potrebbero essere citate numerose tradizioni “cosmiche” a cui ascrivere questo tipo d'esperienza sacra (le tradizioni andine e non andine del Sudamerica, le religioni autoctone di Indonesia, oceania, australia ed africa, lo shintoismo giapponese, le religioni tribali dell'Asia settentrionale e centrale, ecc.) (cfr. per esempio Mircea Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días*, Herder Ed., Barcelona, 1996) nonché alcune nozioni specifiche che da tale esperienza procederebbero, quali quella polinesiana del *mana* presso i Mbowamb di Nuova Guinea (H. Strauss, 1962), del *kami* shintoista o dei *dema* nella cultura Marind Anim nel sud di Nuova Guinea (J. Van Baal, 1966).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

sistema simbolico tradizionale possiede delle specifiche varianze segnico-semantiche – date dai diversi contesti globali ed epocali di simbolizzazione (geografici, storici, sociali, politici, culturali, ecc.) –, è tra essi ravvisabile un'invarianza di corrispondenze simbolico-analogiche certamente in parte riferibile alle caratteristiche universali del contesto naturale terrestre con cui l'ingresso dell'Essere entra in ibridazione²⁶³. Non è qui nostra intenzione entrare in merito a uno studio di simbologia comparata, quanto invece richiamare l'attenzione su un punto poco discusso e studiato, quello della preminenza generatrice dell'*esperienza simbolica* sul processo di tonalizzazione o “segnificazione simbolica” dal quale procedono per notazione i vari sistemi simbolici e mitologici; l'approccio logomitico ci permetterà di cogliere ed individuare la specifica modalità conoscitiva dischiusa dall'esperienza ritmica del Sacro e la sua simmetrica componente etico-prasseologica, dare nuovo statuto epistemologico al Mito (e come vedremo anche al Rito), oltre che abbozzare l'individuazione di una precisa *funzione ritmica transculturale* aggiornabile al contesto epocale contemporaneo.

La coscienza simbolica – come in parte già precedentemente suggerito – è l'esperienza pre-riﬂessiva del *valore ontologico* di una particolare relazione ritmica col mondo, ovvero la presentazione di un'esperienza a-logica nel campo simbolico d'equilibrio contraddittoriale tra un individuo e una specifica prensione logica di conformazione diretta. Questo tipo d'esperienza dev'essere differenziata dall'esperienza fruitiva del simbolo e del mito “segnificati”: benché anche quest'ultima sia da relazionarsi a una coscienza simbolica (al senso dato da Panikkar), essa presuppone una tonalizzazione segnico-narrativa (un'operazione di simbolizzazione) procedente da una previa esperienza simbolica naturale o “ambientale”²⁶⁴. La coscienza simbolica a cui ci riferiamo è quella di una sincronia a-razionalmente significativa tra un cambiamento interiore all'universo psico-emotivo dell'individuo e un cambiamento verificantesi nel mondo esterno con cui tale individualità è in relazione: l'esperienza del Ritmo di questa compartecipazione *simbolica* (al senso etimologico di *sym-ballo*: “unire, mettere assieme”), tra individuo ed ente/evento esteriore, è quell'ingresso esperienziale del Sacro che precede necessariamente il fenomeno della simbolizzazione segnica.

Cerchiamo a questo punto d'entrare maggiormente nel vivo di tale esperienza. Come visto in precedenza, l'esperienza ritmica dell'Essere prende corpo dall'unione a-duale tra soggetto ed oggetto – relazione simbolica da cui emerge l'esperienza semi-soggettiva e semi-oggettiva di un Terzo Soggetto/Oggetto che è il Sacro²⁶⁵: “Il centro di questa esperienza simbolica non sono io; il suo

²⁶³ Lo studio delle invarianze simboliche vanta una lunga storia ed un'altrettanto lunga lista di studiosi. Potremmo citare a riguardo la scuola di Lipsia (H. Winckler, A. Jeremias, E. Stücken, E. Siecke, E. Stücken, E. Böklen, W. Schultz), Leo Frobenius, Ph. Ackerman, A. von Thimus, J. Schwabe, C. von Korvin-Krasinski, Marius Schneider, Simone Weil, René Guénon, Ananda Coomaraswamy, Georges Dumézil, Mircea Eliade, C. G. Jung, H. Corbin, G. Durand, ecc. (cfr. Élémière Zolla, *Simbologia*, Enciclopedia Treccani – http://www.treccani.it/enciclopedia/simbologia_%28Enciclopedia-del-Novecento%29/ [consultato il 24/3/2014]). Sulla relazione tra universalità simbolica e invarianza eco-planetaria si veda a titolo d'esempio la concezione del simbolo in J. S. Croatto, *Experiencia de lo sagrado, op. cit.*

²⁶⁴ La nozione di “coscienza simbolica” procede dalla riflessione di Panikkar sulla *differenza simbolica* (*Mite, Simbol, Culte, op. cit.*); non troviamo tuttavia nella trattazione dell'autore un presa di coscienza esplicita della sottile differenza qui espressa.

²⁶⁵ “[La consciència mítico-simbòlica] essent anterior a l'escissió epistemològica entre objecte i subjecte, requereix

LA LOGOMITICA MUSICALE E L'ESPERIENZA DELL'ESSERE

centro di gravità non è il mio ego psicologico. (...) Il centro di gravità è *nella partecipazione alla stessa coscienza simbolica* (...) *la coscienza simbolica non è la mia coscienza simbolica*. Io sono nella coscienza simbolica, vi partecipo; nella coscienza simbolica, il responsabile, per dirlo in qualche modo, ...è ciò che si impadronisce di noi stessi e ci avvolge”²⁶⁶. Questa esperienza è la presa di coscienza personale di un *valore* o di una rilevanza *della relazione soggetto-oggetto* che trascende la mera conformazione causale diretta all'oggetto/evento di prensione²⁶⁷. Abbiamo qui la sorgenza di un evento di relazione che non è né meramente meccanicisticamente colto, né puramente irrazionale o indeterministico, ma *a-logicamente* significativo. Ciò comporta, più precisamente, l'esperienza “eccezionale” di una trasformazione interiore in accordo ritmico con un mutamento esteriore dell'*ambiente ecologico*, che questi sia un fenomeno ambientale (atmosferico, climatico, geologico, ecc.), che sia un'apparizione / presentazione sensoriale di una determinata entità (animale, pietra, albero, ecc.) o, ancora, una situazione di locazione in un determinato luogo (caverna, raduna, roccia, cima, ecc.)²⁶⁸. Questo tipo di “sincronicità a-causalmente significativa” (così come definita da Jung in contesto psicoanalitico)²⁶⁹, per il fatto di suggerire a-razionalmente l'avvenire di un nuovo equilibrio di relazione con il mondo – attraverso l'esperienza emotiva di una inusuale mutua ricettività tra individuo ed evento interessato – inaugura o può inaugurare un divenire d'auto-trasformazione creativa del soggetto, più o meno relazionata a quel dato oggettivo, ma rinnovante l'armonia dell'intera rete globale di conformazione diretta. L'esperienza ritmica dell'Essere produce, in tal senso, una particolare accordalità ritmica con l'intorno ecologico, un'armonizzazione euritmica dell'insieme di prensioni che formano il nodo ritmico-tonale di concrezione dell'individualità umana. Si tratta di una *accordalità ritmica ontologica* – non mero adeguamento diretto di conformazione, ma emergenza di un nuovo rapporto euritmico con il reale. L'emersione di questa nuova armonica e dinamica relazione con la glocalità potrà acquisire, come vedremo, la fisionomia di un *Ritmo emergente* attorno alla cui “danza” può stabilizzarsi una coerenza comunitaria di comportamento produttrice di una morfogenesi socio-accordale.

Affrontiamo ancor più da vicino la questione. Qual'è, più esattamente, la conseguenza gnoseologica di questo *valore* ontologico *di relazione* esperito? Qual'è la conseguenza etica o

que tots dos estiguin igual de «compromesos» en el camp de la consciència en què el símbol mateix és la revelació del simbolitzat. (...) hi ha una *polaritat* entre el simbolitzant i el simbolitzat. El símbol és qui manté aquesta polaritat” (R. Panikkar, *Ivi*, p. 106 e 291).

²⁶⁶ *Ivi*, pp. 297-299.

²⁶⁷ “El *mana* de los polinesios [per esempio] designa una fuerza o poder que viene de la creación y penetra las cosas verdaderamente importantes para el hombre, destacándolas así de lo ordinario. (...) El *mana* polinesio es siempre atributivo, está forzosamente vinculado a alguien o algo. Concepto más o menos análogos existen en todas las culturas” (W. Stöhr, *Mana y Tabú. Las Religiones de Oceanía* in M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas...*, *op. cit.*, p. 218).

²⁶⁸ Come, parimenti, un qualsiasi mutamento-evento del mondo “contingente” o, ancora, una configurazione combinata degli aspetti enumerati (facciamo in effetti qui riferimento, col termine “ecologico”, allo spazio-tempo antropologico di un essere umano, l'*oikos* della sua quotidianità). Benché gli esempi si riferiscano all'ambiente naturale, non bisognerebbe considerare solamente prensioni del mondo naturale: l'esperienza ritmica può presentarsi in ibridazione con un qualsiasi ente/evento del mondo socio-ecologico. Il termine *ambiente ecologico* dev'essere inteso nel suo significato etimologico più esteso, ove *oikos*=casa indica più ampiamente l'idea di “glocalità”.

²⁶⁹ C. G. Jung, *La sincronicità come principio di nessi acausali* [1952] in *La dinamica dell'inconscio*, Bollati Boringhieri, Torino, 1994.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

prasseologica di questo Ritmo creativamente ingressante? La rivisitazione della nozione di *animismo* come *epistemologia relazionale* descritta dall'antropologa Nurit Bird David, e il dialogo che tale reinterpretazione instaura col modello logomitico di risonanza ritmica dell'Essere, può aiutarci a compiere i primi passi per rispondere a queste domande con maggior persuasione e chiarezza.

Lo studio di N. Bird-David²⁷⁰ procede da una ricerca sul campo compiuta a partire dagli anni '70 presso i *Nayaka*, un gruppo di cacciatori-raccoglitori del sud dell'India abitanti le colline Nilgiri. Similmente ad altre società che si sostengono con la caccia e la raccolta, i *Nayaka* concepiscono la natura come abitata da “entità personali” da loro chiamate *devaru*. Ci sbaglieremmo a leggere in questa nozione, ci avverte l'autrice, l'idea di un'anima/spirito attribuita a cose ed animali: è questa un'ingenua proiezione di categorie dualistiche tipicamente occidentali (nel caso in questione, quella di corpo/spirito) su un tipo di comprensione del mondo contraddistinto da una epistemologia propria e differente: una *epistemologia relazionale* prasseologicamente tesa²⁷¹.

“«L'attenzione» dei *Nayaka* percepisce ecologicamente dei cambi mutuamente ricettivi [*mutually responsive changes*] nelle cose nel-mondo e allo stesso tempo in loro stessi. Questa relazionalità [*relatedness*] è *devaru* nel-mondo, conosciuto dai *Nayaka* in quanto essi vi attuano [nel mondo], piuttosto che riflettervi a riguardo”²⁷². Fin da questa prima definizione è chiaro che ci troviamo nel campo pre-riflessivo di quella che, sulla scorta del lavoro di Lupasco, definimmo *cognizione d'intensione* (cap. II.1.2.2), il cui effetto di *ricentramento contraddittoriale* sull'Essere esplorammo nel capitolo II.2. Orbene, l'approfondimento che l'autrice dona della nozione in questione è ancor più significativo della constatazione poc'anzi espressa: i *devaru* sarebbero, in effetti, delle *situazioni dinamiche* di relazione a-razionalmente rilevanti od “inusuali”²⁷³, delle occasioni coinvolgenti l'individuo sia percettivamente che prasseologicamente in una ricettività mutua tra le cose²⁷⁴, oppure, secondo una definizione più concisa, “l'oggettivazione di relazioni condivise da i *Nayaka* ed altri esseri”²⁷⁵ – oggettivazione da intendersi, ovviamente, non in senso riflessivo, ma pre-riflessivamente come una “semi-oggettività” relazionale che riconcilia contraddittorialmente la dicotomia soggetto-oggetto.

²⁷⁰ “*Animism*” revisited: *Personhood, Environment, and Relational Epistemology*, *Current Anthropology*, Vol. 40, No. S1, Special Issue Culture – A Second Chance?, The University of Chicago Press, February 1999, pp. S67-S91 (Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/200061>).

²⁷¹ “My objective will be to understand the senses of what they call *devaru*, a concept which is not just a foreign word requiring translation but enigmatic to positivistic thought. Neither ‘spirits’ (deriving from the spirit/body dualism of the modernist person-concept) nor ‘supernatural beings’ (mirroring the Western idea of nature) is an appropriate English equivalent, though these are the common translations of corresponding notions in other studies” (*ivi*, p. S71).

²⁷² *Ivi*, pp. S68-S69.

²⁷³ “When they pick up a relatively changing thing with their relatively changing selves – and, all the more, when it happens in a relatively unusual manner – they regard as *devaru* *this* particular thing within *this* particular situation” (*ivi*, p. S74).

²⁷⁴ “[*Devaru*] are certain things-in-situation of whatever class or, better, certain situations. They are events involving mutual responsiveness and engagement between things, events, more-over, which prototypically involve the actor-perceiver” (*ivi*, p. S75).

²⁷⁵ *Ivi*, p. S73.

Una delle caratteristiche in effetti più interessanti della visione relazionale del popolo dei *Nayaka* – e, potremmo dire, in generale, delle società con sussistenza a ritorno immediato – è la concezione non-dualistica dell'ambiente e della persona. Spieghiamoci meglio: per i gruppi umani basati su un “*immediate-return system*” (come anche i Mbuti dello Zaire o i Batek della Malesia), ovvero la cui sussistenza (basata sulla caccia e la raccolta) dipende strettamente dall'ambiente in cui sono immersi, non vale la classica e netta distinzione tra individuo e natura o tra natura e cultura: la loro è quella che Bird-David definisce una “*economia cosmica di condivisione*” (*Cosmic Economy of Sharing*)²⁷⁶ nella quale persone ed ambiente costituiscono un tutt'uno dinamicamente integrato, non nettamente o dualisticamente dicotomizzabile²⁷⁷. Se teniamo in conto questo modo di concepirsi “economicamente” *nel e col mondo*, e consideriamo, al contempo, la peculiare esperienza del Sacro da loro difesa, ci rendiamo immediatamente conto che quest'ultima esperienza non è una mera credenza animista applicata a un vissuto *naïf* della natura, ma una vera e propria comprensione e “strategia” non-riflessiva di accordalità “ecologica”, ove il termine *ecologico* assume una valenza allargata, inglobante anche relazioni *sociologiche ed economiche*.

Possiamo a questo punto azzardare un'ipotesi: e se i *devaru-nel-mondo* non fossero nient'altro che un'altro nome per riferirsi a ciò che noi chiamavamo una *individualità timbrica* emergente virtualmente dalla relazione ontologica (o concretamente simbolica) col mondo messa in campo dall'esperienza ritmica dell'Essere? L'ipotesi non appare poi così tanto azzardata se analizziamo con più precisione la nozione di persona presso queste culture. Il ritratto che ne dona Bird-David, prendendo a prestito anche da altri studi²⁷⁸, è quello di una concezione inter-relazionale o *partecipativo-relazionale* per la quale non vige un'assiomatica scissione tra umano e non-umano²⁷⁹. La chiara vicinanza con la nostra nozione non-antropomorfa di *individualità*, ereditata da Whitehead, risulta ulteriormente rinforzata quando l'autrice, riproponendo un termine di Strathern,

²⁷⁶ Nurit Bird David, *Beyond “The Original Affluent Society”*. *A Culturalist Reformation*, Current Anthropology, Volume 33, Number 1, February 1992, p. 28 e succ.

²⁷⁷ “Whereas we commonly construct nature in mechanistic terms, for them nature seems to be a set of agencies, simultaneously natural and human-like. Furthermore, they do not inscribe into the nature of things a division between the natural agencies and themselves as we do with our “nature-culture” dichotomy. They view their world as an integrated entity. While many other non-Western peoples view the world in this fashion, it seems that hunter-gatherers with immediate-return systems distinctively view their ties with the natural agencies in terms of visiting and sharing relationships. We can say that their world – according to the metaphorical template carried by the image of sharing – is a cosmic system of sharing which embraces both human-to-human and nature-to-human sharing. The two kinds of sharing are constituents of a cosmic economy of sharing” (*ivi*, pp. 30-31).

²⁷⁸ Ann M. Strathern (*The gender of the gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*, University of California Press, Berkeley, 1988); Mckim Marriot (*Hindu transaction: Diversity without dualism in Transaction end meaning: Directions in the anthropology of exchange and symbolic behaviour*, Ed. by B. Kapferer, Philadelphia, 1976); Mckim Marriot e Ronald Inden (*Towards an ethnosociology of South Asian caste systems in The new wind: Changing identities in South Asia*, Ed. by B. Kapferer, Philadelphia, 1977); Irving Hallowell (*Ojibwa ontology, behaviour, and world view in Culture in history: Essays in honor of Paul Radin*, Octagon Books, New York, 1960).

²⁷⁹ “Hallowell (1960) observed that the Ojibwa sense of personhood which they attribute to some natural entities, animals, winds, stones, etc., is fundamentally different from the modernist one. The latter takes the axiomatic split between «human» and «nonhuman» as essential, with «person» being a subcategory of «human». The Ojibwa conceives of «person» as an overarching category within which «human person», «animal person», «wind person», etc. are subcategories” (*“Animism” revisited... , op. cit.*, p. S71).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

avanza il concetto di “*dividual*” (in discontinuità rispetto a quello di “*individual*” o individuo), ossia l'idea di una *singularità* – non necessariamente umana – disegnata dall'intreccio di *relazioni* con altre singularità e l'ambiente, e capace, per questo, di farle conoscere ed oggettivarle (simbolicamente)²⁸⁰: “Un *devaru*-collina, si può dire oggettivi le relazione dei Nayaka con la collina; fa conoscere la relazione tra i Nayaka e quella collina”²⁸¹. E' mediante quest'idea riformata d'individualità che Bird-David interpreta così lo statuto dei *devaru* presso i *Nayaka*: questo popolo non si figura *a-prioristicamente* la presenza di persone-spiriti nel mondo (come credeva Taylor), ma li esperisce pre-riflessivamente come individualità simboliche emergenti *nel momento di e per il fatto di* intrattenere con l'evento d'ibridazione una relazione creativa di ricettività condivisa²⁸².

Se conoscere “dividualmente” una persona significa – seguendo la lettura dell'autrice – conoscere la relazione che ad essa mi lega e in cui sono attivamente coinvolto²⁸³, allora, allo stesso modo, riconoscere una individualità simbolicamente emergente significherà riconoscere una particolare relazione di coinvolgimento attivo con la glocalità – relazione ontologica dotata di un *plus-valore intrinseco* od *ontonomico* analogo a quello di una persona. E' per questo che i *devaru* sono considerati anche come parenti od antenati²⁸⁴ – fatto che lascia dedurre che i cosiddetti “dei-antenati” di altre culture cosmiche (come i *dema* melanesiani), a volte cristallizzati totemicamente (come presso gli aborigeni australiani), procedano da una medesima esperienza ritmica *ab-origine*. D'altra parte “il dio-antenato”, spesso identificato ad un ente del mondo naturale, possiede presso queste culture la funzione di *fondare l'identità del gruppo*²⁸⁵, così come, presso i *Nayaka*, i *devaru* e il loro riconoscimento sociale e cerimoniale è strettamente connesso al mantenimento del senso di identità collettiva²⁸⁶. In effetti, presso questi popoli, il senso di persona e personalità è inseparabile

²⁸⁰ “Strathern (1988) argues that the irreducibility of the individual is a peculiarly modernist notion. It is not everywhere that the individual is regarded as «a single entity», «bounded and integrated, and set contrastingly against other such wholes and against a natural and social backgrounds» (Clifford Geertz, quoted in Strathern 1988:57). The Melanesian «person» is a composite of relationships, a microcosm homologous to society at large (1988:13, 131). This person objectifies relationships and makes them *kwon*. She calls it a «dividual» in contrast with the (Euro-American) «individual» (*ivi*, p. S72).

²⁸¹ *Ivi*, p. S73.

²⁸² “Nayaka maintain social relationship with other beings not because, as Tylor holds, they a priori consider them persons. *As and when* and *because* they engage in and maintain relationships with other beings, they constitute them as kinds of person: they make them «relatives» by sharing with them and thus make them persons. They do not regard them as persons and subsequently some of them as relatives, as Durkheim maintains” (*ibidem*).

²⁸³ L'antropologa deriva dal concetto di “*dividual*” il verbo “*to dividuate*”, il cui significato risulta cruciale per la seguente analisi: “When I individuate a human being I am conscious of her “in herself” (as a single separate entity); when I dividuate her I am conscious of how she relates with me. This is not to say that I am conscious of the relationship with her “in itself”, as a thing. Rather, I am conscious of the *relatedness with* my interlocutor *as I engage with her*, attentive to what she does in relation to what I do, to how she talks and listens to me as I talk and listen to her, to what happens simultaneously and mutually to me, to her, to us” (*ivi*, S72).

²⁸⁴ “The *devaru* are often objectified by kinship terms, especially *ette* and *etta (n)* (grandmother and grandfather) and occasionally *dodawa* and *dodappa* («big» mother and father). The use of kingship terms for superpersons [dividuals], especially «grandparents», is common also among other hunter-gatherers (e.g., see Hallowell 1960:27)” (*ibidem*).

²⁸⁵ Cfr. W. Stöhr, *Mana y Tabú. Las Religiones de Oceanía e Tótem, Ensoñación, Tjurunga. Las Religiones de Australia* in M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas...*, *op. cit.*

²⁸⁶ “Maintaining relationships with fellow Nayaka but also with other local beings is critical to maintainig Nayaka identity because it is critical to maintaining personhood. They retain immediate engagement with the natural environment and hold *devaru* performances even when they make a living by different means such a casual labor. Tis is

dal senso di un'identità comunitaria in condivisione ecologica (“we-ness”)²⁸⁷ – motivo per il quale le individualità ontonomiche ritmicamente ingressanti emergono esattamente da queste relazioni socio-ecologiche o eco-comunitarie, partecipando così alla loro determinazione ed armonizzazione.

Dobbiamo a questo punto riconoscere che l'esperienza ritmico-accordale del Sacro riveste – come è chiaro presso le tradizioni cosmiche che da tale esperienza si costituiscono – una chiara funzione di *instaurazione comunitaria* ed *armonizzazione socio-ecologica* fondate su una visione del mondo relazionale e di condivisione. Questo fatto, lungi d'essere unicamente una descrizione fenomenologica, è un'implicazione diretta e necessaria della stessa logica interna all'esperienza ritmica dell'Essere: la sua risonanza *accordale*.

Lo stato simbolico ed a-duale tra soggetto ed oggetto, che qui si carica di un valore ontonomico d'ibridazione, produce infatti – come visto precedentemente (cap. III.1.7) – un'allargamento del campo di prensione includente anche le *relazioni ritmiche* (ossia in stato T) deterministicamente escluse dal rapporto evenemenziale specifico. Il valore ontologico e la funzione d'armonizzazione dell'esperienza ritmica del Sacro, vissuta da un singolo individuo, si distribuiscono, in questo modo, sull'intera rete ritmica di prensioni globali: le relazioni sociali condivise con gli altri e le relazioni ecologiche condivise con l'ambiente. Questo evita che l'esperienza ritmica isoli il suo valore sacrale alla specifica relazione d'ibridazione, permettendo invece che si amplifichi in una coscienza relazionale allargata all'*integralità globale del mondo*. Non c'è separazione con il corpo altrui e il corpo del mondo, ma continuità: un unico corpo cosmico sacralmente abitato. Assistiamo qui alla sorgenza di una visione cosmocentrica della realtà, per la quale la natura intera è colta come sacra²⁸⁸. Vi ritroviamo anche il fondo della religiosità e del culto alla Grande Madre (la Madre Terra) riscontrabile in quasi tutte le culture antiche, così come il nucleo esperienziale di alcune visioni che, in modi diversi, hanno sviluppato l'intuizione di un'*anima mundi*²⁸⁹.

common among many other hunter-gatherers... (...) By maintaining relationships with other local being to reproduce their personhood, Nayaka reproduce the devaru-ness of the other beings with whom they share. The other beings are drawn into interrelating and sharing with Nayaka and so into Nayaka kinship relationships. These relationships constitute the particular beings as devaru” (“*Animism*” revisited..., *op. cit.*, p. S73).

²⁸⁷ “The Nayaka sense of the person appears generally to engage not the modernist subject/object split or the objectivist concern with substances but the above-mentioned sense of kinship. The person is sensed as «one whom we share with». Is is sensed as a relative and is normally objectified as kin, using a kinship term. The phrase *nama sonta* is used in the generalizing sense of the proverbial phrase «we, the people»” (*ibidem*). A questa concezione collettiva e condivisa dell'identità partecipano gli stessi enti/eventi naturali e le loro differenti funzioni di partecipazione: “Nayaka also appreciate that they share the local environment with some of these [natural] beings, which overrides these differences and absorbs their sorts into one «we-ness». Beings who are absorbed into this «we-ness» are devaru, and while differentiated from *avaru* (people), they and *avaru*, in some contexts, are absorbed into one «we-ness», which Nayaka also called *nama sonta*” (*ibidem*).

²⁸⁸ R. Panikkar identifica questa sorgenza cosmocentrica ad un momento *kairologico* della coscienza da lui definito “momento ecumenico” (ove la natura è *oikos*, la casa, l'habitat sacro dell'uomo) (cfr. R. Panikkar, *Visiò Trinitària i Cosmoteàndrica*, *op. cit.*, pp. 238-247). X. Pikaza descrive così questa visione sacrale del mondo: “*¡el mundo es lo divino!* En formas de entusiasmo (fuerte sensación o posesión divina) han visto el mundo muchas religiones antiguas, e incluso algunos racionalistas modernos como Espinoza, si interpretamos su *Deus sive Natura* (la naturaleza es Dios) en términos religiosos. Mirado así, el mundo se vuelve como *natura naturans*, naturaleza que se auto-fundamenta, se construye a sí misma. El alma interna de este gran mundo, eso es Dios; la religión se concibe, por tanto, como experiencia de veneración divina” (*El fenómeno religioso*, *op. cit.*, p. 63).

²⁸⁹ Per *anima mundi* si intende la convinzione che l'universo sia un organismo vivo e che gli esseri umani siano implicati in una solidarietà con gli eventi del mondo partecipando così al destino del cosmo (vedi a proposito la bella

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Se l'allargamento del campo simbolico, operato dallo stato T mediano, proietta, da un lato, il valore sacro dell'esperienza all'intera trama ritmica del cosmo globale, dall'altro, esso rende pure possibile un allargamento delle conseguenze prasseologiche dell'esperienza (ed entriamo qui nelle conseguenze *accordali* dell'esperienza ritmica dell'Essere). Allorquando la risonanza ritmica del Sacro è infatti condivisa esperienzialmente da una collettività umana (ossia quando più individualità sono legate all'evento d'ibridazione ontologica per valorizzazione ritmica dell'ontonomia), il Ritmo emergente produce una *correlazione ritmica di tonalizzazione* delle individualità implicate (cap. III.1,7), traducendosi in un processo d'auto-organizzazione accordale di carattere sociale, così come espresso, in termini simili, anche da Bird-David: “Il dividuale è emergente, costituito da relazioni che con le parole di Fred Myers «non sono totalmente ‘date’ [ma] devono essere risolte attraverso una varietà di processi sociali»²⁹⁰. Ed è in questo caso che l'esperienza ritmica – come gradualmente approfondiremo – può essere *fondante miticamente e ritualmente* una novità culturale d'auto-organizzazione comunitaria.

Il senso di identità eco-comunitaria (“*we-ness*” o *nama sonta* per i Nayaka) e il carattere accordale dell'emergenza ritmica auto-organizzativa (“*together-ness*”, secondo la terminologia di Whitehead) sono così strettamente correlati. La non-dualità epistemologica tra persona-ambiente e il senso collettivo-partecipativo dell'identità sembrano essere al contempo conseguenza e condizione dell'esperienza ritmico-accordale del Sacro: non vi sarebbe creativo sviluppo d'organizzazione accordale (socio-ecologico) di questa risonanza ontologica, se non fosse per l'unione simbolica operata dall'esperienza ritmica, ma parimenti sembrerebbe non esserci esperienza ritmica del Sacro senza senso identitario di comunanza eco-sociale.

Questa corrispondenza è anch'essa un'implicazione necessaria derivante dalla fisionomia logomitica dell'esperienza ritmica dell'Essere. Come descritto pagine addietro, al delinearci l'unità d'esperienza ritmica, l'individualità entra in un processo di *esalazione tonale* delle pressioni logico-contraddizionali; questo significa, più precisamente, che avviene una spoliatura o decostruzione d'emancipazione dalle relazioni logiche deterministiche (razionali) ed indeterministiche (irrazionali) che intessono e disegnano l'*identità tonale* dell'individualità²⁹¹. Non si tratta di una consumazione asintotica della sua identità esistenziale – come avviene nell'esperienza timbrica del Sacro –, ma di un'esalazione tonale da cui emerge per valorizzazione la co-implicazione *ritmica* dell'individualità e del mondo alla situazione di prensione, il ritmo accordale della loro mutua conformazione diretta. Nella consumazione del contraddizionale dell'esperienza ritmica del Sacro c'è, quindi, libera

trattazione, e con abbondanti riferimenti, datale da R. Panikkar: *Visió Trinitària i Cosmoteàndrica*, op. cit., pp. 240-247, 323 e succ.). Si noti *en passant* la fondamentale coerenza della lettura panikkariana con la nostra nozione di *a-determinismo* in relazione all'esperienza ritmica dell'Essere: “El mite de l'*anima mundi* suggereix simplement que la terra és un organisme viu, que té una espontaneïtat que no segueix de forma mecanicista un model o models establerts una vegada per sempre; denota una certa llibertat, que no és pas simple caprici o desenfrenada fantasia, sinó que implica una mesura de previsibilitat com un interval d'indeterminació” (ivi, p. 324)

²⁹⁰ (Ivi, p. S73). Tali processi d'auto-organizzazioni sono sociali e in conformazione ritmica con la situazione ecologica globale.

²⁹¹ Col termine *identità tonale* ci riferiamo all'“identità oggettiva o dativa” di un'individualità umana, ossia all'*identificazione riflessiva* della sua persona con un campo di relazioni oggettive, oggettivate da essa stessa e dagli altri. L'identità tonale è in tal senso un'identità rigida ed isolata dal flusso irriflesso delle relazioni socio-ecologiche.

dissoluzione/sacrificio dell'identità tonale e, per riflesso, *valorizzazione* cognitiva dell'*identità ritmica*, se così possiamo chiamarla, della persona – “persona” che non è, dunque, da concepirsi individualisticamente, ma *com-prensivamente* dell'intero campo simbolico generato: *centro di senso e coerenza eco-sociale*.

L'identità ritmica è quindi quella concretezza e sacralità “personale” disegnata dall'intreccio delle relazioni ritmiche irriflesse intessute nel mondo globale (ambientale e sociale); essa è, in tal senso, l'esperienza personale di un “corpo” e di un'identità socio-ecologica – essa stessa Corpo e Soggetto Sacro di correlazione significativa tra più individualità in comunione eco-organizzativa.

Seguendo il modello acustico della risonanza ritmica dell'Essere dovremmo aspettarci, inoltre, che il Ritmo ingressante dell'esperienza ontologica non solo emerga esperienzialmente nella cognizione irriflessa di tale “personalità eco-comunitaria” (di cui presiede simbolicamente la fondazione), ma che assuma anche un valore prasseologico d'armonizzazione dell'intera correlazione collettiva d'individualità implicate nella glocalità specifica per allargamento del campo contraddittoriale (così come era emerso dall'analisi svolta in III.1.7). L'esperienza ritmica del Sacro produrrebbe, in tal modo, una dinamica accordale d'auto-organizzazione comunitaria in diretta interazione creativa con il ritmo ecologico della glocalità cosmica. E' questo tipo di funzione che vediamo in effetti seminalmente all'opera nelle cerimonie rituali di trance tipiche delle religioni cosmiche: l'*esalazione dell'individualità* sociale ed egoica del soggetto entrante in trance per *valorizzazione* ontologica e *spoliazione tonale* – accompagnata dalla presenza di supporto di oggetti d'ibridazione ontologica procedenti da esperienze ritmiche precedenti – permette la momentanea emersione ritmica (collettivamente e cerimonialmente condivisa) di un'*individualità virtuale* cui timbricità possiede una profondità ontologica maggiore rispetto a quella del singolo individuo (per questo denominata, a seconda dei contesti culturali, dio, spirito, *devaru*, *dema*, *kami* o altro)²⁹². La funzione di questa ingressione socialmente condivisa è quella di sanare forme di disarmonizzazione psico-fisiche e socio-comunitarie (come nello sciamanesimo) ed approfondire, al contempo, l'armonica auto-organizzazione delle relazioni socio-ecologiche²⁹³.

²⁹² L'individualità “superiore” cognitivamente emergente è *virtuale* perché non possiede una propria costituzione energetico-logica durevole. Così come non tutti gli enti sono abitati da *devaru*, ma solo alcuni ed in una situazione eccezionalmente specifica (“The *particular* stones were *devaru* as *they* «came towards» and «jumped on» *Nayaka*. The many other stones in the area were not *devaru* but simply stones” - *ivi*, p. S74; cfr. anche p. S75 per altri esempi), allo stesso modo una qualsiasi “sopra-individualità” esperienzialmente emergente da un'esperienza ritmica del Sacro, non è identificabile all'oggetto d'ibridazione che funge da supporto per l'ingressione (caso quest'ultimo di culto *idolatrato* ingenuamente associato al concetto generalista di politeismo, e procedente da una *fissazione di notazione* su cui torneremo più avanti). Non tutte le culture a cui si riferiscono le nozioni citate (qui sopra nel testo in parentesi) possiedono cerimonie di trance; vogliamo qui semplicemente ricordare che l'idea di un'individualità timbrica emergente ritmicamente è un'invariante transculturale (si pensi anche alla figura dell'angelo o a quella del *jin* islamico e pre-islamico) – idea suscettibile di ricevere declinazioni differenti anche per trattamento di notazione (per esempio la differenziazione in spiriti benigni e malvagi procedente da valutazione concordante o discordante).

²⁹³ Cfr. “*Animism*” *revisited...*, *op. cit.*, pp. S75-S77. L'iniziazione esperienziale dello sciamano è anch'essa chiaramente un'esperienza ritmica del Sacro: lo sciamano riceve il suo potere d'armonizzazione ontologica (la funzione mediatrice tra mondo sacro e profano) attraverso una “chiamata” veicolata da un animale-antenato che riemerge durante la trance grazie alla spoliazione del soggetto dalla sua identità tonale ordinaria (cfr. Mircea Eliade, *Lo Sciamanesimo*, Ed. Mediterranee, Roma, 1990). L'involuppo ritmico irriflessivamente appreso nell'esperienza iniziatica permetterebbe allo sciamano di riaccedere così operativamente all'esperienza ritmica dell'Essere e alla sua funzione socio-

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Detto questo, riteniamo necessario esporre un aspetto fondamentale che approfondisce ed allarga interpretativamente la nostra tesi. Siamo in effetti convinti che la funzione d'armonizzazione creativa dell'esperienza ritmica del Sacro, non solo sia cruciale per l'organizzazione socio-ecologica dei popoli cacciatori-raccoglitori, ma abbia rivestito anche un ruolo fondamentale e da protagonista in tutte quelle innovazioni culturali dell'umanità che hanno determinato un maggior grado d'armonizzazione col mondo della natura assieme ad un'evoluzione delle relazioni sociali e dei mezzi economici di sussistenza. Se teniamo presente che tale esperienza si verifica fenomenologicamente in ibridazione con un evento/cambiamento dell'ambiente ecologico percepito come eccezionalmente rilevante, allora questa ipotesi potrebbe essere perfettamente coerente con recenti studi antropologici direttamente relazionati al tema²⁹⁴. Un ulteriore approfondimento dell'esperienza in questione ci aiuterà a meglio valutare la bontà di questa ipotesi teorica.

Partiremo ancora una volta da delle constatazioni di Nurit Bird-David: “L'attenzione dei Nayaka è educata ad indugiare sugli eventi. Essi sono attenti ai cambiamenti delle cose nel mondo in relazione ai cambiamenti in loro stessi. Mentre si muovono ed attuano nella foresta, raccolgono informazione riguardo variazioni relative nel flusso dell'interrelazionalità tra loro stessi e le altre cose di contro invarianze relative”²⁹⁵; la rilevanza significativa dell'informazione raccolta “non è [un significato] «imposto» alle cose – non è prefissata [*pregiven*] nella coscienza – ma «scoperta» nel corso dell'azione; è «sia fisica che psichica, eppure né l'una né l'altra [*yet neither*]»²⁹⁶. Questa sincronica relazione tra cambiamenti ecologici e cambiamenti psichici, assume una rilevanza prasseologicamente *creativa* quando, alla sua confluenza, si produce una tensione a-logica topologicamente incarnata in una relazione con un evento/oggetto determinato. Per chiarire maggiormente il punto faremo ricorso, con le parole di Bird-David, alla nozione di *affordance* avanzata da J. J. Gibson²⁹⁷: “Le cose sono percepite nei termini di ciò che esse *offrono* [*afford*] all'attore-percettore a causa di ciò che esse sono. La loro «*affordance*», come la chiama Gibson, «trascende la dicotomia del soggettivo-oggettivo... E' parimenti un fatto dell'ambiente e un fatto del comportamento. E' sia fisica che psichica, eppure né l'una né l'altra. Una *affordance* indica entrambe le direzioni, l'ambiente e l'osservatore»²⁹⁸.

Abbiamo qui tralasciato di tradurre il termine “*affordance*” perché crediamo che, nel caso dell'esperienza ritmica del Sacro, esso assuma o possa assumere un significato al contempo più ampio e più preciso rispetto all'idea di “usabilità o invito (all'uso)” con cui è comunemente reso in italiano. L'*affordance* di un evento sacralmente simbolico di relazione non è riducibile, per esempio,

ecologicamente armonizzatrice.

²⁹⁴ Una recente ricerca condotta da un gruppo di antropologi e paleoclimatologi dell'Università di Cardiff, del Natural History Museum di Londra e dell'Institutó Catalana de Recerca i Estudis Avançats (ICREA) di Barcellona, è arrivata alla conclusione che evidenti ed improvvisi impulsi di innovazione culturale-tecnologica avvenuti in Sudafrica durante il mesolitico (documentati da un ricco registro archeologico) avvennero in perfetta e sistematica coincidenza con improvvisi cambiamenti climatici (*Development of Middle Stone Age innovation linked to rapid climat change*, articolo pubblicato in *Nature Communications*, 21/05/2013).

²⁹⁵ “*Animism*” revisited..., *op. cit.*, p. S74.

²⁹⁶ *Ibidem*.

²⁹⁷ James J. Gibson, *The ecological approach to visual perception*, Houghton Mifflin, Boston, 1979.

²⁹⁸ “*Animism*” revisited..., *op. cit.*, p. S74.

all'ordinaria intuizione della funzione operativa di un oggetto di relazione, quale può essere, per esempio, una sedia; è certo, parimenti, una conoscenza pre-riflessiva della relazione con l'oggetto, è indubbiamente, ed altrettanto, una coscienza in equilibrio con un'azione irriflessa nascente, ma è anche qualcosa di più, dev'essere qualcosa di più se ad essa è associato un valore sacro socio-ecologicamente rilevante. L'*affordance* "sacra" di un evento/oggetto dovrà, a nostro avviso, essere considerata come una persuasione prasseologica a ricavare da quell'esistente una funzione nuova e culturalmente innovativa, e questo come conseguenza di un forte impulso psichico a-logico, dotato di una profonda sacralità di senso, oltre che procedente da un'eccezionale situazione di sincronia emotivo-relazionale con la glocalità ecologica.

Reputiamo dunque corretto ipotizzare (ipotesi in linea con l'analisi fin qui svolta), che la relazionalità ritmica con l'ente di prensione – conosciuta preriflessivamente dall'individualità e al contempo esperienzialmente carica di un valore a-logico vitalmente rilevante (*sacro*) – non solo illumini intuitivamente una nuova via economica e d'armonizzazione pratico/comportamentale del soggetto rispetto a quell'entità, ma, più significativamente, doni ad esso l'esperienza a-logica di una modalità ritmica d'esistenziazione del Sacro che presiede alla costituzione della relazione tra quell'esistente, il soggetto esperiente e la glocalità socio-ecologica coinvolta.

Quando, per esempio, l'essere umano sperimentò e comprese il Ritmo del fuoco, riteniamo che non giunse tanto (o non solo) alla ritenzione, prima intuitiva poi riflessiva, della "usabilità economica" di quel fenomeno, ma che sperimentò il vettore ontologico che il fuoco esprimeva esistenzialmente, ovvero quel Ritmo a cui anch'egli, come individualità umana, partecipava simbolicamente. Fu nella *coincidenza* di quel ritmo fisico-chimico che li si palesava percettivamente di fronte, con un ritmo interno alla sua stessa esperienza psichica, che scoprì il Ritmo con la maiuscola: una danza dell'Essere che lo coinvolgeva attivamente in un'innovazione cognitivamente e prasseologicamente rilevante per la vita comunitaria. Se volessimo cercare di verbalizzare questo rapporto simbolico di reciprocità, sottolineando il vissuto interiore che lo sostiene, potremmo forse descriverlo come una *consumazione dell'esistenzialità tonale donante passo al rifulgere di una funzionalità ritmica d'armonizzazione socio-economica col mondo ecologico*. Si mediti attentamente su quest'ultima formulazione: con "consumazione dell'esistenzialità tonale" si può fare riferimento, infatti, sia alla combustione concreta dell'oggettività lignea che al concetto di sacrificio / purificazione tonale dell'identità; col termine "rifulgere" possiamo pensare sia al brillare concreto del fuoco sia al carattere ierofanico dell'ingressione ritmica; infine con "funzionalità ritmica d'armonizzazione socio-economica col mondo ecologico" non solo ripetiamo l'idea presentata nelle ultime pagine, ma, concretamente, alludiamo anche alla specifica dinamicità ritmico-processuale del fuoco (scintilla, fiammella, fiamma, rogo, ecc.) che ne illuminò la funzionalità economica controllabile e da cui discese una novità organizzativa d'armonizzazione sociale (la difesa del gruppo dai predatori, l'attività di cottura del cibo, l'espansione dell'attività del gruppo alle ore notturne, ecc.). Ciò a cui tentiamo riferirci, con tale formulazione logomitica, è a quel Mito "con la maiuscola" già in precedenza discusso,

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

quell'esperienza simbolico-mitica della realtà nella sua concretezza a-logica originaria previa alla scissione soggetto-oggetto.

Il fuoco è certo l'esempio paradigmatico più originario di questa emergenza concreta del Ritmo-Simbolo a monte della simbolizzazione. La sua fisionomia logomitica esprime emblematicamente la struttura processuale dell'esperienza ritmica del Sacro, come se esso rappresentasse una tra le più primordiali risonanze ritmiche dell'Essere – cosa tra l'altro del tutto probabile, visto che il simbolismo ad esso associato è forse il più antico e cerimonialmente condiviso²⁹⁹. Non è un caso allora che il fuoco rivesta tanta importanza simbolico-sacrale nelle culture cosmiche (e negli aspetti cosmici delle tradizioni a configurazione polare complessa), così come grande importanza è data d'altronde, dalle maggioranze delle tradizioni religiose, al *sacrificio*³⁰⁰; nonostante quest'ultima rilevanza (riflettente la medesima ineludibile condizione dell'esperienza ritmica: il *momento igneo* del *sacrificio tonale*) sia stata sottoposta a diverse modalità di tonalizzazione culturale e/o notazione dottrinale (si pensi all'enorme differenza che può esserci, per esempio, tra l'idea indù di sacrificio e quella ebraica, cristiana o, ancora, azteca³⁰¹).

Riscontriamo in questo concetto, parimenti espresso da termini quali *esalazione tonale*, *consumazione esistenziale* (ecc.), la funzione decostruttiva dell'esperienza timbrica del Sacro (cap. III.1.4) – nucleo ontonomico d'ogni esperienza dell'Essere. In effetti, la *dissoluzione tonale* è, per l'individualità umana, la scintilla di spoliazione che può essere ritratta dal dinamismo di concrezione concrecente, per essere alimentata in retrocessione fino all'incinerazione integrale del contraddizionale connessa all'esperienza timbrica³⁰².

²⁹⁹ Il fuoco riveste certamente una importanza capitale ed un significato paradigmatico per la nascita della cultura e dell'umanità; e questo sia da un punto di vista scientifico che mitico, come nel famoso mito greco di Prometeo oppure nei meno conosciuti miti di origine/dono del fuoco presso i Mbyá-Guaraní e i Quiché (Popol Vuh) (cfr. J. S. Croatto, *Experiencia de lo sagrado...*, op. cit., pp. 537-540). La sopravvivenza di tale esperienza ritmica originaria è riscontrabile non solo in molte cerimonie religiose ma anche nella cultura popolare “profana” (si pensi, per esempio, alla festività di Sant Joan nella Spagna mediterranea).

³⁰⁰ Per l'induismo strettamente connesso al fuoco, ma si pensi anche alle implicazioni della nozione di *ātaš* nel mazdeismo Cfr. M. Boyce, *Ātaš* in *Encyclopaedia Iranica*, 2011 Vol. III, Fasc. 1, pp. 1-5 [consultato in linea il 25/03/2014 a: <http://www.iranicaonline.org/articles/atas-fire>].

³⁰¹ Cfr. J. S. Croatto, *Experiencia de lo sagrado...*, op. cit., pp. 353-365.

³⁰² Analizziamone rapidamente le differenze. Per quanto riguarda l'esperienza timbrica non v'è alcuna valorizzazione ontologica da cui proceda una complessificazione accordalmente *concrecente* del ritmo dell'esistenza. La conformazione diretta al ritmo della situazione di prensione è sfruttata, nel caso timbrico, per approfondire, fino all'annichilazione, un processo di decostruzione radicale della contraddizionalità individuale. L'esperienza ritmica rappresenta, per la polarizzazione timbrica, un impulso a risalire la corrente della concrezione: abbandonare la propria identità tonale nella presa di coscienza dell'auto-conformazione ritmica all'intorno, per abbandonare in seguito l'identità ritmica stessa con l'oggetto di prensione e porsi, secondo una spoliazione ancor più radicale, nel silenzio puro ed incondizionato dell'*istante transtemporale*. Se l'esperienza ritmica dell'Essere è infatti una ibridazione tra ontonomico e logico – a-logicità ontologica conosciuta per ricentramento contraddittoriale d'intensione – che definisce un divenire transtemporalmente indiviso (l'unità d'esperienza contraddittoriale), la timbricità è invece ontonomicamente sopra-logica ed emancipata dall'unità ritmica d'esperienza individuale o concrecenza ritmico-tonale, è come una cuspidine incuneata nell'istante presente senza più relazioni logiche individualizzate. Seguendo il meccanismo di spoliazione, è possibile retrocedere dalla transtemporalità ontologica alla transtemporalità ontonomica. Questa retrocessione è ravvisabile, per esempio, nel passaggio e nell'affinamento che intercorre in yoga tra la nozione di *samprajnāta samadhi* (enstasi “differenziata” o “con supporto”) e *asamprajnāta samadhi* (enstasi “indifferenziata” o “senza supporto”): la prima ancora legata in parte all'esistenza logica, la seconda in completa emancipazione da questa (Patanjali, *Yoga-Sutra*, I.17 e I.18) (cfr. M. Eliade, *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, BUR, Milano, 2005, pp. 86-91). Le varie tecniche di

LA LOGOMITICA MUSICALE E L'ESPERIENZA DELL'ESSERE

Il *sacrificio igneo* rappresenta il momento logomitico della disponibilità esistenziale all'accordalità ritmica ontologica, colà ove, alla purificazione tonale, risponde la manifestazione ritmica dell'Essere per valorizzazione ontonomica. La nozione di *sacrificio* è dunque l'espressione culturale, e contestualizzata in ambito ritmico, della funzione di *decostruzione del contraddizionale* dell'esperienza timbrica. E' sempre la medesima esperienza ontonomica che opera nuclearmente all'interno dell'esperienza ritmica del Sacro; la differenza è che per l'esperienza timbrica tale decostruzione incarnava il momento centrale e metodologico dell'esperienza, protraendosi in maniera asintotica verso l'emancipazione totale dall'esistenza. Nell'esperienza ritmica, invece, la decostruzione è subito rimpiazzata da una creatività strutturante (impossibile però senza la prima). Il gesto che incarna la rinuncia a-razionale all'oggetto e/o all'oggettività tonale, è quel medesimo gesto attraverso cui prende corpo l'intervento del Sacro e con esso la sorgenza di una nuova e maggiormente armonica relazione col cosmo: non ci può essere allora alcun dono o creazione danzante senza quella ricettiva conformazione al ritmo della situazione globale permessa dalla volontaria *disappropriazione* della pre-determinazione *tonale*. Allo stesso modo, secondo le antiche scritture vediche, il sacrificio non solo si trova associato al fuoco primordiale (*tapas*)³⁰³, ma è l'azione primigenia su cui si regge l'intero ordine cosmico³⁰⁴, la causa ultima e la dinamica di questo mondo³⁰⁵; esso è, come dice Panikkar, “la legge fondamentale che regola tutto”, “quell'azione che crea efficacemente (...) e che permette a l'Essere d'esistere”³⁰⁶.

Entriamo allora nell'intimo di questo “momento igneo” caratterizzante l'esperienza ritmica del Sacro, e facciamolo cercando di svelarne la dinamica e il vissuto psichico più profondo; questo ci permetterà di gettare maggior luce sulla componente prasseologica, che, su tale momento d'esalazione tonale, basa la possibilità di una seguente tonalizzazione creativa. Proiettiamoci per un momento, immaginativamente, in quel passato primordiale, in quel momento in cui avvenne la scoperta del fuoco (o meglio, del Ritmo che vi presiede): immaginiamo degli esseri umani primigeni (un uomo e/o una donna) innanzi a un rogo, un arbusto acceso da un fulmine o qualcosa di simile; li vediamo per un attimo immobilizzati e tesi dalla paura e dallo stupore, un misto di

meditazione appartenenti a le più svariate tradizioni (yoga e Buddismo *in primis*) sono certo estremamente varie e non tra loro assimilabili; la logomitica musicale offre tuttavia degli strumenti interpretativi utili per mettere in luce le invarianze nelle differenze (e viceversa). Ognuna di queste tecniche sarebbe una modalità dinamica differente di configurazione tripolare esprimente risalita timbrica. Il buddismo zen, per esempio, meglio integra la “cosmicità” dell'esperienza ritmica del Sacro nel processo di risalita all'esperienza timbrica dell'Essere: laddove infatti lo yoga cerca l'isolamento dalla realtà illusoria (*maya*) del mondo per risalire dall'assoluto personale (o *âtman*) al suo Fondo Ontonomico (*Brahman* o *Işvara* quando personalisticamente inteso) – fatto che mostra il concorso di componenti dualistiche e personalistiche dell'ambito melodico –, il buddismo zen ricerca invece il vuoto timbrico (*sunyata*), aprendosi ad un'integrazione attiva dell'esteriorità stessa del mondo globale non dualisticamente separato dalla realtà ontonomica (fatto che trova espressione nell'accettazione della vista e generalmente degli stimoli sensoriali nella meditazione zen, a differenza dello yoga ove gli occhi sono mantenuti chiusi per cercare l'isolamento sensoriale dalla realtà). Lo yoga è leggibile come un'immersione nel fondo timbrico per isolamento e decostruzione privativa, mentre lo zen come un risveglio all'immanenza timbrica per spoliatura integrativa della dimensione ritmica della globalità cosmica.

³⁰³ *Rg-veda* X,190,1. Laddove il *kama* potrebbe invece indicare la persuasione ontonomica complementare.

³⁰⁴ *Atharva-veda* XI,8,6.

³⁰⁵ *Śatapatha-brāhmaṇa* X,5,9-10.

³⁰⁶ R. Panikkar, *Mite, Simbol, Culte, op. cit.*, pp. 194-196.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

timore ed attrazione infusi nei loro occhi dati dall'eccezionalità dell'evento³⁰⁷. Per quale ragione l'uno o l'altra avrebbe dovuto avvicinarsi alla fiamma? La loro era certo curiosità, una misteriosa persuasione che li spronava a superare il buon senso. E' infatti molto probabile che, in precedenti occasioni, già avessero fatto esperienza del fuoco e della sua pericolosità lesiva: avvicinarsi al rogo non poteva che essere – agli occhi della comunità così come rispetto al tipo di “razionalità” vigente – una contravvenzione al senso comune, alle “regole” di comportamento condivise da una coscienza di gruppo. Potremmo allora immaginare che un istinto di difesa abbia spinto una individualità umana ad attaccare la fiamma col proprio bastone, e che questo, rimanendo acceso all'estremità, gli abbia così mostrato la possibilità di controllare quella luce; una luce che prometteva calore per l'inverno, chiarore per la notte. Ma siamo sicuri che un tale essere vivente potesse immaginare tali usi? La sua non era certo una coscienza fondata sul ragionamento riflessivo, come quella a cui noi siamo abituati grazie al linguaggio (anche se probabilmente potremmo lui riconoscere una certa capacità immaginativa più o meno comunicante con il mondo onirico). Questo appunto è ancor più legittimo quando si cerchi di pensare al modo in cui è stata conquistata, per esempio, la particolare tecnica per produrre il fuoco (per scintilla o sfregamento). L'approccio teorico preferito dalla nostra sensibilità razionale, per spiegare queste scoperte primordiali, è sempre quello di cercare una giustificazione razionale (prodotta *a posteriori*) dipendente inizialmente da un puro caso: l'essere umano, per fare un altro esempio, avrebbe scoperto l'utilizzo del fuoco per la cottura del cibo a seguito di una fortuità (un pezzo di carne caduto nel fuoco e che a fuoco spento avrebbe mangiato). Ma il ragionamento induttivo che implica questa spiegazione, non è forse una proiezione del nostro modo riflesso di relazionarci alla realtà, una capacità che difficilmente l'uomo primitivo poteva vantare di possedere? La sacralità che inoltre il fuoco riveste presso tutte le culture primitive ci suggerisce, al contrario, che il rapporto originalmente intrattenuto con questo elemento doveva essere ben lontano dall'essere ridotto ad un'evidenza puramente tecnico/razionale.

Crediamo sia metodologicamente ingenuo pensare che alcune innovazioni dell'uomo siano semplicemente riducibili al puro caso, a delle coincidenze irrazionali che divengono improvvisamente razionalmente significative senza coinvolgere il soggetto in alcuna esperienza di curiosità a-logica ed entusiasmo creativo (“entusiasmo” non viene forse da *en-theos* che significa “avere il dio dentro”?)³⁰⁸.

³⁰⁷ La stupefazione è una non-azione accompagnata da ricettività attiva (da *stup-*, *stubb-*, *stap-*, *stabh-*; ampliamento di *sta-*, che ha il senso di stare fermo, essere immobile, restare attonito), un misto di paura e sorpresa che immobilizza e sospende sia l'azione che la riflessività mentale, un silenzio del tonale da cui emerge l'adesione commozionale al ritmo di un evento nel mondo. Lo stupore attiva una inusuale plasticità delle reti neuro-psichiche (si veda la vasta letteratura sui *neuroni a specchio*), un'integrazione funzionale dei sistemi limbico e corticale, ovvero un'unificazione delle componenti emotive e delle capacità d'elaborazione più sviluppate. La stupefazione è così un farsi specchio, farsi *aforme* nella disponibilità a lasciarsi in-formare.

³⁰⁸ Così come – secondo un parallelo logicamente legittimo – è chiaramente ingenuo credere che i precisi valori presi da diverse costanti fisiche universali (come le forze fondamentali, la sproporzione tra materia ed antimateria, ecc.), senza i quali non potremmo esistere, siano frutto di un caso “molto fortunato”, altrettanto fortunato quale queste scoperte o l'apparizione della vita – fortuità, quest'ultima, pressoché impossibile statisticamente. Accurati e ripetuti studi statistici hanno già mostrato che il caso non è sufficiente per spiegare l'assoluta necessità dell'apparizione di quegli eventi significativi che istituiscono l'universo, la vita e la sua complessificazione. Stuart Kauffman cita, per esempio, il calcolo compiuto da Robert Shapiro in *Origins* (1987): il numero totale di tentativi possibili perché la vita emerga è di

Riteniamo, quindi, imprescindibile, per quanto riguarda la considerazione di tale innovazione economico-culturale che è l'utilizzo del fuoco, tenere in conto la reale possibilità di un'esperienza a-logica originaria caratterizzata da dinamiche creative d'auto-determinazione. Se ci riferiamo per analogia all'atto creativo per antonomasia – l'atto artistico –, la creatività di quest'atto è, in effetti, una disponibilità a farsi strumento dell'opera e dell'ispirazione che chiama quel prodotto all'esistenza, senza che tale opera sia predefinita dativamente a priori come un “possibile”³⁰⁹. In qualsiasi genuina espressione artistica, il nucleo della creatività è un lasciarsi prendere e sedurre da un gioco, da un percorso sconosciuto e da una tensione di prossimità a-logica allo Sconosciuto, da una serie di azioni non prevedibili, coprodotte dall'incontro tra le circostanze ed un anelo a-razionale. Nel fondo dell'esperienza creativa genuina sempre si trova una persuasione prasseologica irriflessa procedente dall'ospitare in sé un'esperienza ontologica di valore – l'esperienza affettiva di una rilevanza intangibile. E' questo che potremmo parimenti cercare in quei momenti arcaici d'innovazione / creazione. Potremmo così immaginare un'esperienza a-logica che chiama a delle azioni senza finalità prefigurata, una sorta di *gioco sacro* ove è l'Intangibile (il Sacro) che gioca i giocatori³¹⁰. Orbene, senza togliere il probabile concorso di componenti immaginative, ciò che ci pare meno ingenuo è credere che l'uomo e/o la donna abbiano appreso una nuova modalità di rapporto con l'esistenza a partire dalla decostruzione non ragionata delle modalità oggettivamente apprese ed ereditate di rapportarsi cognitivamente e prasseologicamente al mondo, a partire, in altre parole, dal sacrificio della loro identità tonale (le possibili regole e prefigurazioni “oggettive”, il senso comune o il tipo di “razionalità” vigente, l'identificazione deterministica a dei comportamenti che partecipano alla costituzione oggettiva dell'identità, ecc.) – spoliatura individuale in accordo con una “chiamata”, quella del Mistero ineffabile; “abbandono del contraddizionale” che permette

10⁵¹, mentre la probabilità che questo avvenga è di solo 1 su 10⁴⁰⁰⁰⁰ (*At Home in the Universe...*, op. cit., p. 25).

³⁰⁹ Sarebbe utile, a tal proposito, recuperare le preziose riflessioni compiute da Henri Bergson (e da Gilles Deleuze) sulla nozione di “possibile” (cfr. G. Deleuze, *Le Bergsonisme*, PUF, Paris, 1966, pp. 99-100). “E' il reale che si fa possibile, no il possibile che diviene reale (...) Via via che la realtà si crea, imprevedibilmente e nuova, la sua immagine si riflette dietro di sé nel passato indefinito. Si trova così a essere stata in ogni tempo possibile, ma è in questo momento preciso che comincia a esserlo sempre stata ed ecco perché dicevo che la sua possibilità non precede la realtà, ma l'avrà preceduta una volta apparsa la realtà. Il possibile è dunque il miraggio del presente nel passato. (...) Il possibile è l'effetto combinato della realtà una volta apparsa e di un dispositivo che la rigetta all'indietro” (H. Bergson, *Pensiero e Movimento*, Bompiani, Milano, 2000 [1938], chap. III). Ogni invenzione, ogni realizzazione nuova od originale, non pre-esiste sotto forma d'idea alla sua concrezione. Sarebbe come dire che l'Hamlet, per esempio, avrebbe potuto essere scritto prima di Shakespeare, ma “uno spirito presso il quale lo *Hamlet* di Shakespeare si fosse delineato sotto forma di possibile, ne avrebbe creato con ciò stesso la realtà: sarebbe dunque stato, per definizione, Shakespeare stesso” (*ibidem*). Dobbiamo dunque renderci conto di una sorta d'illusione retrospettiva che ci spinge a proiettare il possibile nel passato, essa ci fa credere che ciò che si produce sia già preposto in qualità di puro programma possibile in mezzo ad altri, ma “le possible n'est que le réel avec, en plus, un acte de l'esprit qui en rejette l'image dans le passé une fois qu'il s'est produit” (*ibidem*) (Si veda a proposito anche Pierre Lévy, *Il virtuale*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1997).

³¹⁰ “Il soggetto del gioco non sono i giocatori, ma è il gioco che si pro-duce attraverso i giocatori. (...) *ogni giocare è un essere-gioco*. Il fascino del gioco, l'attrazione che esso esercita, consiste appunto nel fatto che il gioco diventa signore del giocatore. (...) L'autentico soggetto del gioco – come è particolarmente evidente dai giochi in cui il giocatore è uno solo – non è il giocatore, ma il gioco stesso. E' il gioco che ha in sua balia il giocatore, lo irretisce nel gioco, lo fa stare al gioco. (...) Il giocatore avverte il gioco come una realtà che lo trascende” (G. Gadamer, *Verità e Metodo*, op. cit., pp. 133, 137-138, 141)

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

all'essere umano di lasciarsi priflessivamente prendere dal gioco sacro, dal suo Ritmo, dall'esistenziazione dell'Essere nella trama ritmico-tonale del cosmo in-situazione.

Se consideriamo allora questa possibilità, possiamo chiaramente ipotizzare che l'innovazione, la scoperta o l'azione creativa culturalmente innovatrice o rivoluzionaria possa essere il frutto di un'adesione personale ad una persuasione prasseologica *senza* chiara *ragione* logica, ma che proprio per questo inaugura una fase kaiologica speciale della coscienza umana, quella che le richiede liberamente l'esercizio della *responsabilità individuale* nei confronti dell'ontonomia, una *responsabilità assoluta* il cui esercizio la sprona a riconoscersi come persona. Non può esserci infatti assoluto esercizio della responsabilità se non quando l'azione, di cui l'uomo si fa agente, sfugge e si sottrae all'ordine del possibile e del prevedibile, ossia quando si ritrae dalla ripetizione del conosciuto, dall'applicazione abitudinaria di una regola, di una logica o di un'etica definita³¹¹. Per questo motivo, l'uomo e/o la donna che accolsero prasseologicamente tale responsabilità creatrice, dovettero certamente apparire, agli occhi della norma e della generalità logica dell'epoca di riferimento, degli idioti o dei folli – per il fatto stesso che la ragione che li mosse era a-razionale e incomprensibile ai molti³¹².

Diciamo a-razionale – e non irrazionale – per sottolineare che, nel gesto e nell'esperire diretto che ne fa l'individualità interessata, non v'è assolutamente azzardo od eterogenesi incontrollata e gratuita, ma una profonda ed inspiegabile necessità, una convinzione *senza ragione*, una *fede* senza chiara giustificazione e senza perché, intimamente colta come a-logicamente sensata. Si tratta di un gesto in tensione, che punta e tende ad un preciso futuro senza però né conoscerlo né fissarlo, un gesto razionalmente insensato ma pregno di senso e significato emozionale. L'adesione assoluta e responsabile all'aspirazione ritmica sarebbe un'*accordalità rituale*, ovvero la conformità irriflessa (ma non passivamente automatica), di una coscienza entusiasta, all'emersione ontologica di un

³¹¹ "...quando una responsabilità si esercita nell'ordine del possibile, segue una pendenza e svolge un programma. Fa dell'azione la conseguenza applicata, la semplice applicazione di un sapere o di un saper-fare, fa della morale e della politica una tecnologia. Non dipende più dalla ragione pratica o dalla decisione [libera]. Inizia ad essere irresponsabile. (...) Disporre a priori della generalità di una regola come di una soluzione all'antinomia..., disporre d'essa come di una potenza o di una scienza data, come di un *sapere* e di un *potere* che precederebbero – per regolarla – la singolarità di ogni decisione, di ogni giudizio, di ogni esperienza di responsabilità...: tutto questo sarebbe la definizione più sicura, più tranquillizzante della *responsabilità come irresponsabilità*" (Jacques Derrida, *El otro cabo [L'autre cap]*, Ediciones del Serbal, Barcelona, pp. 41-60 [tradotto dallo spagnolo]). La condizione di possibilità della vera responsabilità "è [invece] una certa *esperienza della possibilità dell'impossibile; la prova dell'aporia* a partire dalla quale inventare l'unica *invenzione possibile, l'invenzione impossibile*" (*ivi*, p. 39). Questa responsabilità si fa liberamente assoluta quando incorpora contraddittorialmente la stessa irresponsabilità come un Mistero, un potere divino, *daimon* o Ritmo dell'Essere: "se una decisione si conforma a un sapere contentandosi di seguirlo o svilupparlo, non si tratta più di una decisione responsabile, ma della messa in opera di un dispositivo cognitivo, del semplice dispiegamento meccanico di un teorema. (...) Il segreto della responsabilità consiste [invece] nel mantenere segreto (incorporato) il segreto del demonico e dunque nell'ospitare in sé un nocciolo di irresponsabilità o di incoscienza assoluta" (J. Derrida, *Donare la morte*, Jaca Book, Milano, 2002, pp. 62 e succ.)

³¹² L'istante della decisione è la follia" (S. Kierkegaard in J. Derrida, *ivi*, p. 99). "Siamo liberi quando i nostri atti emanano dalla nostra intera personalità, quando la esprimono, quando con essa hanno quell'indefinibile somiglianza che talvolta si riscontra tra l'opera e l'artista (...) quanto più siamo liberi, tanto più si manifesta l'assenza di una ragione tangibile (...) Vogliamo sapere in base a quale ragione ci siamo decisi, e scopriamo che l'abbiamo fatto senza ragione, e forse persino contro ogni ragione. Ma, in alcuni casi, è proprio questa la ragione migliore"(Henri Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Raffaello Cortina, Milano, 2002, pp.109-151). *Sunder warumbe* ("senza perché") è l'ultima ragione, diceva Meister Eckhart.

Ritmo affiorante. La nuova auto-determinazione individuale o prassi innovativa che da tale emersione ritmica procede – tonalizzazione destinata a rivoluzionare culturalmente i mezzi di produzione e l'organizzazione comunitaria del gruppo – nascerebbe e si articolerebbe socialmente come *Rito*. Qui la parola “rito” possiede una valenza molto più vasta rispetto all'accezione comune datagli: azione sacra emergente che rinnoverà le relazioni logiche dell'individualità con l'intorno sociale e globale. In tal senso il Rito (con la maiuscola) dev'essere differenziato (benché non separato) dal culto e dai riti comunemente detti³¹³.

Il rito è in effetti un'azione cui finalità trascende la sua stessa intelligibilità. Lo stesso apprendimento per imitazione di una nuova prassi tecnica, non sarebbe altro che un apprendimento rituale, una perpetuazione sociale di un apprendimento ritmico originario. Quello che vogliamo dire è che l'individualità apprenderebbe la nuova prassi come un Rito emergente dall'esperienza ritmica del Sacro avveniente per ibridazione con un evento logico: non c'è finalità oggettiva riflessivamente comprensibile nell'apprendimento rituale, non c'è ancora coscienza della coscienza del risultato a cui tale operazione induce; è un'affidamento a-razionale, un'adesione rituale entusiastica, producentesi relazionalmente all'evento di presione immerso nella glocalità specifica. Coerentemente con tale prospettiva, Fortes ha descritto il *rito* come un “metodo” che permette di comprendere ciò che è *occulto* negli eventi ed incidenti che occorrono ad un individuo, e che infine dà modo di integrare ciò che è stato compreso alla vita normale del gruppo³¹⁴. Bisorrà tenere presente, però, che tra la prima e l'ultima fase di questa “prassi preriflessiva” che è il rito – ovvero tra l'apprendimento / comprensione a-logica di un Ritmo da parte di un singolo e l'integrazione della sua annotazione rituale in dinamiche comunitarie definite – intercorre tutta un'economia *accordale* dell'esperienza ritmica del Sacro in cui Rito e Mito non sono ancora separati o tonalizzati distintamente; un processo comunitariamente auto-organizzativo che potremmo parimenti definire *ritofanico* e *mitofanico*.

Se infatti la *mitofania* è – seguendo la lezione panikkariana – “l'illuminarsi, il presentarsi, la presenza e l'efficacia, il risplendere e il rintoccare del Mito”³¹⁵, ossia l'esperienza della remissione fiduciosa al Sacro invisibile al *logos* e previa a qualsiasi ermeneutica³¹⁶, allora, allo stesso modo, la

³¹³ E' tutta la differenza che intercorre, per esempio, tra l'esperienza sacra di Abramo chiamato a-razionalmente a sacrificare il suo figlio prediletto (si veda l'illuminante trattazione del tema in J. Derrida, *Donare la morte, op. cit.*) e il rito del sacrificio dell'agnello (come nel *ʿid al-adhâ* islamico) che celebra e ripete questo gesto primordiale da cui procedette una forma universale di fede e coscienza sociologica monoteistica.

³¹⁴ “De manera más exacta, definiría el rito como un método que permite, en primer lugar, aprehender lo que está oculto, es decir, comprender lo que está escondido en los acontecimientos y en los incidentes que sobrevienen a las personas de una cultura particular; en segundo lugar, permite vincular estos acontecimientos a las creencias y a las posibilidades rituales de esa cultura; y, finalmente, permite que se incorpore lo que es comprendido y vinculado a la existencia normal de los individuos y del los grupos” (M. Fortes, *Les prémisses religieuses et la technique logique des rites divinatoires*; citato in L. Duch, *Antropología de la religión*, Herder, Barcelona, 2011, p. 185)

³¹⁵ “*Mitofania* significa ‘revelació’, és a dir, l'enllumenar i il·luminar, el presentar-se i aparèixer, la presència i l'eficàcia, el resplendir i el repicar del mite. La mitofania no és el contingut intel·lectual del mite. La mitofania no és el que el mite significa. Això és la seva significació, això és el *tema* del mite, no el mite pròpiament dit. (...) La mitofania és un *mythophanein*. El mite és l'aparició mateixa, no el que apareix. (...) Mitofania no és el *mythologoumenon*, és a dir, l'embolcall, la representació, la història, el relat *del* mite. Tampoc no és la realitat [intel·ligible] amagada, el *noumenon* que està darrere del fenomen: és tota una altra cosa” (R. Panikkar, *Mite, Símbol, Culte, op. cit.*, pp. 114 e 317).

³¹⁶ “El mite no resulta visible al *logos*, ni li és sotmès. (...) El mite no permet cap *hermenèutica*. (...) El *logos* pot

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

ritofania non è altro che il manifestarsi spontaneo del Mito in un'azione, la prassi o la componente prasseologica dell'esperienza mitica, altrettanto a-logica o invisibile al *logos*, altrettanto previa a qualsiasi ermeneutica. La *ritofania*, quindi, (o il Rito con la maiuscola) *non è* per nulla – sulla scorta della puntualizzazione terminologica suggerita da Panikkar³¹⁷ – ciò che potremmo definire il *ritologoumenon*, ossia “il racconto, l'esposizione, il riferire o enumerare il Rito”, oppure anche la logicizzazione, l'involucro e l'articolazione espositiva del Rito, ovvero, ancora e secondo la nostra terminologia musicale, la sua tonalizzazione annotabile. Il Rito non è questo, o meglio è a monte di questa concrezione tonale: è quell'azione significativa ed efficace che si manifesta senza un perché o senza una ragione, è l'azione stessa del Sacro come Soggetto operativo ingressante nell'esperienza ritmica (non stiamo qui rilevando quella medesima differenza precedentemente espressa tra persuasore ritmico ed espressione ritmico-tonale dell'attrattore?).

Ora – cosa massimamente importante – così come il Mito possiede una valenza sociale ed una rilevanza fondante l'identità culturale del gruppo o della comunità³¹⁸, allo stesso modo il Rito, come *praxis* emergente nella relazione simbolica instaurata dall'esperienza ritmica, è parimenti caratterizzato da una operatività allargata, relazionale e comunitaria, una efficacia socialmente risonante nella *correlazione ritmica* degli esseri umani globalmente implicati. Come già analizzato pagine addietro, la novità di tonalizzazione non è singola ed individualistica, ma emergente accordalmente dal campo simbolico di una globalità di entità ed individualità correlate. Sebbene la libera scelta di valorizzazione ontologica potrebbe essere analiticamente associata all'assunzione di una responsabilità assoluta operata da un singolo (così come d'altra parte descrive la narrazione mitologica o *mythologoumenon*), d'altra parte la coscienza mitica (o simbolica) non riconosce alcun senso individualistico d'identità alla persona³¹⁹. Ciò vuol dire che, se per un certo verso, ci fu certo l'esperienza sacra di un singolo e sua conseguente valorizzazione a-logica dell'ingressione ritmica, per un altro verso, l'emersione di una novità culturale d'auto-organizzazione comunitaria, associabile a tale esperienza, non è o non fu che il frutto di una valorizzazione

reflexionar sobre si mateix. Però el mite és una altra cosa. En el mite és dona tot. Ell mateix és donat. El mite, no el tenim allà davant, no es deixa col·locar davant nostre, de manera que el puguem estudiar, observar, pensar, recuperar. En el mite estic entregat (*ausgeliefert*). No tinc control ni criteris. D'alguna manera, he de tenir confiança. L'àmbit del mite és el camp de l'espontaneïtat, de la desimboltura” (*ivi*, pp. 113, 115-116).

³¹⁷ Il quale differenzia il Mito (*mythos* o mitofania) dal *mythologoumenon*, “l'involucro, la rappresentazione, la storia, la narrazione del mito” (*ivi*, p. 317).

³¹⁸ “El mito tiene la característica de representar un *succeso* primordial... que es el modelo de un *succeso real* que sólo es pensable como social. No hay mitos sobre vivencias personales. Se trata siempre de realidades que afectan a una comunidad, y que son significativas. Son ellas que generan la actividad mitopéyica” (J. S. Croatto, *Experiencia de lo sagrado...*, *op. Cit.*, p. 235). “[El mito] es pensamiento común de un determinado contexto social; por eso, su verdad es anterior a la verdad o acción de cada individuo. Es patrimonio compartido y en ese aspecto carece de individualidad. No tiene un autor, no es obra privada, sino que aparece y se relata como verdad compartida” (X. Pikaza, *El Fenómeno religioso, op. cit.*, p. 304).

³¹⁹ Il mito (*mythologoumenon*) che narra questa esperienza e questa azione culturalmente fondante fa sempre riferimento, in effetti, ad una individualità mitica, ad un essere soprannaturale o quasi-divino, oppure ad una persona fondatrice (eroe, patriarca, antenato o altro). Questo personaggio mitico non corrisponde ad un individuo storico, quanto invece ad una sorta di *persona collettiva*, un'esperienza ritmica del Sacro coinvolgente una collettività di individui. Nulla toglie che all'interno di tale esperienza collettiva vi sia stato effettivamente una personalità maggiormente rilevante che incarnò simbolicamente l'esperienza, e che sopravvisse nella narrazione come personaggio umano fondatore della comunità e/o della sua identità.

dell'Essere risonante nell'intera rete collettiva di individualità correlate dall'esperienza sacra, per le quali, come visto, vale una idea *eco-comunitaria* dell'identità.

Tornando all'esempio paradigmatico del fuoco, la consolidazione di tale scoperta come ausilio di produzione ed organizzazione socio-comunitaria, non sarebbe così altro che il prodotto socio-accordale di tonalizzazione del Rito attraverso la correlazione ritmica globale di più individualità – correlazione instaurata dalla comune partecipazione all'evento igneo d'ibridazione ontologica. All'interno dell'occasione sociale d'esperienza inaugurata, i vari gesti d'auto-determinazione delle individualità implicate si troverebbero in correlazione ritmica attorno ad un centro di coerenza rituale che è il Ritmo del Sacro ingressante nella relazione di prensione specifica; questo significa che per ogni individuo v'è un'azione o un gesto a-logico differenziato che sta in rapporto euritmico con l'insieme dei gesti e delle azioni del gruppo; per dirlo metaforicamente: ognuno danzerebbe il proprio ritmo o passo sociale sul Ritmo condiviso dell'Essere. La differenza di questi nuovi gesti emergenti procederebbe così dalla differenza stessa degli individui implicati: la scoperta dell'utilizzo del fuoco per la difesa o la caccia verrebbe da coloro che, per le proprie caratteristiche o proprietà vocazionali, sono predisposti a tali attività; la scoperta del suo utilizzo per la cottura dei cibi procederebbe invece da individualità diversamente predisposte, ecc. La specificità ritmica d'ogni individualità è così la realizzazione euritmica del suo timbro individuale, l'esperienza della propria pienezza d'essere incarnata in un'azione di condivisione socio-ecologica. L'auto-organizzazione euritmica non farebbe così altro che “assegnare” individualmente dei ritmi differenziati – nel caso in questione dei ruoli od operazioni socialmente rilevanti – secondo la contemporanea considerazione delle diverse caratteristiche timbriche individuali, messe in relazione di valorizzazione con il contesto ritmico globale ed epocale. L'esperienza comune e condivisa di questa accordalità tonale prodotta per euritmia accordale è una forma di pienezza d'essere vissuta socialmente nella comunione con gli altri esseri e l'ambiente, un nuovo timbro situazionalmente prodotto dall'accordo tonale di più timbricità ritmicamente incarnate ed euritmicamente relazionate.

Se tentassimo di descrivere questa emergenza comunitariamente auto-organizzativa secondo un'ottica analitica, vedremmo, con ogni probabilità, dei gesti e delle scoperte che ne precedono sequenzialmente altri ed altre (l'uno relativo alla capacità illuminativa controllabile, un altro alla funzionalità difensiva, un altro ancora alla possibilità della cottura, ecc.). Tuttavia, allorquando ipotizzassimo una trama di influenze causali tra questi momenti, opereremmo con ogni probabilità una lettura riduzionistica del fenomeno, in quanto l'esperienza ritmico-accordale del Sacro inaugura un'*unità sociale d'esperienza*, dotata, come ogni unità d'esperienza, di una indivisibilità transtemporale all'interno della quale la diacronia apparente degli eventi non risponde direttamente ad una struttura causale sottesa, ma riflette piuttosto la differenza nelle specifiche durate ritmiche di concrezione delle individualità sincronicamente implicate in un'unica esperienza di persuasione. Se volessimo esprimere questa danza rituale d'auto-organizzazione collettiva con una terminologia presa a prestito dalla teoria della complessità, potremmo probabilmente dire che l'asimmetria nella distribuzione di caratteristiche distintive tra le varie individualità – individualità formanti la rete dinamica di relazioni della correlazione ritmica – produce delle *restrizioni dinamiche* sulla varietà

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

possibile dei comportamenti individuali, dando vita a delle macro-regolarità sociali emergenti³²⁰. In questo processo d'auto-organizzazione, una “euritmia sistemica di relazione” si costituirebbe come un *persuasore* condiviso (un attrattore simbolico), conducendo all'auto-organizzazione di un campo energetico-logico di coerenza traducendo l'esperienza ritmica in un macro-forma accordale di tonalizzazione. Sarebbe dunque il movimento, il ritmo della risonanza a conformare accordalmente la forma³²¹. Questa attività creativamente forgiante è come una Parola o una comunicazione non-linguistica condivisa da una collettività d'esistenti individuali, in quanto è effettivamente un “mettere in comune” (etimologia di “comunicare”) per dare emersione al mondo. Il Ritmo è così la prima modalità d'espressione del Verbo dell'Essere forgiante creativamente il mondo attraverso la co-implicazione e il co-funzionamento dia-logante degli esistenti. Bisognerebbe allora riconoscere che la comunicazione non è una prerogativa unicamente umana, ma che v'è già un “linguaggio musicalmente energetico”, un divenire della materia-energia che è un mettere in comune, un reciproco ascolto ritmico di conformazione mutua da cui sorge spontaneo accordo di morfogenesi. Dal “mettere assieme” (*sym-ballo*), quindi, e *cor*-relare una glocalità di esistenti, l'esperienza ritmica dell'Essere procede a metterli ritmicamente in dialogo, in *dia-logos*, vale a dire, *attraverso la Parola* – Parola che è animazione o vita³²². Il rivelarsi del *Logos* inaugura così un'attività di creazione continua o esistenza da cui procede la vita (*zoe*) del cosmo.

Queste riflessioni ci permettono di rilevare anche il modo in cui tradizioni a polarizzazione melodica riconoscono l'Essere-Ritmo nel loro impianto interpretativo. L'islam, ad esempio, riconosce un'identità concretamente simbolica tra Corano e creazione – identità veicolata dalla Parola che è al contempo Rivelazione e Comando d'esistenza (*Amr*), e che troviamo espressa nella relazione istituita tra recitazione dei versetti coranici (*al-'ayât*) e svelamento dell'Essere nel mondo (Corano XLI, 53)³²³. Si tratta di un'a-dualità simbolica – quella disegnantesi tra il Libro Rivelato (*al-Kitâb*) e il Libro della creazione (*al-khalq*) – da potersi intendere anche come luogo intermedio (*barzakh*) di ri-creazione ritmica e creativa dell'Essere, inter-mondo della rassomiglianza (*'âlam al-mithâl*) ove il Terzo immagina concretando ritmi morfodinamici³²⁴. Il Verbo è qui una risonanza ritmico-accordale della transtemporalità pre-esistenziale (*al-'âzal*); per ciò inventore di nuove forme d'organizzazione: ordinamento e strutturazione ritmica del movimento (*harakat*)³²⁵.

³²⁰ Cfr. Terrence W. Deacon, *Incomplete nature...*, *op. cit.*, cap. 7 § *Reframing thermodynamics*.

³²¹ Il verbo greco *rythmōō* significa in effetti “donare forma”, “modellare”.

³²² La nozione di Vita – ci suggerisce Panikkar – può essere considerata un correlato o un equivalente omeomorfo di Essere, e questo quando si rinunci a porre una netta separazione tra animato ed inanimato: “La terra és un ésser viu; l'univers és un ésser viu; tot el cosmos és viu; té un dinamisme interior, un *nixus*, un moviment, i potser fis i tot el seu creixement. (...) En una paraula, la realitat és viva. La Vida és coextensa amb l'Ésser, amb la realitat. La vida no és una mera qualitat d'alguns éssers; és un altre nom per a l'Ésser, per a la totalitat de la realitat” (*El Ritme de l'Ésser...*, *op. cit.*, pp. 424-425). Un termine greco che ben indica quest'idea di Vita non necessariamente biologica è *zoe* – nozione di “vita” che ingloba quella di “vita biologica” o *bios* in greco.

³²³ La corrispondenza simbolica tra lettera (rivelata) e realtà è presente nella stessa visione ebraica, oltre che particolarmente sviluppata dalla qabbala – “scienza delle lettere” simile a quella che ritroviamo in Ibn 'Arabî (cfr. *Les illuminations de la Mecque*, *op. cit.*).

³²⁴ Rispetto all'idea di “mondo immaginale” cfr. H. Corbin, *L'immaginazione creatrice...*, *op. cit.*

³²⁵ Il termine *harakat* significa sia “movimento” che “vocale”. “Consonante” in arabo è *harf*, che etimologicamente significa anche “limite” – etimologia importante perché ci mostra l'idea di una “limitazione, restrizione o costrizione”

Dovremmo ricordare Platone quando diceva che “l'ordine del movimento porta il nome di ritmo”³²⁶? Questo Ritmo, ci dice Panikkar, è sia l'ordine dinamico delle cose che dell'attività umana: “Nel primo caso, abbiamo il ritmo come ordine naturale del tempo (*physei*). Nel secondo, il ritmo è l'azione umana in accordo con la condotta corretta (*nomoi*)”³²⁷. A questo vettore ontologico di esistenza ordinante (*takwîn*), che si esprime nel cosmo come nell'essere umano, può identificarsi dunque l'*Imperativo creativo d'esistenza* del monoteismo abramico (ebr. *Yahî!*; lat. *Fiat!*; arab. *Kun!*) procedente da un Essere personalisticamente inteso – vettore logomitico d'esistenza da cui sgorgano le forme rinnovantesi del mondo. Tutta la transculturalità del concetto si gioca nel riconoscimento della comune realtà logomitica a cui fanno riferimento la radice proto-indoeuropea *ar- (da cui proviene il sanscrito *ṛta*, “ordine cosmico/morale”, l'avestico *asha/arta*, il latino *ritus* e *ordo*, l'italiano “armonia”, ecc.)³²⁸ e l'*ordine esistenziale* del Verbo o Logos divino (ebr. *Dabar*; arab. *Amr*, “ordine, comando”). Così come esprime l'etimologia indoeuropea, il Rito/Ritmo di cui stiamo trattando, è un dispositivo ontologico d'armonizzazione, ovvero un'azione ritmica di disposizione (logico-esistenziale) dell'ordine ontologico del cosmo. Secondo la stessa visione indù descritta da Panikkar il Rito è quell'azione che, sorretta nuclearmente dalla reciprocità del sacrificio, permette di “collaborare alla costruzione, ricostruzione, redenzione o ricreazione del mondo”³²⁹, l'atto tramite il quale si genera e si conserva il mondo (*Lokasamgraha*)³³⁰ e che dona consistenza tonale (logico-energetica) all'ordine dell'ontonomia (*dharma*)³³¹.

Non stiamo parlando di un “rito” specifico, ma dell'impulso d'esistenza, armonizzazione dell'esistenza che è quel vettore di *creatio continua* precedente qualsiasi tonalizzazione rituale annotabile od annotata. Il Rito è in effetti la componente prasseologica del Ritmo o dell'esperienza ritmica del Sacro, laddove il Mito è invece la sua simmetrica componente cognitiva periferica. Per questo motivo il rito religioso è fenomenologicamente interpretabile come la riattualizzazione di un gesto divino primordiale (Rito)³³², perché è la riattualizzazione di un Rit(m)o, ovvero “l'atto con il quale l'uomo collabora attivamente con il resto del creato (Dei ed altri esseri) alla costruzione (il mantenimento) della sua vita e di quella del cosmo”³³³.

Ritornando all'esperienza umana, il Rito fungerebbe così da “ordinazione” o costrizione dinamica di concrezione per le individualità partecipanti alla relazione simbolica, facendo sorgere

del dinamismo/movimento (d'eterogenesi vocalica) attraverso la quale sorge “ritualmente” l'ordinamento morfologico del linguaggio. L'idea si presta a una significativa valenza logomitica: il concetto di restrizione /costrizione (*constraint*) è in effetti una nozione cibernetica avanzata da W. Rosh Ashby per spiegare l'emersione di ordini sistemici (*An Introduction to Cybernetics*, Chapman & All, London, 1956, part II).

³²⁶ Platone, *Leggi*, II (664-665 e-a).

³²⁷ R. Panikkar, *El Ritme de l'Ésser...*, op. cit., p. 90.

³²⁸ Riferimenti etimologici presi da <http://etimologias.dechile.net/PIE/?ar> [consultato il 2/04/2014].

³²⁹ R. Panikkar, *Mite, Simbol i Culte*, op. cit., p. 400.

³³⁰ “*Lokasamgraha*, la conservació del món (...) El ritu [és]... la col.laboració de l'Home amb el Món i amb els Déus en la gènesi i en el manteniment de la realitat total. (...) El ritual és l'ortopraxi a través de la qual l'home col.labora en la continuació de la totalitat de la realitat” (*ibidem*).

³³¹ “Esta experiencia de *lokasamgraha* es la que da a una buena parte del *dharma* su consistencia y consciencia cósmica – *loka-samgraha*” (R. Panikkar, *Espiritualidad Hindú – sanātana drama*, Ed. Kairós, Barcelona, 2011, p. 135).

³³² J. S. Croatto, *Experiencia de lo sagrado*, op. cit., p. 309. X. Pikaza, *El fenómeno religioso*, op. cit., p. 274.

³³³ R. Panikkar, *Mite, Simbol, Culte*, op. cit., p. 382.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

una macro-struttura d'armonizzazione comportamentale riflettente l'adesione all'orizzonte mitico preriflessivamente esperito (poi mitologizzato in *mythologoumenon*). Alla base d'ogni nuova forma d'organizzazione e regolazione sociale (famiglia, matrimonio, passaggio all'età adulta, specializzazione di ruoli, definizione di comportamenti, innovazioni culturali, ecc.) potremmo così figurarci l'operato di una progressiva emersione mitico-rituale del Ritmo dell'Essere³³⁴. Limitando qui lo sguardo alle individualità umane, l'esperienza ritmica del Sacro rivestirebbe così un ruolo fondamentale, non solo all'interno delle società di cacciatori-raccoglitori, ma seminalmente anche nei processi d'innovazione socio-culturale e di definizione comunitaria dell'umanità in genere.

L'emersione ritmica del Sacro può in tal modo essere considerata, a nostro parere, l'esperienza collettiva di una *funzione socio-ecologicamente ordinante dell'Essere*. L'ipotesi è da un lato in linea con l'interpretazione strutturalista del mito³³⁵, dall'altro amplia il campo di riferimento di questa interpretazione (includendo oltre alle relazioni umane anche quelle con l'ambiente o la glocalità in generale) sottolineando al contempo l'aspetto ontologico comunemente taciuto dagli approcci razionalistici, rendendo conto della valenza logomitica del dispositivo esperienziale descritto³³⁶.

Se è vero che l'esperienza ritmica del Sacro possiede un vettore rituale d'auto-organizzazione accordale, possiamo quindi supporre che il Ritmo – attraverso questo suo vettore prasseologico che è il Rito – operi ed abbia operato, possibilmente, in numerose occasioni d'auto-organizzazione comunitaria legate ad innovazioni culturalmente rivoluzionarie. Dal momento che questo tipo d'esperienza del Sacro avviene sempre in ibridazione ontologica con una prensione del mondo – ovvero a partire da una relazione concretamente simbolica con un ente/evento – essa può essere vista come l'esperienza di una persuasione a-logica a trovare una nuova modalità di relazione con quel tipo di evento – innovazione destinata a rivoluzionare l'assetto dell'organizzazione socio-ecologica vigente. Nel caso di un popolo con sistema di sussistenza a ritorno immediato, è il caso, oltre che quello già visto del fuoco, di molte altre possibili relazioni ecologiche, come per esempio quella di un riparo naturale (albero, caverna...), la cui *affordance* scoperta in un momento di necessità di riparo dalle intemperie, potrebbe aver iniziato l'abitudine del rifugio familiare; oppure semplicemente l'improvvisa emersione di una nuova relazione significativa con un oggetto comune

³³⁴ Un mito o narrazione mitica che, in maniera particolarmente esplicita, esemplifica paradigmaticamente questa stretta relazione tra la forma prasseologica d'auto-organizzazione comunitaria procedente dal Rito e l'esperienza preriflessivamente cognitiva del Mito narrata dal *mythologoumenon*, è quello indù dello smembramento del *Puruṣa* (*Rigveda*, 10.90), ove alle varie parti smembrate del corpo della Persona primordiale corrispondono determinati ruoli e specializzazioni sociali: la bocca è relazionata alla funzione sacerdotale (*brahmana*), le braccia a quella guerriera (*kṣatriya*), le cosce a quella produttrice del sostentamento (*vaiśya*) e i piedi alla manovalanza dipendente (*śudra*). Si tratterebbe originariamente di specializzazioni ritmiche slegate dalla definizione tonale dell'identità, ossia non ancora associate a definizioni identitarie costanti e rigidamente ereditabili (caste).

³³⁵ Secondo un'approssimazione strutturalista alla Lévy-Strauss “[e]n la vida social, el mito lleva a cabo una función ordenadora porque instituye los modelos lógicos que permiten superar las contradicciones y las adversidades de la convivencia cotidiana de los grupos sociales” (L. Duch, *Antropología de la religión, op. cit.*, p. 201).

³³⁶ Riteniamo a questo punto plausibile ipotizzare la possibile presentazione dell'esperienza ritmico-accordale del Sacro sempre allorquando due o più dinamismi contraddittori (che disegnano una disarmonia tra essere umano e ambiente, o tra essere umano ed essere umano) generano una tensione d'equilibrio instabile, logicamente irrisolvibile se non per apparizione a-logica e spontanea di una nuova struttura d'auto-organizzazione contraddittorialmente emergente (così come similmente accade con i processi morfodinamici).

quale un ciottolo o una scheggia minerale, di cui sarebbe stata inaspettatamente scoperta la capacità di taglio o di generare scintille, ciò che i *Nayaka* descrivono come un *incontro* significativo – giacché non è semplicemente l'oggetto che determina la rilevanza dell'esperienza, ma le circostanze sincroniche con l'universo psico-emotivo del soggetto, la dinamica dell'evento di relazione ed il suo rapporto con il contesto socio-ecologico. Queste esperienze ritmiche del Sacro sarebbero sopravvissute simbolicamente nella narrazione mitica³³⁷. In tal senso, per esempio, potremmo sicuramente parlare di un'esperienza ritmica del seme o del tubero (da cui procederebbe la scoperta dell'agricoltura e il nuovo assetto d'organizzazione comunitaria ad essa connesso) vista la numerosa produzione mitico-simbolica riferita a tale motivo.

Una precisazione è qui d'obbligo: non dobbiamo cadere nella tentazione di leggere i miti solo come un riflesso dei mezzi di sussistenza del gruppo (e qui criticiamo un certo approccio antropologico riduzionista). Il mito (congiuntamente al rito) non serve solamente per assicurare la conservazione cognitiva dei modelli d'organizzazione comunitaria generati dall'esperienza sacra, ma esprime al contempo una reale esperienza cognitiva del Sacro, l'esperienza preriflessiva del Suo Ritmo esistenziale. L'esempio dell'esperienza ritmica del seme ne è forse la conferma più lampante. Nei miti il cui simbolismo è legato all'agricoltura troviamo chiaramente espresso il motivo del sacrificio e della ri-generazione, il motivo della feconda morte del tonale produttrice di una rinascita rinnovante³³⁸. Ma – attenzione – non si tratta di una semplice trasposizione ad una nuova situazione esistenziale di un modello d'interpretazione della realtà derivato dal precedente *modus vivendi* (la caccia), ovvero quello procedente dalla constatazione della necessaria morte (dell'animale) per la propria sussistenza³³⁹: la somiglianza tra le due esperienze è solamente superficiale, ingenuamente superficiale oserei dire, se non, addirittura, inconsistente. L'uccisione dell'animale *per cibarsene* non implica infatti alcun sacrificio di sé, alcuna contravvenzione al buon senso, alcuna emancipazione dal tipo di razionalità vigente o dall'istinto – al contrario. La rinuncia al tubero, al legume o al cereale per la sua disseminazione nel terreno è, invece, chiaramente un'azione di spoliatura esistenziale, un'azione sacrificale che sicuramente in origine non poteva che apparire che assurda ed insensata. Perché mai rinunciare, gettare od abbandonare ciò che per quell'essere umano era massimamente importante, ciò che gli procurava la sussistenza? Un atto del genere doveva sicuramente apparire, in principio, senza ragione, “senza perché”, assolutamente gratuito o addirittura folle³⁴⁰. Potremmo forse spiegarci l'invenzione dell'agricoltura come un'operazione di induzione procedente dall'osservazione fortuita delle conseguenze procedenti da

³³⁷ “Hay un número considerable de figuras sobrenaturales y de episodios mitológicos con los que nos encontraremos en las tradiciones religiosas posteriores [a las mas primitivas], que con toda probabilidad representan los «descubrimientos» de las Edades de la Piedra” (M. Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas I. De la edad de la piedra a los misterios de Eleusis*, Paidós, Barcelona, 1999, p.62)

³³⁸ Si veda per esempio M. Eliade, *ibidem* o i numerosi miti riportati da Marià Corbí in *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*, Herder, Barcelona, 2007.

³³⁹ Così come difeso da M. Corbí (*ibidem*).

³⁴⁰ Se v'è un'analogia tra la semina e l'uccisione dell'animale, è dunque piuttosto riscontrabile nell'*atto* sacro di *sacrificazione* alla divinità – atto teso ad ottenere reciprocamente un intervento armonizzante od esistenziale del Sacro (questo atto non presenta apparentemente alcuna caratteristica direttamente fondante la pratica della caccia).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

un accidente (come l'abbandono di un nocciolo da frutto), ma ancora una volta perderemmo l'esperienza ritmica rivelatrice irriflessivamente vissuta.

Sebbene, infatti, l'essere umano dei primordi debba aver avuto certamente una certa facoltà riflessiva e proiettiva, il gesto che deve aver fondato la pratica agricola su grande scala (quella di legumi e cereali) doveva necessariamente scontrarsi con lo sconosciuto, con l'impensabile e il mai visto, e per questo doveva certamente ospitare una componente intuitiva: un atto a-logico che s'opponesse sia a una razionalità retrograda (che non sapeva figurarsi la produttività della rinuncia) come all'irrazionale (il timore istintivo della privazione alimentare): un atto sacro, ancora una volta, un Rito. A dire il vero, nel donare sacralmente il proprio approvvigionamento alla madre terra, l'essere umano stava conformandosi ontologicamente al Ritmo del cosmo irriflessivamente compreso, quel medesimo Ritmo che fondava l'esistenza stessa della pianta. Non è infatti forse l'esperienza del seme, per la pianta, l'atto di una rinuncia di una parte di sé, il dono del proprio frutto alla terra quale glocalità condivisa con altri esseri? Non è forse rinunciando e condividendo ecologicamente il risultato ultimo della propria concrezione che la pianta accede “senza saperlo” alla rigenerazione? Non possiamo qui vedere chiaramente il sacrificio del tonale donante spazio ad una nuova emersione ritmica, una nuova manifestazione del Ritmo della Vita?³⁴¹

Con questo punto di vista non vogliamo assolutamente misconoscere la possibilità che i miti esprimano metaforicamente l'importanza e la centralità dei mezzi di produzione della società che li produce, ma semplicemente suggerire che tale approccio interpretativo non è applicabile all'esperienza originaria che li genera. Se è vero, infatti, che i diversi miti prodotti dalle società basate sulla caccia, la raccolta e una prima forma d'agricoltura, presentano dei tratti simbolici comuni rispecchianti i principali mezzi di sussistenza ed organizzazione, e cui comune metafora sembra poter essere ridotta – così come sottolinea Marià Corbí – a quella della “morte che si trasforma in vita” (la morte dell'animale e/o del tubero-seme interrato), d'altra parte, pensare che tale astratta metafora possa sorgere solo come mera conseguenza dell'azione di sussistenza principale, retroproiettandosi sull'esperienza originaria per “determinare la figurazione stessa della dimensione assoluta del reale”³⁴², ci appare una conclusione oltre che riduzionistica (in quanto non prende in alcun modo in considerazione la specificità dell'esperienza primigenia) anche metodologicamente errata (in quanto proietta un *noema*, ricavato per posteriore astrazione, su un'esperienza a-logica di comprensione che non può essere indagata fenomenologicamente o per *riduzione eidetica*)³⁴³.

Non è neppure nostra intenzione negare che i miti possano fungere, effettivamente, da programmi di consolidamento di una visione statica e reiterata della realtà sociologica, ma fare anche qui dei necessari distinguo tra quella che è l'esperienza sacra del Mito (o del Ritmo

³⁴¹ Postura condivisa in termini simili anche da Eliade (*Historia de las creencias y las ideas religiosas I...*, op. cit., p. 70) e da Croatto: “No es la desaparición y reaparición de la vegetación lo que ha creado los mitos (de Tammuz, de Osiris, de Adonis, de Perséfone, etc.), sino que sucede más bien que aquellos fenómenos han sido sentidos siempre como un *signo* de la creación del cosmos. Ahora bien, *es el mito* el que revela ese drama de la muerte y resurrección de la vegetación, y no al revés (*Experiencia de lo sagrado...*, op. cit., p. 203).

³⁴² M. Corbí, *Hacia una espiritualidad laica...*, op. cit., pp. 148-167.

³⁴³ Rispetto a quest'ultima affermazione si veda R. Panikkar, *Mite, Símbol, Culte*, op. cit.

dell'Essere) – cui pregnanza ontologica è inscritta nell'essere umano da degli eventi primordiali³⁴⁴ – e quelle che sono invece le sue notazioni, ovvero narrazioni mitiche cui significato riflessivo o *mitema* può mutare a seconda del soggetto umano ricettore e della sua sensibilità cognitiva specifica³⁴⁵. D'altra parte, se il mito fosse solo un riflesso dei mezzi di produzione, finalizzato alla preservazione di un modello d'organizzazione sociale, come spiegarsi, per esempio, la forte rilevanza misterica accordata al simbolismo del seme in una società (quale quella greca) il cui modello d'organizzazione societario rispecchiava già nuove acquisizioni quali il commercio e l'artigianato³⁴⁶? E' certamente possibile ridurre i miti all'espressione di un'idea astrattamente ricavata da una superficiale comparazione, ma questo solo a spese della profondità e complessità delle loro articolazioni vissute più ineffabili³⁴⁷.

Ciò che ci appare più probabile – e che qui avanziamo come ipotesi – è che l'esperienza sacra della rigenerazione vegetale, da cui procede l'invenzione dell'agricoltura, rappresenti in un certo qual modo il *sigillo simbolico* e *logomitico* dell'esperienza ritmica del Sacro, la sua integrale assunzione storica da parte della coscienza umana (laddove quella del fuoco ne rappresentava l'inaugurazione). Nel culto alla natura arborea e alla madre terra ritroviamo infatti il carattere *cosmocentrico* della polarizzazione ritmica, nel motivo della rigenerazione vegetale il principio della *creatio continua* e nella morte del seme quello del *sacrificio tonale*. L'auto-organizzazione comunitaria che procede dalla scoperta dell'agricoltura incarnerebbe, secondo tale interpretazione, la transizione societaria dal momento cosmocentrico ed eco-comunitario della coscienza simbolica a quello dualistico e personalistico della coscienza riflessiva (che, come vedremo, renderà possibile l'esperienza melodica del Sacro). L'acquisizione del ritmo della rigenerazione vegetale viene gradualmente sottoposto, in tale transizione, a notazione e controllo riflessivi: il ritmo del seme diviene una pulsazione ritmica di fondo su cui l'individualità umana “inventa” tecnicamente nuovi ritmi o riti normativamente trasmissibili (preparazione della terra, semina in determinati momenti dell'anno, attesa, irrigazione, raccolta, trattamento del prodotto, amministrazione delle eccedenze, ecc.). L'agricoltura (assieme all'allevamento) accompagnerebbe, così, oltre che il passaggio ad un nuovo momento kairologico della coscienza, anche il passaggio da una economia cosmica di

³⁴⁴ Sposiamo qui l'idea di Eliade degli *archetipi mitici*, “que no son, como en Jung, «pre-formas» del inconsciente colectivo, sino *acontecimientos* primordiales que el *homo religiosus* vive como momentos instauradores de su propia realidad” (J. S. Croatto, *Experiencia de lo sagrado...*, *op. cit.*, p. 202).

³⁴⁵ “Els *sistemes* que abstraïem dels mites representen una operació de la ment humana per trobar-hi un aclariment o un més bon coneixement d'aquells temes o assumptes que prèviament ens interesen – els *mitemes*. I aquests temes els solem formular conceptualment” (R. Panikkar, *Mite, Símbol, Culte*, *op. cit.*, p. 84).

³⁴⁶ Ci riferiamo al mito di Persefone e ai misteri di Eleusi (cfr. Károly Kerényi – Carl Gustav Jung, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Bollati Boringhieri, Torino, 1972; M. Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas I...*, *op. cit.*, pp. 373-387).

³⁴⁷ I racconti mitici dei *dogon*, per esempio, fortemente incentrati sul simbolismo del seme, rivelano una profonda comprensione del vettore logomitico dell'esperienza ritmica del sacro: la morte-recisione del capo indica chiaramente il sacrificio del controllo e della riflessività logico-comunicativa (decapitazione del Settimo Nommo o “*Signore della Parola*”) – sacrificio del tonale che diviene seme di rigenerazione del Logico ed ordinamento della società umana nella rinnovata comprensione del Ritmo della Parola (interramento del capo del Settimo Nommo, sua destrutturazione in grani e restituzione delle pietre *dugé* per rigenerazione della *Parola stessa* o *Lebé*) (cfr. Marcel Griaule, *Dio d'acqua*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002, pp. 77-79, 81-88 e 92).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

condivisione ad una modalità di sussistenza in cui l'individualità umana sviluppa indipendenza dal contesto socio-ecologico di approvvigionamento diretto. Tutta una serie di nuove implicazioni concomitanti sorgeranno da questa transizione: l'invenzione della scrittura come conseguenza della capacità di notazione acquisita dalla coscienza riflessiva, la notazione normativa e razionale del sapere, l'auto-sufficienza domestica e il rispettivo individualismo nascente, il dualismo etico ed epistemologico da cui procedono il paradigma personalistico e il modello autoritario, ecc. – tutte caratteristiche ed aspetti che sorgeranno dall'avvenuto raggiungimento cosciente della superficie tonale del mondo (cfr. III.1.11).

Crediamo sia chiara, a questo punto, la pretesa soggiacente al nostro approccio: integrare necessarie e corrette riflessioni socio-antropologiche relative allo studio dei miti con un trattamento più rispettoso della sacralità ontonomica che li sostiene esperienzialmente. Questa postura può essere intesa nei termini di un “approccio reincantato” che, attraverso il riconoscimento di un *dispositivo logomitico* coordinante la relazione Essere-esistenza, dà modo d'operare l'integrazione e la collaborazione coerente di due modalità apparentemente contrapposte di affrontare e spiegare la realtà (l'una più razionalistica, l'altra più “romantica”). Questo permette la ricerca di invarianze transculturali che non sono né razionalisticamente astratte e disincantate, ma neppure sincreticamente ed emotivamente poetiche. L'invarianza logomitica è la fonte di entrambe le posture, è la reale concretezza a-duale del Simbolo. Ciò vuol dire mettere al servizio dell'intuizione l'analisi, e al servizio di questa la prima. Se è vero, per esempio, che i miti non solo rappresentano dei modelli di riproduzione statica di assetti socio-comunitari, ma esprimono al contempo l'esperienza stessa del Ritmo dell'Essere e della sua misteriosa economia accordale d'esistenziazione auto-organizzante, allora è presumibile aspettarsi l'esistenza di miti che in modo più specifico riconoscano e celebrino una *funzione cosmogonica d'ordinazione organizzante*. Ed è ciò che in effetti constatiamo: la grande maggioranza dei miti cosmogonici concepisce la nascita del cosmo come un evento ordinante-organizzante un caos primordiale³⁴⁸. Questo motivo, pressoché universale, riflette certo, da un lato, l'esperienza transculturale del sorgere mitico dell'ordine socio-culturale, ma, assieme a questo siamo convinti esprima anche la presa di coscienza di un *vettore logomitico* operante a tutti i livelli di realtà (e non solo a livello sociologico). Si tratta dell'idea o la convinzione che l'esistenza del cosmo e le sue varie forme siano esse stesse frutto della risonanza ritmico-accordale dell'Essere – irruzione logicamente fondante ed ordinante del Sacro (esistenziazione o *creatio continua*). Siamo su questo punto d'accordo con Mircea Eliade: “il mito narra una storia sacra; riferisce un avvenimento che ha avuto luogo nel Tempo primordiale, il tempo

³⁴⁸ Nella mitologia babilonese il mondo e gli dei sorgono dal disordine e dal caos, simbolizzati dall'acqua (*tiamat*), attraverso una lotta “organizzante” con *Apsu* e poi *Marduc*, parimenti in quella fenicia e cananea dall'organizzazione dell'acqua primordiale del caos marino (*yamm*) (cfr. X. Pikaza, *El fenómeno religioso*, op. cit., pp. 169-171 e J. S. Croatto, *Experiencia de lo sagrado...*, op. cit., pp. 213-214). Il motivo della disorganizzazione primigenia è parimenti riscontrabile in *Genesis* 1 come in cosmogonie molto più lontane quali quella azteca (cfr. M. Eliade, *Historia de las creencias y...*, op. cit., p. 55). Ritroviamo la stessa idea nella mitologia polinesiana – si pensi alla figura di *tangaroa* come personificazione del caos nel quale stà contenuta in germe tutta la creazione che egli stesso mette in atto – o in quella indonesiana ove il caos primordiale da cui sorge l'ordine della creazione è simbolizzato da *tuha Sihai* o anche dal drago gigantesco chiamato *Naga* che porta nei propri lombi l'albero del mondo (*ivi*, pp. 221-223 e 132-133).

favoloso delle «origini». In altre parole, il mito narra come, grazie alle gesta degli Esseri Soprannaturali, una realtà è venuta ad esistenza, sia che si tratti della realtà totale, il Cosmo, o solamente di un frammento di realtà: un'isola, una specie vegetale, un comportamento umano, un'istituzione. Il mito quindi è sempre la narrazione di una «creazione»: riferisce come una cosa è stata prodotta, ha cominciato ad essere. Il mito parla solo di ciò che è accaduto realmente, di ciò che si è pienamente manifestato. I personaggi dei miti sono Esseri Soprannaturali; essi sono conosciuti soprattutto per ciò che hanno fatto nel tempo prestigioso delle «origini». I miti rivelano quindi la loro attività creatrice e svelano la sacralità (o semplicemente la «soprannaturalità») delle loro opere. Insomma, i miti descrivono le diverse, e talvolta drammatiche, irruzioni del sacro (o del «soprannaturale») nel Mondo. È questa irruzione del sacro che fonda realmente il Mondo e che lo fa come è oggi³⁴⁹.

Una cosa sono, allora, gli eventi e i gesti *primordiali* iscritti nella transtemporalità della storia, ritmi logomitici d'esistenziazione forgiati l'esistenza logica (e fondanti, per l'essere umano, ogni realtà sociale significativa, quale la nascita, la morte, il matrimonio, l'entrata alla pubertà o ad un nuovo stato sociale, un comportamento, un ufficio, un costume caratteristico, un'innovazione culturale, una transizione comunitaria, ecc.), mentre un'altra cosa sono le narrazioni e i riti che ad essi si riferiscono, cui scopo è riattualizzare tali Ritmi *ab origine*³⁵⁰. I primi – i vettori logomitici d'esistenziazione ritmica – sono il Mito e il Rito con la maiuscola, in una parola, il Ritmo dell'Essere; i secondi, invece, la conseguente tonalizzazione dei primi, il *mythologoumenon* e *ritologoumenon* o mito e rito con la minuscola.

Orbene, la riattualizzazione di un Ritmo attraverso il *ritmologoumenon* (se ci è concesso forgiare questo termine per riferirci contemporaneamente al mito e al rito tonalizzati) varrà quindi come una ri-creazione o, ancor meglio, una consolidazione iterativa – in un contesto socio-ecologico specifico – di un determinato ordine d'auto-organizzazione comunitaria (similmente ai processi morfodinamici caratterizzati dall'iterazione di una forma o struttura dinamica d'auto-organizzazione), motivo per il quale l'ambito di polarizzazione ritmico tende logicamente a costituire delle società statiche con una visione circolare dell'essere umano nel cosmo. Questi miti e riti continuano ad essere “vivi” fin quando assicurano, attraverso il vettore ritmico d'armonizzazione che esprimono, l'armonizzazione logica del mondo globale a cui si riferiscono. Quando, invece, una globalità specifica giunge ad una situazione epocale per la quale i suoi miti non hanno più presa ordinante sulla realtà, allora quei miti e loro riti connessi entrano in crisi o decadono, chiamandone il rinnovamento contestuale dal nucleo logomitico, o la sorgenza di nuovi attraverso i quali i vettori ritmici dell'Essere possono tornare ad operare creativamente. Quest'ultimo discorso – è bene sottolinearlo – vale anche per molti miti moderni, come il mito razionalistico della ragione e il rito

³⁴⁹ M. Eliade, *Mito e Realtà*, Boria editore, Torino, 1966, pp. 27-28.

³⁵⁰ “Lo que el mito narra es un *trans*-acontecimiento, que tiene la función de ser el modelo ejemplar de acontecimientos históricos. (...) El mito «relata» una acción de los Dioses que *funda* una realidad presente. La recitación misma del mito (en un contexto de sacralidad) tiene una fuerza actualizadora del suceso primordial. Pero es *en el rito* donde la repetición de aquella acción divina es mimetizada como acto litúrgico. Las dos «acciones» sintonizan, pero la segunda (la ritual) *re-actúa* la primera” (J. S. Croatto, *Experiencia de lo sagrado...*, *op. cit.*, p. 275 e 311).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

materialistico della tecnica, anche se questi sono piuttosto il prodotto di un dinamismo estremo di notazione disarticolatosi dalla tripolarità logomitica dell'esperienza dell'Essere. Ciò che è certo è che il decadimento e la trasformazione dei miti dipende strettamente dalle mutazioni culturali e storico-sociali della glocalità che li genera³⁵¹. Se intendiamo poi generalmente con la parola “mito” ogni “orizzonte di intelligibilità incontestato” (Panikkar), allora tali riflessioni ci potrebbero portare a fare una particolare lettura anche del mondo e dell'epoca odierna – cosa che ci permetterà di ritrovare la funzione logomitica dell'esperienza ritmica del Sacro nella nostra stessa attualità.

La situazione epocale contemporanea è, in effetti, quella della sorgenza di una nuova glocalità, una glocalità assolutamente inedita per la storia dell'umanità. I confini del “nostro mondo”, della “nostra casa” non sono più la nazione o la comunità culturale, sono i confini stessi del pianeta terra. La comunità sociologica implicata è un insieme eterogeneo di culture connesse nella società globale della conoscenza e dell'informazione (poche sono, in questo senso, le culture che possono ancora considerarsi isolate). Anche la ripartizione del mondo in paesi sviluppati e in via di sviluppo (primo mondo, terzo mondo, ecc.) non ha più alcuna ragione di senso, non perché siano venute meno le disparità che tale divisione esprimeva (al contrario), ma perché non c'è più evento o trasformazione che non si ripercuota globalmente su tutti i punti della nuova glocalità mondiale senza che le sue conseguenze non tornino indietro, più o meno trasfigurate, a chiedere il conto – motivo per cui, per esempio, i miti dei primi (il progresso economico, la razionalità materialista, la libertà individualista, ecc.) sono intimamente inadeguati alle nuove condizioni epocali. Questa interconnessione e mutua interdipendenza globale manifesta le sue anomalie sia a livello ecologico (i cambi climatici, i disastri ambientali) che a livello sociologico (le guerre, le crisi economiche); ma lungi da noi riconoscerle solo aspetti nefasti: la nostra era è quella di una nuova glocalità socio-ecologica che coinvolge l'intero pianeta e i popoli del mondo in una nuova avventura d'auto-ordinamento. L'emergenza in corso d'avvento è in effetti quella di una nuova comunità globale d'auto-organizzazione socio-ecologica. Ed è nell'ordine di questa possibilità che le riflessioni fin qui compiute riguardo all'esperienza ritmica del Sacro acquistano particolare valore e rilevanza.

Se, infatti, la funzione dell'esperienza ritmica del Sacro è quella di instaurare un nuovo ordine socio-comunitario in relazione d'armonizzazione ecologica, allora è proprio il cagionamento di una tale esperienza dell'Essere che andrebbe oggigià perseguito o, per lo meno, proposto e stimolato per trovare una nuova coscienza dell'*essere-assieme* che diriga l'emergenza di un nuovo ordine d'organizzazione sociologico. Tale proposta non solo risponde ad una necessità d'impellente attualità, ma prolunga in un certo qual modo anche l'ontologia programmatica di due tra i più celebri filosofi del nostro XX secolo: M. Heidegger e M. Merleau-Ponty. In *Essere e Tempo* (1927) Heidegger avanzava l'idea che l'essere dell'esistere è un *esser-ci (Dasein)*, un essere-nel-mondo per il quale l'*essere-con (Mitsein)* è una struttura primaria e fondamentale. Secondo la riflessione dell'autore il *noi* precederebbe, ontologicamente, la separazione e la definizione dell'io-soggetto (*ego*) rispetto al tu dell'altro (*alter-ego*), venendo così prima dell'intersoggettività intesa come

³⁵¹ Cfr. J. S. Croatto, *Experiencia de lo sagrado...*, op. cit., cap. 9.

LA LOGOMITICA MUSICALE E L'ESPERIENZA DELL'ESSERE

relazione personale da un tu a un tu³⁵². L'idea di *Mitsein* (“essere-con” o “con-essere”) è indubbiamente prossima a quella di *identità ritmica* od esperienza eco-comunitaria dell'Essere, per questo ci interessa approfondire lo sviluppo che tale intuizione ha successivamente conosciuto. Questo punto della riflessione heideggeriana è stato infatti ripreso (oltre che criticato) da molti autori, confluendo nella riflessione filosofica di Merleau-Ponty, il quale possiamo dire ne radichi la presunta astrattezza denunciata da Sartre³⁵³ alla concretezza del mondo e del corpo³⁵⁴.

La postura filosofica di Merleau-Ponty è certamente polemica rispetto al paradigma moderno del dualismo soggetto/oggetto come rispetto all'incontestato e presuntivamente assoluto rango conoscitivo del pensiero riflessivo (ponendosi così in dialogo con le caratteristiche epistemologiche che accompagnano l'esperienza ritmica del Sacro). Questi presupposti tipicamente moderni ed occidentali determinerebbero in effetti un falso problema dell'alterità e dell'intersoggettività: “affrontare la questione dell'alterità a partire dalla separazione intersoggettiva delle coscienze, ovvero dallo schema *ego-alter ego*, produce una serie di aporie che non sorgono quando essa è pensata a partire da un campo di relazioni di un *Soggetto posto al plurale*”³⁵⁵. Gli ultimi testi incompiuti di Merleau-Ponty³⁵⁶ si rivelano particolarmente suggeritori per intavolare l'aggiornamento transculturale dell'esperienza ritmica del Sacro: essi superano i limiti della fenomenologia per abbozzare una *ontologia* della dimensione comune e della *carne*. Si tratta di un'idea che porta innegabilmente quell'effetto di *ricentramento contraddittoriale d'intensione* mostrato nel capitolo II.2: la dimensione dell'Essere è riconquistata a partire dalla sua dimensione concreta, sensibilmente e percettivamente vissuta, *carnalmente* intensiva. Molti concetti elaborati dal filosofo francese possono essere chiaramente ricondotti alle “proprietà logomitiche” dell'esperienza ritmica dell'Essere. E' il caso per esempio del riconoscimento pontyniano dell'indivisione tra essere del corpo e essere del mondo – idea secondo la quale il percipiente e il percepito procedono da un rapporto d'inseparabilità, co-appartenenza e *reversibilità* (nozioni che manifestano una chiara parentela con l'idea di implicazione simbolico-contraddittoriale dell'individualità e del mondo globale). La nozione di *carne* “si differenzia dal senso abituale, nel senso che essa mira, non alla differenza tra il corpo-soggetto e il corpo-oggetto, ma piuttosto, all'inverso, alla stoffa comune del corpo vedente e del mondo visibile, pensati come inseparabili, nascenti l'uno dall'altro, l'uno per l'altro, da una «*déhiscence*» che è l'apertura del mondo”³⁵⁷. La *carne* è “l'indivisione di questo essere sensibile che sono e di tutto il resto che si sente in me”³⁵⁸,

³⁵² Cfr. Marina Garcés, *Un mundo común*, Ed. Bellaterra, Barcelona, 2013, Tercera Parte.

³⁵³ Jean Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943, Troisième Partie – Chapitres I, II.

³⁵⁴ Cfr. M. Garcés, *Un mundo común*, *op. cit.* Garcés approfondisce il tema affrontando anche l'apporto di altri autori quali G. Agamben, J.-L. Nancy, R. Esposito e M. Blanchot.

³⁵⁵ Cfr. M. Garcés, *ivi*, pp.127-130. Questo tema può essere affrontato da due prospettive differenti direttamente relazionate allo schema logomitico: quella ritmica del *noi* e dell'*essere-con*, e quella melodica dell'*io(-tu)* e dell'*essere-per*; ambedue pienamente legittime e necessarie, ma rispondenti a due funzioni differenti di cui è fondamentale ristabilire la corretta articolazione per affrontare con speranza l'avvento di un mondo comune transculturale.

³⁵⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible. Suivi de Notes de travail*, Gallimard, Paris, 1964.

³⁵⁷ Pascal Dupond, *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Ellipses, 2001, p. 5.

³⁵⁸ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible...*, *op. cit.*, p. 303.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

essa “è il sensibile nel doppio senso di ciò che è sentito e ciò che sente”³⁵⁹. *L'ontologia della carne* pensa dunque il legame tra il percipiente individuale e il mondo in termini simili a quelli di una corrispondenza concretamente simbolica, una relazione contraddittoria intessuta da una rete di interrelazioni in cui l'individualità e il mondo delle prensioni coincidono in un Essere incarnato, un Simbolo-carne, per cui “si può dire che percepiamo le cose stesse, [e al contempo] che noi siamo il mondo che si pensa – o che il mondo è al cuore della nostra carne. Riconosciuto un rapporto corpo-mondo, v'è ramificazione del mio corpo e ramificazione del mondo e corrispondenza del suo interiore e del mio esteriore, del mio interiore e del suo esteriore”³⁶⁰. Ritroviamo nel fondo di queste riflessioni le tracce di un'esperienza relazionale delle corrispondenze ritmiche tra l'interiorità del soggetto individuale e l'esteriore evenemenziale del mondo (e viceversa) – un'esperienza irriflessa dell'Essere o del Sacro disegnata dal campo concretamente simbolico di interrelazione tra individualità e mondo.

Il riferimento all'ontologia della carne di Merleau-Ponty aiuta a legittimare filosoficamente la tematizzazione di una metodologia transculturale tesa all'emergenza ritmica di una nuova identità socio-ecologica globale. Questa esperienza concretamente simbolica d'interconnessione ontologica con gli altri e con il mondo non è un mero esercizio intellettuale, al contrario: è un *modus* concreto di vivere la propria incarnazione nel mondo nella non-separabilità dall'incarnazione concreta degli altri esseri viventi – aspirazione accordale alla condivisione di un nuovo mondo comune in emersione ritmica. Tale mondo socio-ecologico – *carne* presente e a venire di una collaborazione euritmica globale – è già *hic et nunc*, è un campo-in-situazione condiviso, dotato di uno statuto ontologico: “una molteplicità aperta di rapporti d'implicazione reciproca” che ospita “una certa energia di pulsazione d'esistenza”³⁶¹. *L'essere-mondo* è per Merleau-Ponty un “individuo pre-oggettivo la cui unità imperiosa prescrive alla conoscenza il suo scopo (...), un individuo che abbraccia tutto (...), un individuo incompleto (...), in concordanza con lui stesso (...), un immenso individuo [che] si afferma”³⁶². Come non trovare qui una significativa analogia con l'idea di una individualità timbrica socio-ecologicamente emergente? Si tratta di un Essere-mondo in via d'esistenziazione (“un individuo incompleto”) “in concordanza con se stesso”, ovvero emergente attraverso una complessificazione euritmicamente concordante con il Ritmo stesso della Vita in tutte le sue manifestazioni. Il riferimento all'epoca contemporanea permette di aggiungere che non si tratterà più, solamente, di un'esperienza ritmico-accordale culturalmente contestualizzata, ovvero dell'esperienza ontologica del mondo come di “un individuo che abbraccia tutto” in rapporto a una globalità socio-ecologica specifica: il campo locale d'emersione di questa individualità sacra pre-irriflessiva (o, come dice M.-Ponty, pre-oggettiva) coincide oggi con l'integralità stessa del nostro mondo globale multiculturale.

³⁵⁹ *Ivi*, p. 307.

³⁶⁰ *Ivi*, p. 177.

³⁶¹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. 95. La nozione di *mondo* – “multiplicité ouverte et indéfinie ou les rapports sont d'implication réciproque” – si intende meglio in contrasto con quella di *universo* – “totalité achevée, explicite, où les rapports sont de détermination réciproque” (*ivi*, p. 85).

³⁶² *Ivi*, pp. XIII, 395, 402, 468.

Siamo a questo punto in grado di suggerire l'attualità dell'esperienza ritmica del Sacro. La nuova situazione epocale contemporanea chiama in effetti al recupero di una rinnovata sensibilità rispetto al mondo ecologico (un'attitudine *ecosofica* direbbe Panikkar) e, al contempo, rispetto al mondo della convivenza umana. Si tratta di rivitalizzare una nuova esperienza sacra dell'*essere-assieme*, dell'*essere-con* e *nel* mondo o dell'essere in comune. Non si tratta però di un *noi* come somma omogeneizzante di una pluralità di soggetti effettuata da un terzo, operata da un'astrazione ideale o da un Dio trascendente che elimina le particolarità individuali (il “*nous-objet*” di Sartre). Il *noi* di questa esperienza non va pensato a partire dalla separazione soggetto-oggetto, a partire, in altre parole, dalla coscienza della coscienza (la coscienza riflessiva) di sé e dell'altro. L'esperienza dell'*essere-con* o dell'essere comune è una esperienza ritmica pre-riflessiva, l'esperienza simbolica di un corpo socio-ecologico che accoglie le differenze armonizzandole spontaneamente in un ritmo simbolicamente incarnato. Non è una coscienza di classe (un “*nous-subjet*” sartriano), come neppure la coscienza di una umanità utopicamente unificata. Nell'*essere ritmo* i soggetti non sono intercambiabili indifferentemente alla loro alterità: ogni cosa ha un suo ritmo sociale insostituibile nel Ritmo delle cose. L'*Essere-Ritmo* non è quindi una soggettività sintetica che procede verso un fine ultimo collettivo attraverso la perdita dell'irriducibilità individuale; non v'è alcuna teleologia previamente identificabile che regga l'ordinamento creativo dell'esistenza; nell'esperienza ritmica troviamo piuttosto una tensione a-logica ad un'armonizzazione la cui forma è un'emergenza co-prodotta dalle differenze (più che dalle omogeneità).

Quando Sartre, per esempio, parla del noi-soggetto come esperienza di “un ritmo comune che [io stesso] contribuisco a fare nascere”³⁶³, non si riferisce certo a ciò che noi indichiamo col termine Ritmo – vale a dire, la musica ontologica dell'esistenza che coinvolge ognuno come un differente strumento timbrico dotato di una differente attuazione ritmico-tonale – ma di un ritmo che è meccanica ripetizione d'omogenesi collettiva³⁶⁴ e che quindi non ha nulla a che fare con la proposta logomitica. L'*essere-con* non è per niente un *noi* che risolve ed appiattisce il conflitto intersoggettivo, esso è piuttosto un Soggetto Ontologico incarnato socio-ecologicamente che fa del conflitto irriflesso (non sottoposto ad allontanamento oggettivo procedente dalla separazione io-altro) una potenza d'auto-organizzazione spontaneamente emergente. Tale emersione globalmente auto-organizzativa non potrà dunque farsi secondo modelli predefiniti e predefinibili, ma procederà unicamente dalla *rilevanza rituale* data, per esercizio di una *responsabilità assoluta*, ad una “possibilità impossibile” – valorizzazione di un'azione disinteressata di condivisione, dono di sé in un'auto-determinazione sacralmente ispirata non razionalmente né irrazionalmente giustificabile. Il Rito, ci ricorda Panikkar, è “una partecipazione, un condividere qualcosa che supera noi stessi (...), quell'attività cosciente che trasforma dall'interno la realtà stessa (...), [un'azione che] esige una partecipazione al processo cosmico del mondo e al dinamismo fondamentale della realtà e, per tanto, un superamento dell'individualismo”³⁶⁵.

³⁶³ J. P. Sartre, *L'être et le néant...*, *op. cit.*, p. 465.

³⁶⁴ “...la marche cadencé des soldats, le travail rythmé des équipes” (*ibidem*).

³⁶⁵ R. Panikkar, *Mite, Simbol, Culte*, *op. cit.*, pp. 451-455.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

In effetti, ciò che l'analisi logomitica dell'esperienza ritmica del Sacro, intrapresa in questo capitolo, permette significativamente di rilevare, è che una tale esperienza di condivisione – fondante sacralmente l'eco-comunità globale in corso di emersione – può procedere solamente da una necessaria dinamica individuale di *esalazione tonale* (o “sacrificio igneo”) quale condizione logomitica dell'esperienza ritmico-accordale dell'Essere³⁶⁶ – emancipazione logica che poi è il nucleo timbrico d'ogni esperienza d'Essere. Ciò che Panikkar indica con “superamento dell'individualismo” o Melloni con “emancipazione dall'auto-centramento dell'ego” partecipa o fa riferimento, in effetti, a un processo esperienziale nel quale la decostruzione e la spoliatura da forme apprese ed ereditate di rapportarsi alla realtà è accompagnata da una libera scelta a-logica d'auto-determinazione in sacra accordalità col Ritmo del mondo. Detto diversamente: l'esalazione dell'auto-affermazione identitaria in isolamento / separazione tonale dall'intorno socio-ecologico, è strettamente connessa all'apertura e all'acquisizione di un nuovo ruolo operativo del singolo in relazione euritmicamente co-costruttiva col mondo globale. Ciò che risulta particolarmente rilevante e promettente, è che una sola valorizzazione ritmica dell'ordine ontologico, operata da un singolo, sarebbe sufficiente per instaurare un dinamismo di *correlazione ritmica* in tutto il mondo globale delle presioni riferibile a quella individualità agente (cfr. III.1.7). Tenendo inoltre in considerazione che i gradi di separazione dei vari mondi globali individuali sono inferiori ai sei passaggi³⁶⁷, ci rendiamo velocemente conto che ognuno di noi ha realmente in mano le carte, nonché la responsabilità, per concorrere all'effettiva emersione di una correlazione collettiva d'auto-organizzazione molto prossima alla globalità.

Potremmo in tal senso paragonare la situazione contemporanea ad uno stato di criticità del mondo sociologico, un punto limite a cavallo tra l'omogeneizzazione indotta dalla globalizzazione e la disgregazione post-moderna d'eterogeneità tra popoli e culture, una criticità sistemica che chiama responsabilmente ad una transizione di fase da cui procederebbe, senza prefigurazione programmatica alcuna, una morfogenesi socio-accordale. Sarà opportuno, per comprendere operativamente questo orizzonte apertosi di creatività sociologica, recuperare tutte le nozioni e riflessioni avanzate nel presente capitolo per dare loro valore nella nostra vita quotidiana – la sensibilità simbolica rispetto agli eventi del mondo, l'a-logicità creativa del gesto culturalmente ed economicamente innovatore, la funzione di instaurazione comunitaria ed armonizzazione socio-ecologica dell'esperienza ritmica del Sacro, l'idea di *affordance sacra* potenzialmente procedente da un evento di presione globalmente condiviso, la chiamata all'esercizio di una responsabilità assoluta, la valorizzazione di un'identità socio-ecologica comune, ecc. – tutta una serie di idee che, abbozzando un campo di senso interconnesso, non solo disegnano l'*etica* procedente dall'esperienza ritmica del Sacro – quella del rispetto e della *solidarietà ontologica* col mondo – ma ci aiutano

³⁶⁶ La nozione è passibile d'essere trasposta transculturalmente in ambiti e tradizioni differenti. In ambito islamico potremmo per esempio utilizzare il termine *jihād al-Akbar* (Grande Sforzo o *jihād* dell'interiorità).

³⁶⁷ E' ben nota la teoria, provata sperimentalmente, che qualunque persona può essere collegata a qualunque altra attraverso una catena di conoscenze non superiore ai cinque intermediari. Si veda a proposito la ricerca di Duncan Watts pubblicata su *Science* (2003), gli studi di J. Leskovec ed E. Horvitz (2007), nonché il più recente esperimento realizzato da un gruppo di informatici dell'Università degli studi di Milano sulla rete sociale facebook (2011).

esplicitamente a comprendere il *modus operandi* della sua decostruzione tonale lasciando spazio ad una nuova e spontanea forma d'auto-organizzazione comunitaria accordale³⁶⁸.

Parliamo di decostruzione tonale perché, in effetti, condizione *sine qua non* perché una tale esperienza socio-ecologica del Sacro emerga, è quella dell'emancipazione dai contorni della nostra *identità tonale*: con questo termine ci riferiamo all'identità oggettivamente dativa della nostra individualità, l'identificazione riflessa della nostra persona con una disgiunzione netta rispetto agli altri esseri e all'ambiente, un "io" risultante rigidamente dalle oggettivazioni operate da noi stessi e dagli altri e da cui procedono dinamiche di appropriazione ed auto-affermazione. Solo da una tale esalazione responsabile può manifestarsi l'*identità ritmica*: la nostra specifica funzione sociale d'armonizzazione euritmica, il nostro ruolo di partecipazione personale all'emergenza ontologica di una nuova comunità eco-globale³⁶⁹.

Questa nozione di *ritmo proprio* ha una rilevanza operativa *individuale* relazionata alla specificità della persona: esso dev'essere inteso come un'emergente ruolo d'armonizzazione socio-ecologica dell'individuo relativo alla sua specifica glocalità, la quale va considerata strutturata secondo gradi di prossimità crescenti alla globalità planetaria e secondo campi d'interazione differenziati (l'intorno familiare, le amicizie, le cerchie associazionistiche, l'ambito del proprio quartiere e/o del comune d'appartenenza, l'ambito socio-ecologico territoriale di cui i termini "provincia, regione, stato, ecc." non sono che designazioni astratte di una glocalità concretamente condivisa, la comunità culturale, religiosa, ideologica, politica, ecc. fino alla globalità non-locale di cui l'interconnessione informatica trasversale, resa possibile dalle reti sociali telematiche, è l'espressione più contingente). Il ritmo proprio di una persona è quel ruolo concreto nella società che ne valorizzi le capacità distintive, il suo posto specifico d'armonizzazione all'interno dell'organizzazione socio-ecologica (*destino ritmico*).

La nozione di ritmo proprio individuale (o identità ritmica) può avere però anche una rilevanza operativa *comunitaria* relazionata alla diversità culturale e religiosa. Non solo ogni appartenenza culturale, infatti, è interpretabile quale un divenire ritmico di partecipazione comunitaria (come

³⁶⁸ Come precedentemente sottolineato, l'emersione della nuova auto-organizzazione comunitaria non avverrebbe istantaneamente per sincronicità temporale della personale valorizzazione ritmica, ma secondo una sincronia distribuita in una temporalità indivisibile non analizzabile integralmente secondo parametri di causa-effetto: un'occasione d'esperienza collettiva nella quale ogni libera scelta d'auto-determinazione ontologicamente ispirata intrattiene un legame a-causale con l'intera correlazione globale di individualità. Certo, sarà necessario un evento logico di prensione comune che renda possibile la correlazione contraddittoriale, ma in una società globale come la nostra non mancano certo le occasioni; la più recente e maggiormente vistosa, per il suo carattere quasi planetario, è stata la crisi economica: siamo ancora in tempo per sfruttarne la capacità di correlazione? I sollevamenti d'indignazione popolare di questi ultimi anni sono altri significativi esempi della possibilità di correlazioni ontologiche nascenti da eventi esistenziali condivisi. E' il mondo dell'informazione globale che rende possibile questa nuova opportunità d'auto-organizzazione.

³⁶⁹ Potremmo parlare a riguardo anche di *destino ritmico*: l'atto funzionale con il quale un essere umano è chiamato a collaborare attivamente con il resto degli esseri umani alla costruzione / armonizzazione della sua vita e di quella del cosmo. Si tratta di un'idea di cui è possibile ravvisare, in culture diverse, l'equivalente omeomorfo in maniera più o meno esplicita o più o meno potenzialmente inscritta nella tradizione rispettiva (come il concetto di *svadharma* nell'induismo). Il confucianesimo bene rappresenta una tradizione che sviluppa nozioni simili assieme ad un'etica d'armonizzazione ritmica – si vedano, a riguardo, le nozioni di *ren* e *li* (cfr. per esempio Brooke A. Ackerly, *Is Liberalism the Only Way toward democracy? Confucianism and Democracy in Political Theory*, Vol. 33, No. 4, Aug. 2005, pp. 547-476; stable URL: <http://www.jstor.org/stable/30038440>).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

qualcuno ha suggerito³⁷⁰), ma corrisponde più precisamente a un'*identità ritmica* comunitaria, vale a dire, al destino e al ruolo socio-accordale specifico di quella cultura all'interno del panorama multiculturale. Come ogni esistente ha un ritmo proprio, un ruolo d'armonizzazione euritmico manifestante a proprio modo il Ritmo dell'Essere, così ogni cultura e tradizione ha infatti qualcosa da dire, qualcosa di euritmico da apportare, una funzione ritmica di tonalizzazione nella forma socio-accordale d'auto-organizzazione eco-comunitaria emergente. Il ritmo proprio d'ogni cultura e tradizione condurrebbe così *ritualmente* ad una società con una identità virtualmente emergente: una *identità ritmica transculturale*, il Ritmo della nostra epoca globale. L'Essere-Ritmo, diceva a ragione Panikkar, è il Mito emergente della nostra epoca.

³⁷⁰ “Essere cristiani significa partecipare al ritmo cristiano” (Francis Pieper, *Christian Dogmatics* citato in R. Panikkar, *El Ritme de l'Ésser...*, *op. cit.*, p. 90).

1.10. SUPERFICIE TONALE DEL MONDO E CONSEGUENZE DI TONALIZZAZIONE

Il divenire del mondo è da considerarsi, come visto, un pluri-ritmo³⁷¹ da cui sorgono stabilizzazioni tonali e relazioni di concrezione tonale (entità logico-energetiche estensivamente ed intensivamente differenziate), ma non è riducibile unicamente a quest'ultima superficie tonale di lettura. Non v'è cosa al mondo, infatti, che non si sia costituita attraverso la partecipazione a dei processi ritmici di concrezione e che non debba la sua unicità tonale a una storia ritmica che unisce globale a singolare. Se considero, per esempio, questa grossa pietra che concorre alla formazione dell'antico muro che mi sta di fronte, la sua posizione in estensione è il risultato della partecipazione al processo ritmico di costruzione della parete, la sua stessa forma è frutto di processi ritmici di disgregazione tellurica ed erosione condivisi globalmente da altre pietre e materiali, la composizione minerale ad essa specifica esprime la cristallizzazione tonale di processi ritmici d'interazione chimica la cui storia rimonta ad un'origine antica quanto questo pianeta, le stesse particelle che la compongono sono il prodotto di una concrezione ritmico-tonale che risale all'infanzia dell'universo. Così che, questa semplice pietra manifesta al contempo l'emersione ritmico-tonale del mondo, la partecipazione all'emergenza dei centri di coerenza ritmica universali oltre che una storia o una diramazione ritmica particolare responsabile della sua presente apparenza e situazione tonale nel mondo. La configurazione logico-energetica delle cose procede sempre da una conformazione ritmica il cui ritmo e vissuto di accordalità globale (sebbene questo possa non risultare dativamente determinante in occasioni di concrezione che non siano contraddittoriali) sono certamente persi dalla riduzione tonale. Potremmo dire, in effetti, che, mentre la tonalità esprime i nodi della rete di relazioni logiche del mondo, la ritmicità ne rappresenta invece, oltre che la trama nel suo complesso, il suo tessersi processuale ed eventualmente creativo.

Sebbene lo sguardo logico-determinista risulti insensibile alla danza ritmica che unisce gli esistenti, in particolari momenti del nostro vivere la euritmicità accordale della conformazione reciproca – che sostiene la comune partecipazione del mondo ad un'armonia emergente – sorge dal tessuto complesso dei dati sensoriali presi congiuntamente in un'esperienza non riducibile a semplici rapporti logici; è il caso delle esperienze estetiche. L'esperienza estetica è, in effetti, la sopravvivenza dell'esperienza ontologica in un contesto di rappresentazione della realtà tonalmente polarizzato. Essa è l'esperienza dell'Essere-ritmo del mondo a cui partecipano accordalmente esistenti e datità tonali: sono esattamente i rapporti euritmici di conformazione reciproca tra i dati sensoriali (sincronicamente e/o diacronicamente considerati) a suscitare l'esperienza ontologica del bello e dell'a-logicamente significativo. Il fatto che spesso o solo saltuariamente siamo capaci di apprezzare, nella realtà di tutti i giorni, questa ritmicità partecipativa del con-farsi e con-crescere delle cose in relazione, dipende solo dalla nostra sensibilità al ritmo dell'Essere correlativamente valorizzato da una situazione di concrescenza condivisa col reale – sensibilità che può essere certo accentuata “naturalmente” da quei passaggi di stato in tensione contraddittoriale quali un tramonto, l'alba, l'arrivo di un temporale o uno spiraglio di sole che ne penetra le nubi.

³⁷¹ O forse, meglio, come suggerito in precedenza, un *pluniritmo*.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Agli occhi di una coscienza che consideri la realtà unicamente come una accozzaglia di processi di relazione logico-deterministici, l'esperienzialità ritmica del reale appare superflua e prescindibile. Benché la fisica quantistica rappresenti chiaramente un monito contro tale riduzionismo tonale, l'interpretazione statistica dello “scandalo quantistico” ha permesso un “intelligente” *escamotage* del problema, riconducendo l'inspiegabilità di un evento significativo euritmicamente informato a una deficienza epistemologica. Tuttavia, come visto, non è più possibile nascondersi dietro ad un a-determinismo statistico quando si consideri l'oculata creatività della natura, gli eventi d'emergenza ontologica, il mondo umano dei valori e l'esperienza del Sacro nelle sue varie forme.

Ciò che è certo, è che la riduzione del mondo alla sua stabilizzazione tonale ritmicamente emergente risulta impermeabile alla visibilità di eventuali processi la cui contraddittorialità permetterebbe, a rigor di logomitica, il plausibile ruolo dativamente determinante di un'esperienza a-logica dell'Essere. Ciò vale sia per l'esperienza ritmica da cui discende per economia accordale la superficie tonale stessa delle cose, sia per quella che abbiamo denominato “esperienza melodica dell'Essere” (senza eliminare d'altronde l'eventuale possibilità di ulteriori esperienze logomiticamente “musicali” non contemplate dal nostro modello). L'esperienza melodica rappresenterebbe infatti un'influenza a-logica cagionante la concrezione di concatenazioni tonali individualmente significative, determinante un codice di regolazione-strutturazione centralizzato produttore di risultati sistemici complessi d'auto-determinazione individuale (come nel caso della vita biologica fondata su RNA-DNA).

Per indagare con più precisione la fisionomia logomitica di quest'ultima esperienza dell'Essere nell'ambito delle scienze umane, bisognerà illustrare nei dettagli il contesto da cui essa prende le mosse e che influisce sulla sua economia: l'esistenza tonale o mondo delle relazioni tonali. In effetti, non ci sarebbe esperienza melodica senza dimensione tonale della realtà – motivo per il quale, a maggior ragione, è necessario sottolineare che la tonalità risulta essere inscritta nella concrezione stessa del reale e non solo quale mero prodotto illusorio dell'oggettivazione riflessa umana. Secondo l'approccio qui difeso, i vari enti fisici del mondo possiedono macroscopicamente (così come attesta il senso comune) un'effettiva posizione e composizione estensiva accanto a delle caratteristiche intensive; in altre parole, l'oggettivazione tonale traduce una reale superficie d'interrelazione tra gli esistenti in dualismo energetico-logico d'antagonismo – antagonismo contraddizionale che possibila inoltre tutta una serie di proprietà quali l'apparizione di una proto-teleologia energetica sposata dal comportamento biologico finalizzato (cfr. nozione di potenzialità semplice in Lupasco) o l'emergenza del processo umano di simbolizzazione e cognizione riflessa.

Accenniamo, allora, a queste conseguenze di tonalizzazione (su cui torneremo in parte all'affrontare l'esperienza melodica del Sacro). La tonalizzazione dell'esistenza permette, prima di tutto, l'emergenza del tempo storico, ovvero la possibilità di una sequenzialità lineare logico-temporale, e relativa relazione d'efficacia causale, tra successivi processi concrecenti di concrezione. Con la tonalizzazione ogni esistente, inoltre, può assumere una consistenza concreta in isolamento e separazione dall'intorno, anche se questa frattura (tra un'entità in attualizzazione-soggettivazione e il resto del mondo in oggettivazione) non è che la superficie più esternamente

tonale del suo divenire ritmico concreto. Chiameremo questa separazione superficiale tra le tonalizzazioni esistenti col termine di *separazione o frattura tonale*. Di fatto, senza questa netta separazione tonale tra le cose, non solo non esisterebbe il dualismo energetico-logico, ma neppure il dualismo gnoseologico che permette all'auto-coscienza umana la discriminazione soggetto/oggetto o la distinzione psicologica tra l'io e l'altro.

E' certamente al considerare le conseguenze che la tonalizzazione riveste rispetto alla conoscenza umana di sé e del mondo che sorgono le considerazioni più interessanti. Senza tonalizzazione non sarebbe possibile, per esempio, analizzare la realtà secondo i concetti di causa efficiente e causa finale – essendo questi i prodotti di una “notazione” protratta dal soggetto su una precedente occasione ritmica d'esperienza tonalmente conclusa. Ciò non significa che l'efficienza causale sia un prodotto della nostra cognizione, ma che essa risulta “visibile” solo per una necessaria estrazione notativa del tonale dal ritmico. Questo non comporta alcun problema quando l'occasione d'esperienza annotata non ospita alcuna emergenza ontologica per esperienza dell'Essere, ma certo risulta riduzionistica quando si protrae, per esempio, su una concrescenza quantistica il cui preciso risultato tonale di decoerenza diviene determinante per la successiva strutturazione del mondo, o quando si porta su una concrescenza umana valorizzante un'ingressione ontonomica del Sacro. Cosicché, quando consideriamo la dimensione tonale del mondo così come essa entra nella cognizione riflessa, bisogna necessariamente ricordare la dinamica attraverso la quale tale cognizione si definisce in epurazione dalle relazioni ritmiche (e, più ampiamente, da ogni influenza di natura a-logica). Si tratta di un'operazione di notazione tonale operata dal soggetto osservatore sul processo di concrescenza ritmico-tonale delle cose a cui egli stesso partecipa. Ciò significa, d'altronde, riconoscere che la conoscenza logica della realtà procede dall'oggettivazione tonale di una relazione concrescente col mondo dotata originariamente di carattere ritmico-tonale (la conoscenza oggettiva del mondo è in tal senso sempre conoscenza di una propria specifica relazione con esso, come d'altra parte difende l'epistemologia moderna). Tale conoscenza può darsi esattamente grazie all'oggettivazione protratta da un soggetto individuale su una precedente occasione di concrescenza prensiva. Utilizziamo allora il termine *notazione* per riferirci precisamente a questo processo di oggettivazione operato da una coscienza riflessa sulla concretezza ritmico-tonale dell'esistenza; l'effetto di questa operazione è la depurazione dell'oggettivazione dal vissuto ritmico. Denomineremo inoltre la radicale epurazione tonale dalla ritmicità, prodotta dalla notazione, col termine di *riduzione tonale*. Se per ritmicità si intende la rilevanza situazionale e ritmicamente partecipativa di un ente al mondo concreto che lo circonda, allora il riduzionismo tonale (alla cui estremità troviamo il pensiero astratto), sottraendosi all'imprescindibilità concreta del mondo in atto, accompagna senza dubbio la transizione tra oralità e scrittura.³⁷² Il dualismo logico e gnoseologico di tipo contraddizionale, ed ogni tipo di dualismo contraddizionale di tonalizzazione già ampiamente approfondito dalla logica d'antagonismo di

³⁷² Si veda a proposito Walter J. Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna, 1986, cap. 3; così come lo studio di riferimento di A. R. Luria, *Cognitive Development. Its Cultural and Social Foundations*, Harvard University Press, 1976.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Lupasco, prende avvio esattamente dall'interpretazione tonale del mondo e dal riduzionismo tonale da essa favorito, per risalirne la riduzionistica corrente solo nell'ospitare la possibilità del Terzo incluso. Nonostante bisogni riconoscere che la visione tonale del reale permette all'essere umano di agire efficacemente e tecnicamente nel mondo, essa risulta riduzionistica quando presa a modello di una comprensione viva e onnicomprensiva della realtà.

Indagare le conseguenze di tonalizzazione sugli schemi d'interpretazione del reale, significa allora considerare gli effetti che la notazione determina sul rapporto cognitivo tra essere umano e realtà. Se l'ambito della tonalizzazione è quello che permette a tale rapporto di darsi secondo un antagonismo contraddittorio di tipo contraddizionale, ciò significa che qualsiasi tipo di dualismo che operi una frattura d'antagonismo contraddizionale tra ordini di cose ed idee, discende esattamente da un'attitudine conoscitiva tonalmente polarizzata. Ci riferiremo generalmente a questo effetto gnoseologico con il termine di *dualismo (notativo) di tonalizzazione* o *dualismo di notazione*. Possiamo vedere all'opera questo principio, per esempio, nella frattura antagonista che impone lo schema dualistico io-mondo, nel dualismo materia-forma che ha contraddistinto il pensiero occidentale, nello schema dualistico essere-divenire, in quello di trascendenza-immanenza applicato al divino (assieme anche a quello personalista-impersonalista), oppure in dualismi di notazione più estesi che ruotano attorno a coppie d'antagonismo quali concreto-ideale ed illusorio-reale. Si pensi, in quest'ultimo caso, alla contrapposizione tra realtà sensibile e realtà soprasensibile propria della visione greca radicalizzata dallo gnosticismo, ma anche all'idea induista dell'illusorietà del mondo (*maya*) contrapposta alla verità raggiunta con la liberazione, o ancora al concetto buddhista di *anātman* (illusorietà della sostanzialità dell'io) contrapposta alla realtà dell'illuminazione. In queste ultime nozioni orientali, tuttavia, piuttosto che il frutto “maturo” di una visione tonalmente polarizzata della realtà, potremmo invece leggere il tentativo di sanare metodologicamente la frattura tonale stimolando un ricentrimento contraddittorio, ciò tramite l'affermazione di un dualismo opposto a quello del senso tonale comune (il quale tende a considerare “reale” la concretezza tangibile, ed “irreale” ciò che non è tonalmente predicabile)³⁷³.

Una declinazione particolare del dualismo di notazione va ravvisata anche nell'interpretazione tonale dell'esperienza ritmica del Sacro. Come già accennato in un precedente capitolo (III.1.7), l'operazione di notazione tonale, portata sull'esperienza ritmica dell'Essere, produce una disgiunzione valutativa che potremmo definire col termine *dualismo di valutazione*. Laddove infatti l'esperienza ontologica in questione, non riflessivamente elaborata, integra la valutazione degli antecedenti con la valorizzazione degli avvenimenti in un dinamismo euritmico d'auto-determinazione indiviso e a-logicamente regolato, la notazione riflessiva dell'esperienza ritmica dà luogo invece a una possibile discriminazione valutativa dualisticamente sviluppabile. In altre parole, l'esperienza ritmica del Sacro, all'entrare nell'ambito tonale della notazione, si sottopone ad un trattamento valutativo di disgiunzione (per *consonanza* o *dissonanza*) originariamente assente

³⁷³ Induismo e buddhismo tendono e stimolano, in effetti, all'a-dualità o contraddittorialità timbrica (vedi III.1.4). Ma l'intuizione contraddittoriale o l'apofasi timbrica non sono del tutto assenti neppure dal pensiero greco antico (si veda per esempio Eraclito, Plotino).

nell'esperienza pre-riflessivamente vissuta. Questo produce una caratteristica deviazione tonale nella notazione cosmovisionale delle tradizioni ritmicamente polarizzate, quella identificabile con una generale bipartizione tra “forze / spiriti benevoli o propizi” e “forze / spiriti malvagi o funesti”. Dal dualismo di valutazione discenderebbe, allora, anche l'esperienza stessa del “bene e del male” – esperienza e principio di disgiunzione che assume una rilevanza particolare in tutte le cosmovisioni precedenti dall'ambito tonale e da cui procedono tutta una serie di dualismi conseguenti quali quelli ravvisabili nelle nozioni di angeli-demoni, paradiso-inferi (ecc.).

Un'ulteriore evidente conseguenza della transizione tra ambito ritmico e tonale, concernente la visione del Sacro, è quella dello zoomorfismo e dell'antropomorfismo teista – politonalismo a cui si riduce la pluralità delle esperienze ritmiche. Una manifestazione particolarmente degradata di tale riduzionismo tonale può essere ravvisata in quei fenomeni di culto e religiosità che giungono ad identificare l'esperienza ontologica del Sacro con l'ente tonale d'ibridazione dell'esperienza. Abbiamo precedentemente proposto, a riguardo, il termine di *fissazione di notazione*. Un animale o un ente-evento che è stato supporto d'ibridazione di una esperienza ritmica (spesso fondante l'identità di un gruppo e legata al suo antenato fondatore) è tonalmente identificato con l'ingresso assumendo valore sacro per notazione / rappresentazione (totemismo). Ciò comporta la perdita della ritmicità pre-tonale dell'esperienza e l'identificazione / fissazione del Sacro alla tonalizzazione annotata – motivo per cui l'oggetto manufatto per notazione può divenire oggetto di culto. Il fenomeno è certamente assimilabile all'idolatria e al feticismo. L'efficacia religiosa di una fissazione di notazione è a nostro avviso indagabile con strumenti psicoanalitici (ovvero considerabile come una sorta di condensazione psichico-emozionale di funzioni inconsce individuali e/o collettive)³⁷⁴. La magia e la stregoneria sono altrettante esperienze d'ibridazione ontologica sottoposte a notazione, cui estrema degradazione tonale conduce all'idea di un potere sacro degli oggetti in sé (quando invece gli oggetti partecipano estemporaneamente ad esperienze ritmiche non tecnicamente suscetibili), esprimendo al contempo il desiderio di controllo tecnico-tonale dell'essere umano sulle ingressioni concordanti e discordanti del Sacro.

Prima di concludere questo capitolo vorremmo accennare ad alcuni sviluppi “più maturi” delle conseguenze di tonalizzazione sul modo della conoscenza umana. L'estrazione per notazione di cause efficienti e finali, assieme alla concezione lineare e sequenziale della temporalità data dalla tonalizzazione, possono in effetti essere considerate come degli schemi d'interpretazione alla lunga convergenti verso una visione teleologicamente orientata o incrementalmente tesa della storia (ritroveremmo qui la lettura tonale dell'escatologia melodica, nonché una certa concezione idealistica del progresso). D'altra parte la separazione tonale induce, come già accennato, all'emergente coscienza dell'io come soggetto d'auto-identificazione in separazione dall'altro e dal mondo. Questa centralità tonale della persona umana produrrà la predominanza di taluni schemi di interpretazione della realtà. Se quest'ultima è affrontata infatti a partire dalla centralità dell'auto-

³⁷⁴ Il fenomeno idolatrico non va però confuso con la iconolatria, benché ne condivida la base psicologica: l'oggetto o l'icona non è in sé identificata al divino, ma coscientemente utilizzata come mediazione e supporto psichico per il recupero della pre-tonalità dell'Essere.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

identificazione tonale, allora “l'umano” diviene una categoria centrale della conoscenza, a cui ogni cosa dovrà o sembrerà sottoporsi con più o meno coscienza dell'antropomorfismo e dell'antropocentrismo a cui è sottomessa. Per questo motivo il teismo personalista, per esempio, è uno schema d'interpretazione del Sacro proprio dell'ambito tonale. Ma le conseguenze di questo principio tonale di distinzione o separazione vanno ben oltre quando si consideri la storia del pensiero di notazione in graduale emancipazione dal sacro: dal momento in cui l'uomo diviene *misura di tutte le cose* (Protagora), non solo categorie derivate dall'umano e dal riduzionismo di notazione diverranno misura dell'Essere (che verrà identificato, per esempio, con un Motore Immobile o un Intelletto Assoluto), ma la razionalità stessa, quale caratteristica *distintiva* dell'uomo, diverrà successivamente il nuovo Dio o Mito incontestato. E questi non sono che alcuni esempi possibili di una visione radicalmente polarizzata sulla tonalità del mondo; lo stesso etnocentrismo è, per esempio, un'altro prolungamento delle conseguenze di tonalizzazione (separazione tonale tra le etnie e centralità tonale della propria auto-identificazione culturale).

Nonostante l'evidente riduzionismo a cui va incontro un pensiero tonalmente polarizzato, non è certo nostra intenzione porre sotto processo la *ragione* e il principio di *razionalità* che ivi emergono e da cui sorgono importanti conquiste dell'umanità. Senza tonalizzazione non solo non sarebbe stata possibile l'apparizione di un'esperienza melodica dell'Essere e/o del Sacro (che come vedremo non è semplicemente riducibile a degli schemi d'interpretazione deducibili dall'ambito tonale), ma neppure sarebbe stata possibile l'emergenza culturale dell'uomo: è sui meccanismi della notazione che si struttura infatti la coscienza riflessiva e la capacità di simbolizzazione dell'essere umano.

1.11. DALL'ORIGINE DELLA NOTAZIONE ALLA NOTAZIONE SCRITTA

La notazione è la capacità di simbolizzazione dell'essere umano permessa dall'auto-coscienza. Intendiamo col termine notazione / simbolizzazione la capacità di oggettivare l'esperienza di sé e del mondo in segni che fungono da *representamen* o significanti di tale esperienza. Il gesto comunicativo, l'espressione figurativa, il linguaggio orale e la scrittura sono certamente, in tal senso, tutti sistemi di notazione; ma anche il pensiero riflessivo stesso è notazione. Con il termine notazione facciamo infatti riferimento a un processo di “segnificazione” tonale, se così ci è permesso dire, di quell'esperienza mentale a cui Lupasco si riferiva usando il termine “concetto (contraddittoriale)” (cap. II.1.2.3) – ma che di “concettuale” (nel senso comune del termine) non ha nulla, se non il fatto d'essere un'esperienza simbolica del mondo passibile d'essere in seguito sviluppata verso l'estensione o l'intensione del giudizio concettuale³⁷⁵.

La notazione è un processo di “simbolizzazione” (al senso più esteso di questo termine) della concretezza simbolica, ovvero un processo di segnificazione tonale dell'esperienza pre-riflessiva del reale di cui la “coscienza simbolica” è sede (cfr. III.1.5). Ciò che avviene in questo processo d'oggettivazione tonale è un progressivo passaggio da un regime “sonoro” d'esperienza del mondo a un regime di rappresentazione visivo o visuale. Il passaggio è graduale perché bisogna certamente riconoscere uno stadio intermedio coincidente con il *linguaggio orale* (senza dimenticare quello gestuale): stadio che è ancora identificabile ad un regime di rappresentazione sonoro (essendo accompagnato da effetti cognitivi concorrenti ad una visione ritmico/partecipativa al reale), ma che al contempo ospita la contemporanea presenza di un forma di simbolizzazione linguistica procedente dalla transizione alla tonalità (radicalizzata in seguito dal regime visuale). Con la scrittura e la polarizzazione sul regime di rappresentazione visivo, le conseguenze di tonalizzazione determinano vistosi effetti cognitivi, di cui il pensiero astratto ne è solamente la cuspide; la vista, infatti, oltre a fermarsi alla superficie delle cose, disgrega cognitivamente il reale in elementi isolabili, analizzabili e separabili dal soggetto³⁷⁶.

³⁷⁵ “Lorsqu'il [le concept] apparaît dans le ciel du psychisme, il oscille sans cesse entre l'homogène et l'hétérogène: si je pense à un chien...je vois non seulement *le* chien, la classe des chiens...mais également *certain*s chiens que j'ai connus, différents les uns des autres; je les vois irrésistiblement, autant dans leur identité que dans leur diversité” (S. Lupasco, *L'énergie et la matière psychique*, *op.cit.*, pp. 215-216). “Le jugement, alors, est une rupture du concept, une sorte d'explosion, d'insurrection conceptuelle, opérée par l'une ou l'autre des deux valeurs antagonistes qui constituent le concept, par la valeur extensive (ou identifiante) ou par la valeur intensive (ou diversifiante)” (S. Lupasco, *Logique et contradiction*, *op. cit.*, pp. 34-35). “Au fur et à mesure que l'on se livre à ces deux opérations, mentales et expérimentales, on quitte, à vrai dire, le concept lui-même, pour s'engager sur l'une ou l'autre des deux voies cognitives dont il est le siège et l'ébauche; l'ébauche, le schème paradoxal...parce qu'elles ne s'y trouvent pas à l'état de pure virtualité, mais dans un début d'actualisation et de potentialisation antagonistes, sans quoi nous ne serions pas en possession du concept. Le concept, à l'encontre de ce qu'enseigne la logique classique, est le lieu même de la contradiction” (S. Lupasco, *Les trois matières*, *op. cit.*, p. 91).

³⁷⁶ “La vista isola gli elementi, l'udito li unifica. Mentre la vista pone l'osservatore al di fuori di ciò che vede, a distanza, il suono fluisce verso l'ascoltatore. La vista seziona gli oggetti come ha osservato Merleau Ponty [*L'Oeil et l'esprit*, 1961]. Un uomo può vedere in una sola direzione per volta, e per guardare una stanza o un paesaggio, si devono muovere gli occhi da una parte all'altra. Quando si ascolta invece, il suono giunge simultaneamente da ogni direzione: chi ascolta è al centro del proprio mondo uditivo, che lo avvolge facendolo sentire immerso nelle sensazioni e nell'esistenza stessa. (...) A differenza della vista, che seziona, l'udito è dunque un senso che unifica. (...) ...e l'azione

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Per notazione si può quindi intendere l'operazione cognitiva attraverso cui l'individuo instaura una relazione d'antagonismo logico con la realtà, permettendo di ricavare (ed in seguito isolare), dall'esperienza della conformazione ritmica diretta con il reale, una oggettività tonale che può farsi oggetto cosciente di riflessione. Quando, per esempio, penso a un albero o figuro riflessivamente nella mia psiche l'albero che mi sta di fronte, produco necessariamente un'immagine o un giudizio che pende verso la generalità astratta (la classe albero) o verso l'analisi concreta (di quell'albero o un altro albero particolare); in tal modo abbandono l'esperienzialità diretta (per non dire ritmica) dell'albero che mi sta eventualmente di fronte, definendomi come centro di soggettivazione in separazione tonale dall'oggetto-albero riflessivamente elaborato. Benché l'esempio portato sia già un caso avanzato di notazione polarizzato dal regime visivo della rappresentazione, ciò che faccio è essenzialmente ripercorrere la transizione tra due fasi kairologiche della coscienza, quella simbolica e quella riflessiva³⁷⁷. La notazione è l'operazione che gestisce questa transizione coscienziale alla superficie tonale del mondo dando corpo alla sua espressione segnico-rappresentativa (simbolica, figurativa, linguistica, matematica, ecc.).

Nel momento in cui l'animale umano comincia ad avere auto-coscienza o coscienza della coscienza, può dunque procedere alla notazione del suo rapporto ritmico-tonale di concrenza con la realtà che lo circonda. L'auto-costituzione dell'essere umano come soggetto auto-cosciente, separato dall'oggettività tonale del contesto globale, permette ad esso di ritagliare tonalmente nel mondo dati ed eventi per oggettivarli in segni sempre più sensibilmente estensivi (linguaggio orale, figurativo, scrittura). Questo gli permette non solo di annotare le sue esperienze in conoscenze tecnico-prasseologiche comunicabili e ramemorabili, ma anche di conservare tonalmente quelle esperienze significative che, procedendo dall'a-logicità del Mito, producono delle innovazioni economico-culturali con ripercussioni sull'organizzazione socio-ecologica. I miti rappresentano esattamente delle forme d'annotazione mitopoietica di queste comprensioni ritmico-accordali, eventualmente sviluppate al loro interno verso ambiti di polarizzazione esperienziale differenti (vedi prossimo capitolo). Grazie ai miti l'uomo può conservare e reiterare comunitariamente tali conoscenze e gli schemi sociologici che le accompagnano. Queste conoscenze mitiche sono certo trasmesse in ibridazione con parallele notazioni pratico / prasseologiche; per questo motivo i miti, oltre ad esprimersi in riti, si possono sottoporre di fatto a revisioni ed ampliamenti al crescere della complessità e dei dettagli delle conoscenze pratiche che veicolano, oltre a sottoporsi a semiosi (Peirce) in situazioni mutevoli e cambianti³⁷⁸.

centralizzante del suono (l'ambito del suono non è davanti a me, ma tutto intorno a me) influenza il senso che l'uomo ha del cosmo. Per le culture orali, il cosmo è un fenomeno continuo, con al suo interno l'uomo che è un *umbilicus mundi*, l'ombelico del mondo" (W. J. Ong, *Oralità e scrittura...*, op. cit., pp. 105-107).

³⁷⁷ Utilizzo qui (come altrove) il termine kairologico per indicare che non si tratta in alcun modo di un rapporto evolutivo tra coscienza simbolica e riflessiva. Di fatto la nostra esperienza è continuamente in oscillazione tra questi due modi.

³⁷⁸ *Semiosi*: "Nella semiotica di Peirce, il processo interno all'universo semiotico, di continua riformulabilità dei significati dei segni: un segno sta per un 'oggetto' solo perché la sua funzione di rappresentanza può essere espressa da un altro segno, detto *interpretante*, che la riformula possibilmente in modo più esplicito; la *s.* è allora la riorganizzazione continua del nesso segno-'oggetto', il quale consiste appunto in tale riorganizzazione, dando luogo a una *s. illimitata*" (*Enciclopedia Treccani*, 2009).

Ripercorrere questa transizione comandata dalla notazione – e progressivamente conducente alla scrittura – ci permette di meglio discernere gli effetti esibiti dalla tonalizzazione sugli schemi sociologici d'organizzazione societaria.

In una economia cosmica di condivisione ove la cultura è prevalentemente orale, l'apprendimento e la conoscenza si svolgono in identificazione empatica e situazionale con il conosciuto³⁷⁹; questa situazione è però destinata a cambiare drasticamente. Parallelamente all'acquisizione tecnica e conoscitiva del ritmo della rigenerazione vegetale, l'essere umano entra nell'approfondimento del momento kairologico dell'auto-coscienza tonale, sviluppando al contempo la notazione scritta; così facendo non solo passa dal ritmo ciclico della natura e della rammemorazione orale, al tempo lineare della storia e della scrittura (e alla storia del progressivo controllo e sfruttamento della natura), ma pure prende coscienza della propria separazione e differenza oggettiva rispetto ad un mondo composto di entità tonalmente eterogenee. In effetti, la scrittura, sottolinea Ong, “serve a separare e distanziare il soggetto dall'oggetto della conoscenza, e a stabilire così l'oggettività”³⁸⁰.

Con la coscienza di sé fa anche apparizione la coscienza dell'altro e dell'alterità – polarità reciprocamente strutturante il frazionamento intersoggettivo all'interno della politonalità societaria. Al ruolo ritmico o funzione sociale, che fino ad allora la persona acquisiva con-naturalmente e in comunione con l'intorno socio-ecologico, si sostituisce, infatti, una identificazione ereditabile ed acquisibile – identità sociologica dai cui contorni tonali è difficile, se non impossibile, sfuggire ed emanciparsi. La classe, la funzione e l'occupazione, divengono poco a poco sinonimo di rassegnazione al posto prestabilito da un principio di *altreità societaria* sordo alle specificità vocazionali d'armonizzazione del singolo. Il “dover essere” fa irruzione nei rapporti di strutturazione societaria come conseguenza della frattura tonale che si verifica in seno al corpo sociologico ritmicamente indiviso: il capo clan e/o capo famiglia si definiscono come fonte d'autorità autonoma amministrante una civiltà nascente; il patriarcato si afferma come principio di autorità tonale organizzante (principio mascolino, attivamente e autonomamente strutturante l'organizzazione sociologica). Si inaugura un processo tecnico di progressiva indipendenza ed autonomia dal mondo della naturalità; l'identità ritmica e socio-cosmica della comunità globale viene progressivamente oggettivata in un concetto d'appartenenza tonale (alla città, al signore, alla nazione...); in questo modo la dimensione esperienziale dell'esperienza sacra e la sua funzione socialmente regolatrice si separano contraddizionalmente, quest'ultima divenendo prerogativa tonale di una classe sacerdotale e/o di una “aristocrazia” in via di distinzione dal corpo societario

³⁷⁹ W. J. Ong, *Oralità e scrittura...*, op. cit., p. 75 e succ. Si veda anche E. A. Havelock, *Preface to Plato*, Belknap Press of Harvard University Press, 1963.

³⁸⁰ *Oralità e scrittura...*, op. cit., p. 160 (riguardo a questo punto l'autore fa ripetutamente riferimento al lavoro di Havelock sopra citato). Bisogna inoltre tenere in conto che, “separando il soggetto dall'oggetto della conoscenza, la scrittura permette un'introspezione sempre più articolata, e come mai avvenne prima apre la psiche non solo al mondo esterno e oggettivo, separato da essa, ma anche all'io interiore di fronte al quale il mondo oggettivo si pone”. Di fatto, quest'approfondimento (stimolato dalla scrittura) della coscienza della soggettività (o, anche, come direbbe Lupasco, della “coscienza dell'incoscienza”), e che va di pari passo con la coscienza della coscienza (dell'oggettività), pone le necessarie basi per l'introspezione dell'anima e per l'auto-disciplina morale tipiche delle religioni melodiche.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

nel suo insieme. Questi sviluppi accompagnano la progressiva astrazione dell'auto-determinazione operativa dell'individuo dalla spontanea accordalità ritmica del vivere in comune: ciò che era stato corale adeguamento socio-ecologico, è divenuto oramai conformazione incondizionata del singolo ad un'assegnazione tonale procedente da un'*altreità societaria* (presto tonalmente emergente) arrogantesi la sacralità dell'autorità ordinante del Cosmo.

La “percezione” stessa del Sacro si emancipa ed isola gradualmente dalla sensibilità diretta al mondo della natura e alla vivenza ritmico-ontologica con questi condivisa, per fissarsi e stabilizzarsi in un calendario di celebrazioni e in un corpus tonale di storie e mitologie – una mitologia in corso di definizione (*tradizione* come *organum* di accordalità tonali iterate: origine e stabilizzazione di una cosmovisione societaria). La pluralità ritmico-esperienziale del Sacro si cristallizza – per effetto di tonalizzazione personalista e disgregazione tonale – in un *politonalismo* teista: dei e dee (e semidei), certo conservanti simbolicamente la loro procedenza dalla natura, ma progressivamente strutturati tonalmente in relazioni parentali e/o più o meno gerarchiche permeabili all'identificazione con la classe dirigente emergente. Così che il Sacro, ab-originariamente vissuto nel continuum di una identità condivisa, e al cui corpo partecipava tutta la collettività socio-ecologica, diviene, oltre che politonalmente frammentato, gradualmente astratto dalla sua incarnazione eco-comunitaria, per identificarsi ad un principio disincarnato di comando ed autorità societariamente regolatore.

Questa *tonalizzazione* del Sacro – tonalizzazione da intendersi come un'operazione di “logicizzazione” ed istituzionalizzazione che ne conserva solo la tonalità – si inserisce coerentemente nel nuovo quadro societario emergente. L'organizzazione e la gerarchizzazione societaria di tipo tonale – fatta di nette separazioni di classe e subordinata ad un *principio d'autorità* (dalla gerenza differenziata a seconda dei casi) – è infatti quella tipica delle società agricole d'irrigazione, nelle quali riscontriamo, oltre al sorgere della scrittura e alla specializzazione del lavoro (necessaria per dar vita a grandi spazi culturali ed opere urbanistiche), la nascita di un'amministrazione statale e di una burocrazia monopolistica tanto ritmicamente disincarnata dal corpo comunitario, quanto sempre più tonalmente gerente. All'imposizione di un principio di autorità e signoria (concentrazione autoritaria ed isolamento tonale dell'“antica” funzione di auto-organizzazione sociale) risponde e com-partecipa direttamente lo sviluppo della *notazione scritta*, in quanto essa sottrae il sapere alla comunione e malleabilità situazionale dell'oralità per affidarlo al controllo di un principio d'autorità tonalmente definito (più o meno coincidente con quello “politico”), oltre che, grazie ad essa, normativamente regolatore (è la scrittura che permette infatti la stabile definizione della religione e/o di leggi societariamente regolatrici)³⁸¹. La notazione scritta rappresenta così la cuspide oltre la quale la vita in comunione cosmica si fa strutturazione sociologica regolata autoritariamente.

Le grandi civiltà agricole d'irrigazione di Mesopotamia, Egitto e Mesoamerica (e le loro rispettive cosmovisioni politeistiche), come in parte anche l'India dell'epoca vedica, rappresentano in un certo qual modo l'incarnazione di questo momento di transizione politonale concorrente

³⁸¹ Per esempio, poco dopo la sua comparsa in Mesopotamia, essa venne utilizzata per fissare gli antichi codici legali sumerici (cfr. A. L. Oppenheim, *Ancien Mesopotamia*, University of Chicago Press, Chicago, 1964, p. 232).

all'apparizione della notazione scritta³⁸². Di fatto tale transizione prepara, logomiticamente, il terreno per l'emersione dell'esperienza melodica del Sacro, oltre che di quel particolare sviluppo di polarizzazione tonale conosciuto progressivamente dalla cultura ellenistica (entrambe figlie di una matura conquista tonale della coscienza umana). Laddove, infatti, le tradizioni monoteistiche scopriranno esperienzialmente il principio d'autorità e d'obbedienza normativa nella Persona Assoluta di un Dio trascendente che parla all'essere umano e che con questo costruisce e rivoluziona la storia societaria, il pensiero greco, accompagnato da un politonalismo personalista di tipo mitologico, ne opererà invece gradualmente una radicale astrazione e *de*-spersonalizzazione, facendolo così, potenzialmente, un principio universalmente decentralizzato e partecipabile³⁸³. La fase storica da cui originano questi due sviluppi culturali tanto differenti fu definita da Karl Jaspers "epoca assiale". Si tratta di un'epoca della storia ove l'auto-coscienza e la coscienza tonale del mondo, conquistate dall'essere umano, permettono il dispiegamento integrale del dispositivo logomitico: non solo verso l'ambito melodico dell'esperienza del Sacro (profetismo ebraico e persiano) o verso l'affinamento tonale d'astrazione razionale (Parmenide, Platone...), ma anche verso l'ambito timbrico dell'Essere (buddhismo, upanishad) cui specifica e radicale emancipazione dal contraddizionale (e quindi da modelli d'autorità e normatività gnoseologica) solo poteva procedere da una previa acquisizione degli schemi tonali d'interpretazione del reale³⁸⁴.

³⁸² L'analisi compiuta da Marià Corbí delle mitologie delle prime tre civiltà agricole d'irrigazione qui citate (e nel caso mesoamericano ristretta alla quarta età maya del Popol-Vuh) può essere in effetti letta come una commistione di caratteristiche ritmiche ed ambito tonale di transizione (cfr. *Hacia una espiritualida laica...*, op. cit., pp. 73-135). Le quattro grandi civiltà qui ricordate, pur condividendo il momento logomitico della transizione ritmico-tonale, conosceranno storie e sviluppi differenti. L'induismo, per esempio, oltre a non estinguersi storico-culturalmente è l'esemplificazione di uno sviluppo aperto sui tre poli esperienziali del Sacro che non ha pari nelle altre tre culture qui considerate.

³⁸³ Il differente tipo di sviluppo della conoscenza che contraddistingue le religioni melodiche e la cultura greca è riflesso dalla stessa profonda differenza delle loro scritture (consonantica nelle lingue semitiche – e quindi non ancora completamente annotata –, anche vocalica nel caso della lingua greca): "i greci fecero qualcosa di grandissima importanza psicologica quando svilupparono il primo alfabeto completo, comprendente anche le vocali. Havelock ritiene che questa trasformazione cruciale della parola da suono a espressione visiva abbia conferito all'antica cultura greca il suo ascendente intellettuale sulle altre culture antiche. Chi leggeva il semitico doveva basarsi su dati testuali e non testuali, doveva cioè conoscere la lingua che stava leggendo per sapere quali vocali inserire fra le consonanti. La scrittura semitica era ancora profondamente impregnata di una visione non testuale della vita dell'uomo. L'alfabeto vocalico greco invece aveva già abbandonato quel mondo (come avrebbero fatto le idee di Platone): esso analizzava il suono in maniera più astratta, suddividendolo in componenti puramente spaziali (...) Il successo della lingua greca nell'analisi astratta dell'elusivo mondo del suono e nel trasporlo in equivalenti visivi (non certo in modo perfetto, ma tuttavia completo) rese successivamente possibile la nascita del pensiero analitico" (W. J. Ong, *Oralità e scrittura...*, op. cit., pp. 132-133).

³⁸⁴ Cruciale, per lo sviluppo timbrico, fu la procedenza dalla visione vedica antica, nella quale era presente una nozione, quella di *rita* – "ordine cosmico" a cui gli dei tutti erano identicamente sottomessi – controbilanciante quindi il politonalismo con una concettualità universale dell'omogeneo (sebbene, certo, il rapporto intrattenuto da queste ultime due tendenze contraddizionali opposte non era ancora di tipo contraddittoriale). L'induismo si trovò così nelle condizioni per aprirsi all'esperienza del Sacro in maniera originale: piuttosto che tramite un "ricentrimento contraddittoriale" da una periferia polarizzata, come nel caso melodico (vedi III.1.15), secondo invece un movimento di avvicinamento contraddittoriale più equilibrato – sorta di "restringimento" vettoriale in T di una opposizionalità logica già presente in nuce. Motivo, questo, per il quale successivamente il buddhismo (che da quella tradizione discese) potrà emanciparsi in maniera integrale e radicale non solo dal politonalismo teistico dell'induismo, ma asintoticamente dal tonalismo e da ogni attaccamento (cognitivo e prasseologico) all'esistenza tonale (esp. timbrica).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Se avevamo allora giustamente riconosciuto alla coscienza simbolica e all'esperienza ritmica del Sacro un carattere *ab-origine*, dovremo ora vedere nella conquista matura della coscienza riflessiva l'attivazione integrale delle potenzialità esperienziali del dispositivo logomitico. Orbene, il fenomeno forse più eclatante che accompagna la transizione dall'epoca delle tradizioni cosmiche alla maturità delle visioni dell'era assiale è la produzione mitica e simbolica: la notazione mitopoietica.

1.12. NOTAZIONE MITOPOIETICA DELL'ESPERIENZA DEL SACRO

Sebbene la notazione delinea un crescente dinamismo d'estrazione tonale dalla concretezza ritmico-tonale della realtà, vedremo ora come la notazione di concrescenze ontologiche individuali possa sfuggire parzialmente a questa riduzione epurativa. E' certo questo il caso di relazioni conoscitive a livello quantistico, ma è anche il caso di notazioni portate su esperienze del Sacro. Abbiamo già mostrato che, dalla notazione di un rapporto di concrescenza tra osservatore ed individualità quantistica, emergeva una particolare "sopravvivenza a-logica" sotto forma di un campo d'a-determinazione tonale su un polo dello stato d'oggettivazione d'antagonismo (cfr. III.1.6). Orbene, qualcosa di esattamente analogo accade anche nel caso della notazione orale di una esperienza ontologica del Sacro. L'analisi che segue ci permetterà di vagliare e modellizzare questo particolare caso di notazione: la *notazione mitopoietica*.

Per prima cosa si tenga presente che dalla notazione discorsiva procedono sia significanti in estensione che fanno dell'identificazione estensiva la loro regola (oggettivazione in denominazioni, identificazioni, ecc.), sia significanti in intensione che si sviluppano invece nella temporalità descrittivo-narrativa (oggettivazione in azioni, modi, ecc.). Le due operazioni di oggettivazione / tonalizzazione sono strettamente interrelazionate dal momento che i secondi concatenano i primi in un discorso significante³⁸⁵. Prima di affrontare la particolare configurazione che queste due componenti di notazione assumono nella mitopoiesi, mi si permetta d'illustrare il punto di vista adottato da Panikkar, e che prenderemo come orizzonte interpretativo di partenza.

Come già illustrato precedentemente, Panikkar differenzia il *mythos* inteso come mitofania, dalla narrazione del mito, denominando quest'ultima *mythologoumenon* (il *legein* del mito, la sua voce, espressione o tonalizzazione). Così facendo introduce anche un'ulteriore nozione, quella di mitema o *mytheuma*: il tema o argomento non (necessariamente) concettuale del mito, la polisemia di significati che può essere estratta dal mito. "Un mito espresso da un *mythologoumenon*, ossia, da una narrazione mitica, può contenere differenti *mitemi*, che sono i temi (mitici e non necessariamente concettuali) illustrati dal mito"³⁸⁶.

Il processo di *notazione mitopoietica* può essere chiaramente assimilato al *mythologoumenon* di Panikkar, trattandosi infatti parimenti di *legein*, logicizzazione o tonalizzazione dell'esperienza mitica o mitofanica. La notazione od oggettivazione narrativa portata sull'esperienza ontologica del Sacro è d'altra parte analoga all'oggettivazione di una deviazione contraddittoriale di concrezione. L'esperienza ontologica è in effetti un'ibridazione tra ontonomico e logico formalizzabile con una deviazione paradialettica dello stato T. Se le nostre precedenti analisi erano corrette, la notazione mitopoietica di un'esperienza sacra di concrezione ritmico-tonale dovrebbe allora produrre una

³⁸⁵ Non abbiamo qui preteso sviluppare con più rigore questa semplice intuizione d'antagonismo relativa al discorso linguistico giacché non cruciale per la nostra analisi.

³⁸⁶ "Entenem per *mite* l'horitzó d'intel.ligibilitat, o el sentit de la realitat, revelat per un determinat *mythologoumenon*. El *mythologoumenon* és el *legein* del mite, la seva veu, la narració del mite. Si el mite és la veritat, la realitat, aleshores el *mythologoumenon* és l'expressió, el parlar, el llenguatge. Finalment un mite expressat per un *mythologoumenon*, és a dir, per una narració mítica, pot contenir diferents *mitemes*, que són els temes (mítics i no necessàriament conceptuals) il·lustrats pel mite" (*Mite, Símbol, Culte, op. cit.*, p. 164).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

contraddizionalità rigorosa associata ad una a-determinazione probabilistica inversa. Ed è quello che in effetti accade: troviamo nel mito un significante (la narrazione mitica annotata o *mythologoumenon*) implicante un campo polisemico di probabili mitemi³⁸⁷.

La notazione mitopoietica sarebbe quindi un processo d'interazione d'oggettivazioni antagoniste portate dall'auto-coscienza (o coscienza della coscienza) su un'avvenuta esperienza ontologica del Sacro. Nel *mythologoumenon* troviamo infatti l'interazione di significanti simbolici (estensivi) con significanti narrativi (intensivi). Un mito potrà così essere considerato un'articolazione più o meno complessa di esperienze ontologiche oralmente annotate. La varietà di racconti mitici e la loro ricchezza simbolico-narrativa derivano esattamente dall'articolazione di notazione della varietà ritmica dell'esperienza sacra. Inoltre: così come la narrazione mitica può contenere differenti mitemi, allo stesso modo anche ogni significante simbolico preso singolarmente può contenere una profondità polisemica specifica. Orbene, è esattamente l'interazione mitemica di queste due a-determinazioni antagoniste, generante un campo contraddittoriale nell'occasione d'esperienza, a dare al mito "vita", a renderlo in altre parole capace di suscitare un'esperienza ontologica sempre nuova nell'individuo ricevente. Ogni esperienza ontologica stimolata dalla fruizione mitica sarà così sempre diversa oltre che specificatamente contestualizzata nell'esperienza di vita dell'individuo fruitore; ma al contempo non si tratterà in alcun modo di una eterogeneità assoluta: in quanto fondamentalmente contraddittoriale, essa spronerà ad una percezione ed un'azione nell'esistenza in armonia con altrui auto-determinazioni creative da quel mito suscitate. L'esperienza mitica è così, al contempo, a-logicamente medesima e differente. Questa difficoltà concettuale in cui ci si imbatte nello spiegare il mito, la mitopoiesi e la fruizione mitica è dovuta al fatto che il Mito vissuto non è sottoponibile al *logos*. Per questo motivo dobbiamo mantenerci in guardia dal ridurre l'esperienza

³⁸⁷ Tentiamo di analizzare nel dettaglio questo stato d'antagonismo prodotto della mitopoiesi. Dovremmo distinguere, a rigor di logica, due casi. A) Se il significante è intensivo (*oggettivazione narrativa*), l'a-determinazione mitemica o mitematica dovrà essere estensiva. Questa a-determinazione della potenzializzazione estensiva aprirebbe (in quanto essa stessa costituente un campo di potenzializzazioni) ad un ventaglio di possibili *successive* attualizzazioni o auto-determinazioni estensive. Tenendo conto che nella logica d'antagonismo un'attualizzazione estensiva è un'azione, ciò significa che l'inviluppo temporalmente significativo del mito apre a (o è accompagnato da) differenti possibilità di attualizzarne operativamente il significato a-logico. La lettura statistica è però riduttrice dell'esperienza ritmica che si crede poter riduzionisticamente formalizzare tonalmente nell'a-determinazione probabilistica (si ritorni a proposito sui precedenti capitoli); dovremmo allora più correttamente intendere l'a-determinazione mitemica estensiva come un significato a-logico a carattere operativo, ossia come una persuasione operativa da cui può discendere una libera auto-determinazione operativa individualmente contestualizzata nell'esistenza dell'individuo ricevente la narrazione mitica. Si tratterà di un'azione creativa ontonomicamente informata, ossia esistenzialmente armonizzante. B) Inversamente, se il significante è estensivo (*oggettivazione simbolica*), l'a-determinazione mitemica dovrà essere intensiva ed aprire quindi ad un ventaglio di possibili *successive* attualizzazioni intensive. L'attualizzazione intensiva è nella logica d'antagonismo una percezione produttrice di cognizione concettuale. Un singolo significante simbolico appartenente al mito apre dunque a differenti possibilità di attualizzarne "percettivamente" il significato a-logico. Anche in questo caso dovremmo allora più correttamente intendere l'a-determinazione mitemica intensiva come una persuasione a-logica di tipo percettivo, da cui può discendere dunque una libera auto-determinazione cognitiva individualmente contestualizzata nell'esistenza dell'individuo ricevente (pluralità delle comprensioni personali). Si tratterà in questo caso di una percezione creativa ontonomicamente informata, ovvero produttrice di una cognizione (contestualizzata al contesto individuale) dell'armonia ontologica veicolata dal mitema. Seppur questa è un'interpretazione (a nostro avviso) sensata delle due operazioni di notazione, nel prodotto mitopoietico di notazione tali componenti non vanno invero mai separatamente. Il mito, in tal senso, è nella sua integralità organica contemporaneamente aperto a suscitare una libera auto-determinazione creativa di carattere sia operativo che cognitivo.

ontologica produttrice di un mito (e, parimenti, producibile da un mito) ad una polisemia probabilistica; questa non è nient'altro che un'operazione di oggettivazione tonale assolutamente riduzionistica³⁸⁸.

Dal momento che la notazione mitopoietica procede da un processo di riduzione tonale dell'esperienza sacra, dovremmo quantunque aspettarci nel prodotto mitopoietico l'apparizione di schemi d'interpretazione deducibili dall'ambito tonale. In tal senso i miti tendono “naturalmente” (o logomiticamente) a tratti teistico-personalistic, e questo come necessaria conseguenza dell'oggettivazione tonale protratta dalla notazione (difficilmente troveremo o potremmo concepire, per esempio, un mito puramente ritmico privo di identificazioni tonali teistico-personalistiche)³⁸⁹. Se il prolungamento più immediato della mitopoiesi è allora quello di una produzione mitica a carattere pluritonale (pluralità ritmica facilmente prolungabile, per tonalizzazione, nel cosiddetto “politeismo”), d'altra parte, però, alla notazione mitica del Sacro possono partecipare potenzialmente differenziate proprietà logomitiche procedenti anche dall'ambito timbrico e melodico, dando così vita a configurazioni eterogenee sempre originali. Nei miti indù, per esempio, è possibile trovare concettualità timbrico-contraddittoriali in un'economia cosmovisionale politeistica di procedenza ritmica³⁹⁰, oppure chiare escursioni melodiche (come la corrente devozionale della *bhakti*).

Si constati, a questo punto, la felice adeguatezza del termine *notazione* per riferirsi alla narrazione sacra in genere. Lo abbiamo scelto per il suo esplicito riferimento alla “notazione musicale” – termine, questo, indicante la riduzione tonale di un'esperienza musicale ad una partitura di annotazioni estensive ed intensive (metro, note, valori, pause, intensità, ecc.). In effetti, così come la notazione di una musica sulla carta è capace, una volta rieseguita strumentalmente, di farne rivivere l'a-logicità esperienziale (ritmica, melodica, timbrica...) – sebbene tale vivenza non figuri direttamente sulla partitura (il ritmo e la melodia, per esempio, non sono riducibili a una mera sequenza di note e valori) – così, allo stesso modo, la fruizione di un mito o di una parola sacra è capace di risuscitare il vissuto a-logico del Sacro che il mito annota, senza che tale esperienza risulti tonalmente identificabile alla notazione. Ma spingiamoci ulteriormente nell'analogia. Affinché l'esecuzione di una partitura musicale susciti veracemente ed efficacemente un'esperienza ontologica (ossia un'esperienza a-logica che superi il semplice giudizio estetico), non basta che essa riproduca fedelmente le note e le direttive metriche annotate (come farebbe, per esempio, un'apparecchiatura elettronica *midi*): solo l'interpretazione “sentita” ed emozionalmente vissuta di un musicista (in equilibrio, certo, con la completa padronanza tecnica della partitura e dello

³⁸⁸ Allo stesso modo Panikkar mette in guardia: “En l'experiència a què ens referim, no hi ha un retorn a la polisemia, és a dir, a «molts significats» que se suposan que constitueixen la riquesa del símbol, perquè, en realitat, encara que els significats siguin molts, en un cert sentit el símbol és singular precisament en la pluralita dels seus significats, i si dividim el símbol perdem el seu centre i ens desapareix el símbol” (*ivi*, pp. 296-297).

³⁸⁹ Di fatto, la mitologia delle cosiddette “religioni animiste” è essenzialmente riconducibile ad una visione politeista, quantunque possa presentare nel fondo l'idea di una forza vitale che innerva ontonomicamente il mondo. In tal senso l'esperienza ritmica, pur sostenendo nuclearmente la mitopoiesi, è necessariamente snaturata nella mitologizzazione e non può essere recuperata che per via esperienziale diretta.

³⁹⁰ Per esempio Rig Veda X, 90; 121 o 129.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

strumento) è capace di dar nuova vita all'opera, è capace di far rivivere l'Essere che la partitura annota. Allo stesso modo l'Essere della notazione sacra riemerge solo nell'esperienza personale della sua *verace riesecuzione*, in una completa ed intima adesione che è in un certo qual modo parallela alla fede del musicista nell'*essere* dell'opera, ovvero nella capacità di questa di imprimere spontaneamente in esso la sua vita. L'*interpretazione* non è quindi tanto l'aggiunta di una variazione tonale o una rilettura commisurata al “gusto” dell'esecutore, ma quanto la capacità di annullarsi momentaneamente perché l'Essere emerga nuovamente come *esperienza* significativa e produca risuonando una nuova esperienza mitica. Bisogna qui chiaramente differenziare l'esperienza alogica della fruizione-riesecuzione mitica, dall'interpretazione tonalmente prodotta (la lettura o ermeneutica mitologica). Solo la prima è garante di una “corretta” interpretazione, di una interpretazione ontonomicamente o sacralmente ispirata. La Vera interpretazione è quindi l'accesso all'*esperienza del significato*, non al significato dell'esperienza. Quest'ultimo è posteriore, è già ermeneutica tonale, notazione aggiunta.

Abbiamo qui fatto accenno ad una prospettiva esperienziale sull'ermeneutica che meriterebbe d'essere approfondita (giacché implicante una metodologica di decostruzione tonale della soggettività per farsi strumento di riesecuzione mitica). Ci bastino però tali accenni, validi certamente anche per la fruizione della notazione profetica procedente dall'esperienza melodica del Sacro – notazione questa rispondente però ad un'economia poetica del tutto originale e differenziabile dalla mitopoiesi di procedenza ritmica (cfr. III.1.15).

1.13. DALLA SEPARAZIONE TONALE ALLA MELODIA DEL SACRO

Abbiamo visto nei precedenti capitoli come la graduale affermazione di un visione tonale del mondo conduce a delle conseguenze cognitive e sociologiche che, progressivamente, allontanano l'essere umano dall'esperienza ritmica del Sacro e dall'economia di condivisione cosmica. Tale nuova cornice tonale d'interpretazione del mondo e d'organizzazione sociologica pone però al contempo le basi per l'apparizione di una nuova esperienza del Sacro, un'esperienza che sembra emergere esattamente per sanare e rettificare i riduzionismi tonali e le degradazioni di tonalizzazione a cui conduce questa transizione.

Con l'emergere dell'auto-coscienza tonale l'essere umano abbandona, in effetti, l'innocenza della coscienza simbolica, quella fase kairologica della coscienza in cui non c'è ancora distinzione dualistica tra bene e male, in cui non c'è ancora separazione tra io e mondo, laddove l'individualità umana vive nel Ritmo stesso dell'Essere. Potremmo vedere l'illustrazione simbolica di tale transizione nel racconto dell'espulsione dall'Eden (*Genesi* 2-3), quando l'essere umano abbandonò il vissuto naturale e diretto del Sacro per aver mangiato “del frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male”, ovvero quando, conquistando il *dualismo di valutazione* (la distinzione tra bene e male), acquistò anche coscienza riflessiva di sé e dell'intorno (“gli si aprirono gli occhi e s'accorse d'essere nudo”). Gettato o isolatosi sulla superficie tonale del mondo e della storia, perde l'esperienza della spontanea accordalità socio-ecologica dell'esistere, oppure – per dirlo parafrasando *Genesi* 2:17 – “muore” all'esperienza ritmica del Sacro³⁹¹. Adesso è cosciente della propria esistenza vitale, ma di fatto perde il “vissuto d'essere-ritmo”: s'addormenta o muore all'*Essere-con*, all'esperienza d'Essere in comunione con il mondo. Si tratta di un'isolamento della coscienza sulla superficie contraddizionale dell'esistenza, un “esilio (nel) tonale” che sarà vissuto nella sua radicalità più spinta dalle culture d'occidente.

Come precedentemente visto, la religiosità diviene gradualmente una conformazione rituale autoritariamente definita oltre che progressivamente priva dell'esperienzialità a-logica dell'Essere-Ritmo. L'organizzazione sociologica passa da corpo comunitario organico e dinamico ad un sistema di separazione in classi sociali e/o di frantumazione clanico-tribale. A livello della coesistenza umana s'affermano così rigidi schemi politonali di frammentazione inter-gruppale – immobilismo di strutturazione sociologica attraversato da conflittualità più o meno latenti³⁹². Eppure non tutto vien per nuocere: l'abitazione tonalmente cosciente dell'esistenza, che accompagna il “sonno o la cecità al Ritmo dell'Essere”, permette all'essere umano d'accedere ad un nuovo tipo d'esperienza sacra, *l'esperienza melodica del Sacro*, nonché di applicarsi coscientemente al proprio risveglio timbrico³⁹³. E' la prima di queste due nuove possibilità che ci interessa ora affrontare.

³⁹¹ “Ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti” (*Gn* 2:17).

³⁹² Ci troviamo di fronte a un soffocamento societario del *ritmo proprio* individuale (la spontanea vocazione funzionalmente armonica di un individuo all'interno della comunità), accompagnato da un parallelo aggravamento dei conflitti intersoggettivi non più spontaneamente assorbiti e dinamicizzati nell'organicità comunitaria.

³⁹³ La cosiddetta “era assiale” incarna esattamente il momento di transizione in questione (III.1.11).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Se guardassimo all'effetto sociologico procedente dall'esperienza melodica del Sacro (religioni monoteistiche) bisognerebbe certamente riconoscergli una funzione etica d'*ordinamento societario* e di *regolazione inter-soggettiva* – armonizzazione normativamente regolamentata e tesa a controbilanciare la conflittualità politonale emergente³⁹⁴ – ma per comprendere la logica generativa dell'*etica melodica* è imprescindibile considerare la volta paradigmatica da cui prende le mosse non solo la politonalità intra-societaria, ma anche la specificità *fenomenologomistica* della nuova esperienza del Sacro. E' necessario fare qui riferimento a quel principio di frattura ed *isolamento tonale* già discusso in precedenza. Si tratta di uno schema d'interpretazione della realtà che favorisce l'*auto-identificazione tonale* dell'individuo – ovvero la definizione di un senso egotico d'identità in separazione e diversificazione dall'ambiente e dall'identità altrui (che sancisce di fatto anche la nascita del senso di autonomia, libertà e proprietà personale) – ma da cui discende anche un modo di concepire l'*alterità* che segna modalmente la nuova possibilità esperienziale del Sacro. Diremo di più: nasce l'esperienza stessa dell'alterità così come oggi la intendiamo.

Con l'auto-coscienza tonale, tutto ciò che si presenta all'individuo al di fuori della propria auto-identificazione non è più colto come una parte di quel comune corpo cosmico globale a cui i soggetti fino ad allora si erano fusi ed identificati: laddove il senso ritmico d'identità permetteva l'accettazione irriflessa della diversità come altrui partecipazione al Ritmo comune del Sacro (ossia come un ritmo che contribuiva alla polifonia ritmica dell'Essere-con), il senso tonale dell'identità proietta invece la diversità (e la sua esperienza) fuori da sé, al di là della propria auto-identificazione, in *isolamento oggettivo* rispetto alla propria auto-separazione tonale. E in quella medesima exteriorità è gradualmente confinata anche l'idea stessa del Sacro.

Se consideriamo più specificatamente quella che diviene la modalità vigente di relazionarsi con l'altro, vediamo che essa si volge chiaramente verso il meccanismo dell'*inter-soggettività*: non più adeguamento ed armonizzazione irriflessi del corpo eco-comunitario nel suo complesso organico, ma cosciente ed individuale porsi in rapporto di comunicazione / interazione inter-personale tra soggetti singoli e separati. L'Essere stesso, espulso dalla quotidianità vissuta per riduzionismo tonale, non potrà darsi che come *alterità*, un qualcosa di esterno che esula l'esistenza umana; l'essere umano, esiliato o esiliatosi dalla coscienza ritmico-contraddittoriale, non è più capace di averne esperienza. L'Essere-esperienza finisce per sopravvivere solo nel racconto mitico che lo ricorda, solo nella notazione di passate esperienze ritmiche del Sacro. Per questo motivo, di fatto, l'esperienza ritmica del Sacro si politonalizza, perché ne sopravvivono solo le plurime annotazioni tonali, senza più che l'esperienza dell'essere-Ritmo le possa legare sincronicamente. Si tratta di un effetto di tonalizzazione che, nella sua forma più radicale, si manifesta prevalentemente in terre d'occidente: comune alle culture di provenienza proto-indo-europea, limitato, invece, per quelle ascrivibili maggiormente ad un'origine proto-indo-iraniana (vedismo e zoroastrismo antichi)³⁹⁵.

³⁹⁴ Che si tratti di una grande civiltà basata sulle distinzioni di classe o di un'organizzazione tribale basata su eterogeneità clanica, in entrambi i casi l'esperienza melodica e l'etica che ne segue ("legge" e/o messaggio morale) si configurano come un rimedio atto a sanare i conflitti che attraversano la disgregazione politonale di una società.

³⁹⁵ Motivo di questo minor "isolamento tonale" delle tradizioni indo-iraniane – che già è visibile in un politeismo meno mono-dimensionale e tendenzialmente teso verso un vertice superiore (divinità suprema che, nel caso

È esattamente a questo punto che l'Essere si dona come nuova esperienza sacra: un Assolutamente Altro Trascendente che dalla sua trascendenza tonale scende liberamente in dialogo e *comunicazione personale* con l'essere umano. Il ricentrimento contraddittoriale che qui imprime l'esperienza del Sacro si disegna così nella contrapposizione di un Dio Unico fronte ai molti dei della pluralità ritmica politonalmente ridotta.

Questa nuova esperienza non può che darsi attraverso gli schemi d'interpretazione vigenti per cercare di stravolgerli (o condurli, per lo meno, a sanarli contraddittorialmente). La relazione col Sacro si configura così a partire dal modello delle relazioni interpersonali. L'interpersonalità è applicata alla relazione con un Sacro personalisticamente inteso ed esperito: pubblicamente celebrata o introiettata privatamente nella coscienza (esprimendosi in orazione, lode, invocazione d'intimità, ecc.), essa si dona inoltre secondo reciprocità (pentimento-perdono, castigo-ricompensa, relazione d'amore e d'elezione, ecc.), oltre che in cammino di dialogo e arricchimento sequenziale lungo la storia.

Cerchiamo di entrare maggiormente nei dettagli e nelle conseguenze di questa nuova visione del Sacro. Possiamo dire che l'esperienza di un'Autorità divina trascendente viene giustamente a rettificare l'arrogazione sociologica e di dominazione di un'autorità tonale di uno-alcuni sull'esistenza e il destino di tutti (autoritarismo tonale caratteristico del passaggio a una visione tonale della realtà). La trascendenza del Sacro rettifica, inoltre, la fissazione di notazione delle devianze idolatriche; essa (come già detto) si pone dichiaratamente in contrasto col politonalismo del sacro, affermando un Dio Unico, ma assolutamente Altro, ossia non comparabile a nulla e che per ciò, di principio, richiede un culto senza immagini. Questo Dio è tonalmente esperito come un'entità separata (trascendente), ma al contempo dotata di qualità tonali specificatamente umane, anche se in modo assoluto: una Individualità Assoluta cui attributi sono (tra altri) Vita, Volontà, Autonomia e Libertà. E' un Essere, che per uscire dal proprio isolamento tonale nella trascendenza, e darsi all'uomo come esperienza, prende l'iniziativa libera e gratuita di entrare nella storia: si rivolge all'essere umano in qualità di Persona o Io Essente (come magistralmente espresso dal significato del tetragramma biblico YHWH, letteralmente “Io sono Io Sono” oppure “Io sono Colui che è”), un *Dio Vivente* che parla all'essere umano e/o lo fa parlare con la sua Parola. L'esperienza inaugurata è quella della *Rivelazione* – la rivelazione di un'etica e una Legge divine capaci di strutturare diacronicamente la collettività societaria per stabilire delle condizioni tonali favorevoli al raggiungimento di un compimento melodico della storia umana: la nascita di un essere individuale nuovo, un essere umano pienamente umano.

dell'induismo, non è certamente sempre la medesima per tutti e per tutte le epoche) – è chiaramente la presenza di quel concetto astratto fondamentale che abbiamo già visto procedere dall'indo-iraniano **rtā* (il vedico *ṛta* e l'avestico *asha/arta*): “verità / ordine (cosmico, morale e sociale)” a cui gli stessi dei vedici si troveranno subordinati o che, nel caso dello zoroastrismo, verrà identificato al Dio supremo *Ahura Mazda* (cfr. B. Schlerath, *AŠA, Encyclopædia Iranica*, Vol. II, online edition, New York, 1996, Fasc. 7, pp. 694-696; consultabile on-line <http://www.iranicaonline.org/articles/asa-means-truth-in-avestan#pt1> [consultato il 21/1/14]; vedi anche Lambert M. Surhone - Mariam T. Tennoe - Susan F. Henssonow, *Proto-Indo-Iranian Religion*, Betascript publishing, 2010).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

1.14. LA MATRICE SIMBOLICA DEL VIVENTE

Comprendere in tutta la sua complessità la novità logomitica dell'esperienza melodica dell'Essere richiede di mantenere in articolazione coerente componente timbrica e fisionomia ritmica con l'apparizione di un nuovo evento a-logicamente esperienziale che comanda precise regole tonali di strutturazione inter-individuale rispondenti a una nuova fisionomia d'ibridazione ontologica tra ontonomia ed esistenza. Si tratta di una fisionomia diacronica d'ibridazione nella quale tonalizzazioni di concrezione successive sono legate in un flusso indivisibile d'esperienza a-logica che ne comanda persuasivamente la stessa tonalizzazione. L'ibridazione onto-logica di tipo melodico ospita al contempo l'armonicità senza tempo dell'ontonomia (qui vissuta nel dispiegarsi di tonalizzazioni successive diacronicamente armonizzate) e la condizionalità specifica della rete di relazioni tonali inter-individuali con cui entra in ibridazione (quindi è in parte dipendente dalla configurazione tonale epocale che cerca di forgiare armonicamente). Benché avremmo potuto avventurarci in questa complessità processuale attraverso un approfondimento ulteriore degli strumenti analitici già precedentemente utilizzati (III.1.7), preferiremo rinviare questa difficile modellizzazione (comportante anche un complesso confronto con la biologia) per tentare un approccio di studio differente, un approccio che prenda avvio dalle religioni melodiche per cercare *ermeneuticamente* la presenza di una struttura logomitica comune cui simbologia possa guidarci anche sul cammino di comprensione della dinamica concretamente simbolica generatrice della vita. Vedremo come, per esempio, l'articolazione coerente tra esperienza melodica ed esperienza ritmica dell'Essere verrà mantenuta e veicolata da una simbologia ancorata al motivo della *rigenerazione vegetale* (già rilevata come “sigillo simbolico” dell'esperienza ritmica del Sacro in III.1.9), laddove invece l'ibridazione onto-logica verrà riletta secondo nuovi schemi melodici d'interpretazione simbolicamente connessi alle dinamiche fisico-naturali dell'*acqua*.

Gli elementi in gioco – anche in questo caso – sono molti, cercheremo di affrontarli progressivamente introducendo dapprima alcuni temi principali riscontrabili nelle varie tradizioni monoteistiche. Tenteremo nel frattempo di illuminare una coerenza semantica inusitata tra le tradizioni profetiche, e di portare alla luce una *dinamica ontologica di relazione melodica* (tra ontonomia ed esistenza logica) transculturalmente condivisibile. Si tratterà di una dinamica logomitica specifica cui particolare declinazione nel campo delle scienze della natura potrebbe aiutare ad avanzare una lettura ontonomicamente reincantata dell'origine della vita, e ciò senza cadere in alcuna teoria creazionistica di tipo tradizionalista. Vedremo come le tradizioni in questione e le loro rispettive Scritture, pur avendo prodotto, nel tempo, una più o meno rigida posizione a riguardo, siano capaci di suggerire, quando ascoltate con “nuove orecchie”, ed attraverso un trattamento ermeneutico incrociato ancorato alla testualità e alla lingua originaria dei Testi sacri, una visione complessa e tutt'altro che ingenua della creazione, implicita e nascosta all'interno di un orizzonte simbolico transculturale.

Faremo uso di una particolare ermeneutica cui idea essenziale è quella della presenza (nei testi rivelati) di una valenza ontologica a cui è possibile risalire interpretativamente non tanto per

l'esplicitazione di *equivalenze omeomorfe* tra le varie tradizioni (R. Panikkar), ma piuttosto per delle *consonanze omeofoniche*, ovvero per il fatto di riconoscere un'unica sonanza esperienziale (alogica) risolta secondo risonanze tonali (nozionistiche) differenziate. Si tratterà, in altre parole, di una *ermeneutica contraddittoriale*, perché farà emergere una significazione al contempo nuova e più primordiale, non necessariamente riconosciuta (in modo esplicito) nella storia dell'ermeneutica del testo considerato, ma pienamente inscritta nella sua densità filologico-semantiche. L'ermeneutica contraddittoriale è in tal senso un'ermeneutica linguistico-testuale reincantata: essa si discosta da un'ermeneutica esoterico-allegorica che spesso elabora il senso a partire da un codice interpretativo pre-posto previamente al testo, ma si discosta anche da un'esegesi exoterico-letteralista o storico-letterale; essa risale alla fonte ontologica dell'esperienza del senso stabilendo legami testuali e linguistici con altri versetti e testi (dello stesso testo o anche con testi sacri di altre tradizioni melodiche). È un'ermeneutica viva, creativa, essa crede nella vita dei Testi, nella loro capacità di albergare potenzialità di significazione non riflessivamente colte dall'autore / mediatore umano; essa nel fondo si presenta come un'ermeneutica che crede radicalmente nella sacralità e nella componente ontologicamente reale della Rivelazione. L'ermeneutica contraddittoriale guarda così al senso transculturale e al *Testo esperienziale* attraversante transtoricamente i Testi rivelati; in tal senso un dato testuale posteriore può chiarire il significato di un dato testuale anteriore senza incorrere nella critica di anacronismo filologico, ciò perché il significato è nel Testo Potenziale procedente dal chiarimento intertestuale reciproco. Essa è detta dunque "contraddittoriale" perché cerca il Terzo incluso delle diversità: un nuovo significato che sorge dall'identità nella differenza di due (o più) elementi posti in tensione creativa.

Cominciamo. Come già sottolineato pagine addietro, caratteristica distintiva dell'ambito tonale è il passaggio da una cosmovisione ciclica (ritmica) a una cosmovisione lineare e storica (melodica). Sebbene il monoteismo ebraico sia generalmente considerato l'iniziatore per eccellenza della concezione melodica del Sacro e dell'esistenza umana (propria al monoteismo in genere)³⁹⁶, lo zoroastrismo rappresenta un esempio evidente di transizione ritmico-melodica contemporaneo, se non anteriore, all'ebraismo³⁹⁷: Zarathustra introduce chiari elementi melodici nel mazdeismo, tra cui *in primis* una concezione lineare del tempo e un finale escatologico imminente³⁹⁸. L'idea di un compimento escatologico della storia è certamente comune a tutte le tradizioni melodiche. Benché differenti ne siano le descrizioni e gli elementi implicati, l'idea generale sottesa è quella di una realizzazione o compimento pieno dell'umano nel Sacro, ricongiungimento dell'esistente, nell'*aldilà*, ad uno stato d'armonia ontologica (simbolicamente rappresentata dal "cielo" e dal paradiso).

³⁹⁶ "Las religiones de la palabra histórica, fundadas en la experiencia israelita, descubren a Dios en el compromiso de creatividad del pueblo, allí donde los humanos comparten el camino mesiánico, abierto a la promesa transformadora de Dios. (...) Israel ha realizado, de una vez y para todos, esta gran ruptura antropológico/teológica, interpretando la realidad definitiva (ser divino y humano) como historia" (X. Pikaza, *El fenómeno religioso*, op. cit., pp. 184-185).

³⁹⁷ Senza entrare nel dibattito sulla storicità o non storicità di personaggi quali Zarathustra o Mosè, i punti di volta storici che essi incarnano o rappresentano miticamente possono essere considerati più o meno contemporanei tra loro (intorno al VIII a. C.).

³⁹⁸ La visione escatologica dello zoroastrismo, riassumibile nel termine *frashokereti*, è sviluppata in dettaglio solo nei testi attribuibili a Zarathustra, segnando così un'accentuazione melodica del mazdeismo ad esso anteriore.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Se ripercorriamo le varie forme date all'idea escatologica nelle varie tradizioni melodiche, vediamo che nello zoroastrismo è concepita come un rinnovamento finale dell'universo, *realizzazione* e re-integrazione in Dio (detto *Ahura Mazda*, “Signore/Spirito di Sapienza”) a cui l'uomo parteciperà per le sue buone opere³⁹⁹; nell'ebraismo coincide, per esempio, con l'era messianica cantata da *Isaia* (2: 4; 11: 6-9) e l'avvento della “Gerusalemme Celeste”⁴⁰⁰ – per i patriarchi destino di resurrezione di tutti i giusti, era d'armonia e pace che darà avvio al '*Olam Ha-Ba* (ebr. “mondo a venire”), fine dell'esilio della *Shekinah* (o Presenza di Dio) che avverrà allorquando “la Sapienza del Signore riempirà la terra come le acque ricoprono il mare” (*Is* 11: 9). Con il cristianesimo l'idea di resurrezione si precisa ulteriormente nella concezione di una “realizzazione dell'eterno (aram. *‘âlam*) nel mondo (*‘âlmâ*)” tramite l'idea della presenza, nell'esistenza stessa, del Regno dei Cieli e dei suoi semi⁴⁰¹; l'islam darà maggior spazio alla nozione di retribuzione delle opere potenziando al contempo le potenzialità ermeneutiche della rivelazione in direzione di un rafforzamento dell'idea di *resurrezione* come *realizzazione di compimento*⁴⁰²; l'islam shiita ne svilupperà la componente messianica in chiave imamita⁴⁰³; per la religione bahá'í, infine, l'avvento del Giorno di Dio (*yawmu 'lláh*) è un'era già inaugurata con l'arrivo di Bahá'u'lláh (1817-1892) – considerato manifestazione di Dio in quanto *al-Qayyûm*⁴⁰⁴ –, un tempo che

³⁹⁹ Il significato del termine che nel mazdeismo indica il finale escatologico (*frashokereti*) sembra indicare l'idea di “rendere meraviglioso, eccellente”, veicolando al suo interno anche l'idea di “realizzare, rendere reale” (Almut Hinze, “FRAŠŌ.KĀRETI”, *Encyclopædia Iranica*, Vol. X, online edition, New York, 1996, fasc. 2, pp. 190-192; consultabile on-line <http://www.iranicaonline.org/articles/frasokrti>; consultato il 28/08/2013).

⁴⁰⁰ “In quel tempo, Gerusalemme si chiamerà trono del Signore; tutti i popoli si raduneranno nel Nome del Signore e non seguiranno più la caparbieta del loro cuore malvagio” (*Ger* 3: 17).

⁴⁰¹ “[Gesù] Interrogato dai farisei: «Quando verrà il regno di Dio?», rispose: «Il regno di Dio non viene in modo da attirare l'attenzione, e nessuno dirà: Eccolo qui, o eccolo là. Perché il regno di Dio è in mezzo a voi!»” (*Lc* 17: 20-21). Il mondo (aram. *‘âlmâ*) e l'eternità (*‘âlam*) sono strettamente connessi e sfumati nella predicazione aramaica di Gesù (sua lingua madre) sia nella musica stessa di questa lingua (per il fatto di derivare dalla medesima radice; cfr. *Gv* 12: 25; *Mc* 10: 30) sia nella loro intima comprensione (“In verità vi dico: voi che mi avete seguito nel mondo [*âlmâ*] nuovo” - *Mt* 19: 28). Lo esprime bene Abdelmumin Aya: “Y lo que despierta en mí la palabra aramea de Jesús, respecto del sentido de los términos *âlmâ* y *‘âlam*, es la sospecha de que para él las nociones de tiempo y espacio no estaban tan claramente separadas como para nosotros, los occidentales... Para un semita el mundo es lo eterno, y la eternidad se manifiesta como mundo. La vida del mundo es la eternidad, así que no hay una eternidad fuera del mundo. Y precisamente por eso lo que promete Jesús no es «otra vida» sino este mismo mundo – si bien renovado –, esta misma tierra: «Bienaventurados los humildes porque ellos heredarán la tierra» (*Mt* 5,5)” (*El Arameo en Sus Labios. Saborear los cuatro evangelios en la lengua de Jesús*, Fragmenta ed., Barcelona, 2013, pp. 88-89).

⁴⁰² Il termine utilizzato dal Corano per indicare “il giorno della resurrezione” è *yawn al-qiyâma* (70 volte nel testo sacro). La radice Q.W.M, da cui esso deriva, possiede significati diversi tra cui “elevarsi, avvenire, essere/esistere” e al senso figurato “divenire effettivo, realizzarsi” (*Larousse. Dictionnaire Arabe Français, Français Arabe*, Larousse, Paris, 2004). Ne abbiamo già parlato in riferimento alla nozione di *al-Dîn al-Qayyim* (III.1.4) e ne approfondiremo l'orizzonte ermeneutico nelle prossime pagine (oltre che in III.2.3). L'arabo, l'ebraico e l'aramaico condividono l'utilizzo di questa medesima radice per esprimere la resurrezione. La ritroviamo in bocca a Gesù col significato di “resuscitare, alzarsi, svegliarsi” (*Mc* 5: 41; *Lc* 7: 14; *Mt* 1: 23-24 e 2: 13-14). Lo sciismo e la stessa religione bahá'í si ricollegano esplicitamente a questo orizzonte semantico (vedi continuazione).

⁴⁰³ Lo sciismo duodecimano concepisce la fine dei tempi come la parusia del *Mahdî* (“il ben guidato”), l'ultimo Imâm, l'Imâm occulto nella transtemporalità, denominato *al-Qâim* (“colui che [s']erige, stabilisce [la giustizia], s'erge al compimento [dell'ontonomia]”, oppure, secondo le tradizionali traduzioni, “il Resurrettore”). In un *hadîth*, il profeta, interrogato sull'identità del *Mahdî* dice: “egli riempirà la Terra di armonia e di giustizia, così come essa, fino a quel momento, sarà stata piena di violenza e di odio” (Henri Corbin, *Storia della filosofia islamica*, Adelphi, Milano, 1991, p.83; cfr. anche dello stesso autore *En Islam Iranien. Tome 1*, Gallimard, Paris, 1971, pp. 59 e 305).

realizzerà o ristabilirà la presenza di Dio⁴⁰⁵ attraverso un Ordine Mondiale emergente che condurrà alla pace e all'unità globale nella diversità del genere umano⁴⁰⁶.

Elemento fondamentale, e comunemente implicato in queste visioni escatologiche, è quello di una *responsabilità etico-prasseologica* dell'uomo: *responsabilità storica* dell'essere umano in vista dell'avvento di una destinazione finale che si realizzerà al cospetto di Dio, cui fisionomia escatologica richiede una lettura ermeneutica contraddittoriale (ossia da intendersi come una escatologia in gestazione presente), se non preferente, per lo meno integrativa dell'interpretazione letteralista e di quella puramente metaforica⁴⁰⁷. Se nel caso dell'esperienza ritmica del Sacro

⁴⁰⁴ Anche il termine *al-Qayyūm* – di origine coranica – è di difficile traduzione; in genere è reso come “l'auto-sussistente, l'eterno sostenitore [ontonomico]”, Nome supremo di Dio. Il Bahá'u'lláh è preceduto dalla venuta e la rivelazione del Báb (Suyyd `Alí Muhammad Shírázī – 1819-1850) identificatosi con il *Mahdí* atteso dallo sciismo (*al-Qáim*) (cfr. Stephen Lambden, *Qā'im (Ariser) and Qayyūm (Deity Self-Subsistent). The background and significance of twin messianic advents in Bābī-Bahā'ī scripture*, 1996; on line a http://www.hurqalya.pwp.blueyonder.co.uk/03-Biblical-islam-BBst/QA'IM%20AND%20QAYYUM.htm#_ftn1 ; consultato il 2/09/2013). Fu quest'ultimo a predire l'arrivo del Bahá'u'lláh (Mírzá Husayn -`Alí Núrí); il rapporto tra i due è simile a quello tra Giovanni Battista e Gesù. Entrambi soffrirono crudeli persecuzioni assieme ai loro fedeli; il primo fu executato nel 1850 in una piazza di Tabriz da quello che sarà il governo iraniano (allora ancora impero ottomano) ed in seguito la sua comunità verrà interamente sterminata, il secondo, anch'egli lungamente perseguitato, riceverà la propria esperienza fondante durante una prigionia di quattro mesi in un luogo lugubre di Teheran (cfr. X. Melloni, *Esclèxes de Realitat, op. cit.*, pp. 69-74).

⁴⁰⁵ “Whosoever, and in whatever Dispensation, hath recognized and attained unto the presence of these glorious, these resplendent and most excellent Luminaries, hath verily attained unto the "Presence of God" Himself, and entered the city of eternal and immortal life. Attainment unto such presence is possible only in the Day of Resurrection, which is the Day of the rise of God Himself through His all-embracing Revelation. This is the meaning of the "Day of Resurrection," spoken of in all the scriptures, and announced unto all people” (Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Íqán* p. 143; citato da Khazeh Fananapazir, *The Day of God (Tawmu'lláh) and the Days of God (Ayyámu'lláh)*, in *Scripture and Revelation, 'Irfán Colloquia*, 1997, pp. 217-238; consultabile online a http://irfancoolloquia.org/1/fananapazir_days ; consultato l'1/09/2013).

⁴⁰⁶ “Soon will the present-day order be rolled up, and a new one spread out in its stead” (Bahá'u'lláh, *Gleanings From the Writings of Bahá'u'lláh*, US Bahá'í Publishing Trust, 1990, p. 346; on line a <http://reference.bahai.org/en/t/b/GWB/gwb-4.html#gr2> ; consultato l'1/09/2013). ““One of the great events,” affirms ‘Abdu'l-Bahá [figlio e successore del Bahá'u'lláh], “which is to occur in the Day of the manifestation of that incomparable Branch is the hoisting of the Standard of God among all nations. By this is meant that all nations and kindreds will be gathered together under the shadow of this Divine Banner, which is no other than the Lordly Branch itself, and will become a single nation. Religious and sectarian antagonism, the hostility of races and peoples, and differences among nations, will be eliminated. All men will adhere to one religion, will have one common faith, will be blended into one race and become a single people. All will dwell in one common fatherland, which is the planet itself.” “Now, in the world of being,” He has moreover explained, “the Hand of Divine power hath firmly laid the foundations of this all-highest bounty, and this wondrous gift. Whatsoever is latent in the innermost of this holy Cycle shall gradually appear and be made manifest, for now is but the beginning of its growth, and the dayspring of the revelation of its signs. Ere the close of this century and of this age, it shall be made clear and evident how wondrous was that spring-tide, and how heavenly was that gift.” (Shoghi Effendi, *The World Order of Bahá'u'lláh*, US Bahá'í Publishing Trust, 1991, p. 206; consultabile on-line a <http://reference.bahai.org/en/t/se/WOB/wob-56.html#pg203> ; consultato l'1/09/2013). Cfr. Ali Nakhjavani, *World Order of Baha'u'lláh: Six Talks on the Various Aspects of*, 2004/2007; on line a http://bahai-library.com/nakhjavani_talks_world_order ; consultato l'1/09/2013).

⁴⁰⁷ Siamo persuasi del fatto che il carattere escatologico del Giorno del Giudizio e dell'Incontro con Dio sia in parte una conseguenza del riduzionismo tonale di notazione. Come già analizzato pagine addietro, la notazione determina la veste idealisticamente finale di avvenimenti ontologici d'aspirazione a-logicamente agenti nella durata concreta (III.1.7). La visione baha'i del Giorno di Dio come di un tempo presente in gestazione (inaugurato dal Bahá'u'lláh) rispecchierebbe una coscienza più matura di questo fatto. Citiamo a titolo d'esempio un estratto del *The Proclamation of Bahá'u'lláh* (p. 97) preso da uno studio specificatamente dedicato al tema: “*This is the Day of God; turn ye unto Him... The Beloved One loveth not that ye be consumed with the fire of your desires. Were ye to be shut out as by a veil from Him, this would be for no other reason than your own waywardness and ignorance. Ye make mention of Me, and know*

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

avevamo rilevato la presenza di una responsabilità “assoluta” di tipo socio-ecologico, nel caso presente si tratta invece di una responsabilità assoluta di tipo storico-sociale riflessivamente colta: l'individuo diviene cosciente della responsabilità etica delle proprie azioni nei confronti degli altri uomini e della storia condivisa con essi; è una responsabilità verso le generazioni future che si misura con il lascito dei predecessori; è una responsabilità assoluta perché è chiamata a rispondere liberamente a Dio e alla sua Rivelazione in vista di una trasformazione avventizia dell'umanità espressa in un *telos* salvifico. In effetti, così come l'Essere-melodia si rivela nelle vesti di un Dio libero di entrare nella storia secondo la Sua Volontà per forgiarla tonalmente dispensando regole ed insegnamenti prasseologici, così l'essere umano è libero di accogliere e rispondere a tali indicazioni etiche (libertà che determina la responsabilità personale degli atti)⁴⁰⁸. Il Giudizio Finale e il motivo della retribuzione delle opere secondo Giustizia, rappresentano la traduzione di un principio di *reciprocità ontologica*, tra essere umano e Dio, apparentemente proiettato in un tempo al di là del tempo (per riduzionismo tonale di notazione), ma invero *operante a presente*, senza che ciò nulla tolga al suo mistero, di cui va rispettata l'imperscrutabilità ultima. E' questa la prima conclusione a cui sembra portare l'attenta considerazione transculturale dell'idea di escatologia nelle varie tradizioni melodiche⁴⁰⁹.

La novità e la potenzialità dell'approccio transculturale, applicato in tal caso allo studio delle tradizioni melodiche, risiede nel fatto di porsi, al contempo, all'interno e all'esterno di tali tradizioni (*trans* – in attraversamento interno ed esternamente inglobante): all'interno perché d'ognuna ne sposa intimamente ed integralmente la pretesa veracità, all'esterno perché ne propone una visione d'insieme. Che Dio Vero ed Unico sarebbe, se non fosse sempre lo stesso Essere-Melodia che si rivela nei diversi monoteismi? Prendere seriamente in considerazione questa necessità teorica – esplicitamente difesa, in principio, dall'islam (e dalle tradizioni melodiche ad esso successive quali

Me not. Ye call upon Me, and are heedless of My Revelation... O people of the Gospel! They who were not in the Kingdom have now entered it, whilst We behold you, in *this Day*, tarrying at the gate. Rend the veils asunder by the power of your Lord, the Almighty, the All-Bounteous, and enter, then, in My name My Kingdom. Thus biddeth you He Who desireth for you everlasting life... We behold you, O children of the Kingdom, in darkness. This, verily, beseemeth you not. Are ye, in the face of the Light, fearful because of your deeds? Direct yourselves towards Him... Verily, He (Jesus) said: 'Come ye after Me, and I will make you to become fishers of men.' In *this Day*, however, We say: 'Come ye after Me, that We may make you to become quickeners of mankind.' (Khazeh Fananapazir, *The Day of God...*, *op. cit.*). Come vedremo nelle prossime pagine ogni rivelazione melodica rettifica aspetti diversi del riduzionismo di notazione.

⁴⁰⁸ “Dios actúa en la historia como persona. Es autónomo, comprende y ama, escucha y responde. (...) Siendo persona, Dios se deja encontrar y actúa dialogando. No puede imponerse de forma brutal, ni obligar a los humanos, pues está vinculado a la respuesta que ellos le ofrecen, en términos de alianza de amor. Esto significa que Dios les espera y escucha, les responde y respeta, actuando con y por ellos. Sólo de esa forma puede darse historia significativa: desde la libertad de un Dios que se revela y desde la libertad del humano que responde existe encuentro religioso” (X. Pikaza, *El fenómeno religioso*, *op. cit.*, pp. 187-188). Sebbene, in islam, il Corano sembri difendere una visione più coercitiva di Dio ed un'idea determinista di predestinazione che limiterebbe fortemente il libero arbitrio umano, allo stesso tempo afferma la responsabilità dei propri atti in vista del Giorno del Giudizio (es. XVIII, 29; XIII, 11; VIII, 53; LII, 21) oltre a stilare un chiaro rapporto di reciprocità tra Creatore e creatura (si veda per esempio la dinamica di reciprocità del perdono o *tawba*, quella del ricordo o *dhikr*, oppure quella dell'approvazione reciproca o *riḍwān*). La questione della libertà e del destino è stata oggetto di dura controversia tra le due maggiori scuole teologiche dell'islam (ash'arismo e mu'tazilismo) ed è strettamente legata alla nozione di “acquisizione” (*kasb*) su cui torneremo successivamente (III.2.3).

⁴⁰⁹ Il cristianesimo ufficiale sembra proporre una visione in cui la fede conta più delle opere per la salvezza escatologica. Nel capitolo III.2.2 vedremo in che modo e perché si debba recuperare una concezione più equilibrata tra le due nozioni.

fede bahá'í e sikhismo) – significa riconoscere, a fianco della storia umana, una vera e propria *storia del Sacro*: una *ierostoria* di rivelazioni e ierofanie che disegnano la sinfonia dell'Essere, senza che nessuna di queste sia superiore o più vera delle altre, ma ciascuna essendo un tema o un movimento fondamentale nell'economia dell'Opera. Ciascuna d'esse è certamente capace di esprimere l'Essere-Melodia in modo compiuto, autonomo ed auto-sufficiente, come potenzialmente compiuta è una melodia e l'esperienza di coinvolgimento completo che ci propone; ma solo nell'economia dell'opera il tema assume ruolo e senso pieno. Continuando a far riferimento alla metafora musicale, potremmo dire che l'intelligibilità e la verità dell'Opera (divina) dipende da tutte le sue parti, come il significato delle parti dipende dall'opera nella sua integralità. Non dobbiamo quindi vedere o cercare nelle tradizioni una progressione di perfezionamento, quanto invece considerarle ognuna come concorrente a un reciproco svelamento dell'Essere-Sinfonia che le anima e ne sostiene la genesi.

Il nucleo tematico da cui inaugurare questa lettura transculturale – di cui cercheremo di scoprire progressivamente la valenza logomitica, e con essa anche la possibile rilevanza per le scienze della natura rispetto all'origine della vita – ruota attorno alla relazione tra compimento escatologico e creazione primordiale dell'uomo. L'intuizione ebraica di un *Adam Gadol* (Grande Uomo) o *'Adam Qadmon* (Adamo Primordiale), quella gnostica di un *Protōs Anthropos* o *Antropos celeste*, oppure quella di Gesù come *Eschatos Adam* (1 Cor 15: 45), così come il Cristo cosmico o il *Point Oméga* di Pierre Teilhard de Chardin, la nozione di *al-Insân al-Kâmil* (l'Uomo Perfetto) nel sufismo islamico, il più antico mito mazdaico del *Gayōmart* (l'uomo primordiale)⁴¹⁰, ecc., benché possano sottendere presupposti dottrinali differenti, procedono tutti dall'idea di un evento divino primordialmente creativo (differentemente presentato o interpretabile come creazione, effusione, emanazione o altro) da cui procede l'esistenziazione storica dell'essere umano e il suo movimento verso la realizzazione del pienamente umano, una pienezza individuale universalmente agente nell'uomo. Questa idea, prima d'essere una rilettura posteriormente aggiunta alla narrazione creazionista, rappresenta, come tra poco mostreremo, un originario orizzonte di comprensione melodico in potenziale autonomia da esoterismi aggiunti.

La nostra tesi è che tale Uomo Primordiale sia da intendersi come l'esperienza a-logica di una individualità vivente virtualmente emergente (cfr. III.1.7) dalla cui storica esplicitazione melodica discende tutta l'evoluzione biologica, e che nell'essere umano trova un particolare punto di piena espressione chiamante a una *rettificazione societaria* secondo Giustizia (simbolicamente traducibile come una *germinazione escatologica in gestazione*). Il fatto che le tradizioni monoteistiche difendano una lettura prevalentemente antropomorfa dell'Individualità Primordiale (benché nella qabbala, per esempio, assuma anche tratti cosmici) è dato, a nostro avviso, non solo per l'ignoranza del principio di evoluzione biologica⁴¹¹, ma più esattamente per quell'effetto d'auto-identificazione

⁴¹⁰ Gerhard Böwering, ENSÂN-E KĀMEL, *Encyclopædia Iranica*, Vol. VIII, online edition, New York, 1996, fasc. 5, pp. 457-461; consultabile on-line <http://www.iranicaonline.org/articles/ensan-e-kamel>; consultato il 4/09/2013.

⁴¹¹ Benché l'idea di un'esistenziazione rinnovante e creativa è in ogni caso più o meno implicita nelle scritture monoteistiche (cfr. III.1.3 e III.2.3).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

tonale e tendenza all'antropocentrismo naturalmente prodotti come conseguenza dell'ambito di tonalizzazione (cfr. III.1.10).

Vediamo allora in che modo questa idea di una persuasione ontonomica alla esistenza melodica della *pienezza individuale vivente* possa essere portata a galla attraverso uno studio diretto dei Libri sacri e legata significativamente all'*acqua* da cui procede la vita.

Adamo, prima d'essere interpretato come un proto-antenato storico, è "l'uomo creato a immagine di Dio" (Gn 1: 27), ma potremmo anche dire, "l'immagine di Dio da cui procede l'esistenza dell'uomo", in quanto specchio o "anima unica" da cui Dio farà discendere tutto il genere umano (Corano IV, 1)⁴¹². Potremmo concepire questa "creazione" (dell'essere umano) come un rispecchiarsi di Dio in quello "specchio d'acqua" da cui, secondo Corano XXI, 30, procede ogni cosa vivente⁴¹³, un atto di risonanza ontologica per insufflazione divina dello Spirito di Vita. Orbene, se *Genesi* 1: 2 ci dice che "lo Spirito di Dio aleggiava sulle acque", il Corano specifica che l'acqua è ove il Signore, dopo la creazione dei cieli e della terra, stabilì il suo Trono (*al-'arsh*)⁴¹⁴, ove da allora amministra l'imperativo d'esistenza (*Amr*)⁴¹⁵. Crediamo corretto leggere, in quest'ultime indicazioni, il costituirsi dell'attività ontologica dello Spirito procedente dal Dio Vivente (*risonanza melodica*), da cui discende primariamente l'individualità biologica e la sua respirazione (coerentemente con Corano XXI, 30 citato più sopra) ossia da cui discende la *nēfesh* vivente al senso allargato, e secondariamente l'evoluzione dell'individualità umana verso la pienezza individuale inscritta nell'immagine adamica di Dio⁴¹⁶. Si tratterebbe di un'attività di

⁴¹² "O uomini! Temete Iddio, il quale vi creò da un'anima unica (*nafs wahida*)" (Corano IV, 1). Il termine arabo *nafs* è chiaramente connesso all'ebraico e biblico *nēfesh* (es. "Dio il Signore formò l'uomo [*adam*] con polvere della terra [*adamah*], gli soffiò nelle narici un alito di vita e l'uomo divenne *nēfesh* [anima, essere] vivente [*haiyàh*]" - Gn 2: 7; cfr. Corano XV, 29 e XXXVIII, 72). In entrambe le lingue il termine fa più o meno direttamente riferimento al respiro e alla respirazione vitale (arab. *nafas*) come per il greco *psychè*. L'arabo *nafs*, oltre a poter essere tradotto con "anima, individuo, persona", è utilizzato per rendere l'aggettivo "stesso, medesimo" in proposizioni quali "lui stesso (*nafshi*)" o "la stessa cosa (*nafs al-shay*)" (anche *nēfesh* è similmente utilizzato nella bibbia; cfr. *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*); in tal senso usiamo il termine "specchio", in quanto lo specchio ritorna in immagine il "doppio" (il "medesimo") di ciò che vi si specchia (Dio), senza tuttavia poter identificare tale immagine riflessa con Colui che si specchia. Lo stesso Ibn 'Arabi, nel suo *Fusus al-Hikam*, utilizza l'immagine dello specchio per illustrare la nozione di Adamo quale *al-Insân al-Kâmil* (*La sagesse des prophètes*, Albin Michel, Paris, 1974, p. 24).

⁴¹³ "...dall'acqua abbiamo fatto germinare ogni cosa vivente" (Corano XXI, 30; cfr. anche XXIV, 45; XXV, 54 e LXXXVI, 5-7).

⁴¹⁴ "E' Lui che ha creato i cieli e la terra in sei giorni, e il Suo Trono era sulle acque" (XI, 7); "In verità il vostro Signore è Dio, che ha creato i cieli e la terra in sei giorni e poi s'è assiso sul Trono" (VII, 54).

⁴¹⁵ "Vostro Signore è Dio, che ha creato i cieli e la terra in sei giorni e poi s'è assiso sul Trono a governare l'*Amr*" (X, 3). Rispetto alla nozione di *Amr* come Verbo (*Logos*) o Imperativo divino d'esistenza si vedano gli accenni già precedentemente compiuti in III.1.3.

⁴¹⁶ Per quanto riguarda il primo aspetto, bisogna tenere in conto che l'ebraico *nēfesh*, se certamente può essere tradotto con "anima", non va però pensato come la controparte intangibile ed immateriale di un corpo – riduzione dualisticamente tonale propria al modo di vedere ellenistico –, quanto invece come la vita reale e concreta di un'essere vivente qualsiasi (si veda a proposito lo studio on-line <http://wol.jw.org/it/wol/d/r6/lp-i/1200004192#h=28:0-29:1128>; consultato il 5/09/2013); come indica anche l'etimologia, si tratta del suo stesso respiro, indifferentemente dal fatto che si faccia riferimento alla vita biologica dell'essere umano o dell'animale, come attesta l'utilizzo del termine in Gn 1: 20-2: "Dio disse: «Brulichino le acque di un brulichio di esseri [*nēfesh*] viventi e volino creature volatili sopra la terra». Dio creò i grandi mostri marini e ogni essere [*nēfesh*] vivente che si muove, di cui le acque brulicarono secondo le loro specie, e ogni alata creatura volante secondo la sua specie" (vedi parimenti Gn 1: 24; 1: 30; 2: 19; 9: 10-16; Lv 11: 10, 46; 24: 18; Nm 31: 28; Ez: 47: 9).

creatività ontologica responsabile dell'apparizione del vivente in un momento determinato della storia (*esistenza melodica*) – ove per “vivente” intendiamo un'individualità biologica i cui sottoprocessi organici di produzione sono regolati da un codice d'interazione tonale annotato (tipo RNA-DNA) –, evento di esistenza melodica da considerarsi principalmente successivo alla predeterminazione timbrica, e storicamente posteriore al costituirsi della risonanza ontologica ritmico-accordale (queste ultime due riassunte sinteticamente nell'espressione “creazione dei cieli e della terra” di Corano VII, 54 e X, 3 citato in note precedenti), nonostante con esse strettamente interagenti⁴¹⁷. La destinazione finale della risonanza forgiante inaugurata da questo evento è la completa espressione tonale dell'umanità – umanità che Adamo rappresenta non tanto come modello o archetipo ideale tonalmente definibile, ma come essente ontonomico universale melodicamente agente nel processo di esistenza, persuasione a-logica d'auto-esistenza operante come origine e destino ontonomici. E' su questo punto che il Corano si rivela, attraverso l'utilizzo polisemico dell'arabo, estremamente preciso, permettendo di illuminare il nesso tra l'Adamo Primordiale e il suo compimento escatologico.

Invero Noi abbiamo creato (khalaqnâ) l'uomo nel miglior taqwîm

(XCV, 4)

Il termine *taqwîm* è di difficile traduzione. Si tratta di un “nome d'azione” (*masdar*) che deriva dalla radice (Q.W.M) già precedentemente incontrata con i termini *al-dîn al-qayyim*, *yawn al-qiyâma*, *al-Qâ'im*, *al-Qayyûm*. La traduzione italiana abituale (“forma, aspetto”) non rende conto in alcun modo del suo reale significato e della profondità semantica della radice alla II declinazione (*qawwama*) da cui esso deriva, anzi ne snatura completamente il significato; meglio sarebbe renderlo con “elevazione”, ma anche questa traduzione non è capace di rendere il senso intensivo e causativo della declinazione in questione. In effetti, se consideriamo l'effetto causativo della II forma⁴¹⁸, allora il *masdar taqwîm* esprime l'idea di qualcosa di operativo che “fa elevare”, o meglio, visto che il significato della I è “elevarsi”, che “fa sì che ci si elevi”: “azione/entità che cagiona l'elevarsi”. Per cogliere allora la profondità semantica di *taqwîm* bisogna applicare la medesima trasformazione a tutti i possibili significati della forma basica; si tratterebbe di qualcosa che “fa essere stabile (fondamentazione)”, che “causa / permette l'erigersi”, che “rende retto (raddrizzamento, rettificazione)”, “rende giusto (correzione)”, ma anche “che fa avvenire”, oppure,

⁴¹⁷ Avevamo in precedenza visto che la predeterminazione ontonomica e l'esistenza ontologica si costituivano reciprocamente dalla separazione principale dell'ontonomia (cieli) e dell'esistenza logica (terra). Il versetto XXI, 30 torna su questa nozione aggiungendovi l'esistenza del biologico: “...i cieli e la terra erano una massa compatta, poi li separammo, e dall'acqua abbiem fatto germinare ogni essere vivente”. L'esistenza melodica sarebbe da identificarsi con un particolare intervento storico dell'Essere atto ad indirizzare l'esistenza ritmico-accordale sul cammino dell'evoluzione biologica.

⁴¹⁸ La II forma è intensiva e/o causativa della I tramite il raddoppiamento della seconda radicale della radice trilittera. Se per esempio alla prima forma abbiamo il verbo “fare” la seconda prenderà il significato di “far fare” (es. “stare contento (*fariha*) > rendere allegro (*farraha*)”, “sapere (*'alima*) > insegnare (*'allama*)”, ecc.).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

ancor più significativamente, “che fa essere / esistere (esistenziazione)”⁴¹⁹. Particolarmente interessante e rilevante, a riguardo, è considerare l'utilizzo della forma basica (*qawama*) in associazione alla preposizione *bi*; in questo caso il verbo assume il significato di “realizzare, compiere, adempiere (qualcosa)”; se teniamo in conto che la preposizione *bi* è traducibile nell'italiano “con, in”, per comprendere allora la transizione tra la forma basica e tale forma composta, potremmo parafrasare *qawama bi* con “erigersi [al compimento] *in (con)* qualcosa” (in altre parole: la realizzazione di qualcosa è un volgersi al compimento in/con quella cosa). Se questo ragionamento è corretto, ciò significa che la forma semplice non è un semplice “erigersi”, ma un “erigersi al compimento, dirigersi all'auto-realizzazione”. Questo permette di meglio comprendere il significato di *taqwîm*, in modo particolare la lezione “esistenziazione”, in quanto essa diviene “ciò che fa erigere alla realizzazione”, ovvero “ciò che cagiona l'auto-realizzazione”, oppure “ciò che fa erigere al compimento”, e a cui potremmo coerentemente glossare, “il compimento logico-esistenziale dell'ontonomia”.

Analizziamo ora il termine nel suo contesto: il versetto ci dice che l'essere umano è stato creato nel migliore (*ahsan*) *taqwîm* e che (versetto seguente: XCV, 5) è stato “poi spinto nell'infimo della bassezza (*asfal sâfilîn*)” da cui dunque, in virtù di quel *taqwîm* da cui procede, è chiamato presumibilmente ad elevarsi, realizzarsi. Riscontriamo qui tre possibili fasi: a) la creazione (*khalq*) dell'individualità vivente primigenia con il migliore *taqwîm*⁴²⁰, b) un abbassamento / degradazione di questa condizione e c) una fase di reintegrazione / elevazione (tesa al recupero esistenziale dell'ontonomia). La prima potrebbe far riferimento anche alla creazione biblica di Adamo “a immagine di Dio” (*Gn* 1: 26-27), mentre la seconda andrebbe più correttamente associata a quel luogo più “basso” (la superficie tonale del mondo) che la Bibbia rende simbolicamente con il termine polvere / sporcizia (*'aphar*)⁴²¹ – abbassamento tonale del *taqwîm* che l'individualità biologica è chiamata, dallo spirito (d'insufflazione) divino (*Gn* 2: 7), a risollevare, esistenziale o reintegrare in maniera sempre più compiuta nell'esistenza⁴²².

⁴¹⁹ Per i vari significati della forma basica si veda anche Mustansir Mir, *Verbal Idioms of the Qur'ân*, The University of Michigan, Anna Arbor, 1989). Tra i vari significati della II forma *qawwama* (di cui *taqwîm* è il nome d'azione) i dizionari riportano anche “riformare, valorizzare, valutare” (cfr. *Larousse. Dictionnaire Arabe Français, Français Arabe*, Larousse, Paris, 2004; Edward William Lane, *Arabic-English Lexicon*, Williams & Norgate, London, 1863 [<http://www.tyndalearchive.com/tabs/lane/>]). Il termine “valutazione” è anche una possibile traduzione di *taqdîr* facenteci pensare alla pre-determinazione timbrica od ontologica che abbiamo trattato in III.1.2.

⁴²⁰ In questo caso la creazione (*khalq*) sarebbe da intendersi – seguendo l'interpretazione autorevole del famoso esegeta Fakhr al-dîn Ar-Râzî (865-925) – al senso di *taqdîr* (una predeterminazione timbrica) (vedi III.1.2).

⁴²¹ “Dio il Signore formò l'uomo [*'adam*] con polvere [*'aphar*] della terra [*'adamah*], gli soffiò nelle narici un alito di vita e l'uomo divenne essere [*nēfesh*] vivente [*haiyàh*]” (*Gn* 2: 7). Ascoltiamo, a questo proposito, una esperta in studi biblici e cabalistici: “La «polvere», nel testo biblico, contrariamente a quanto affermano traduzioni senza discernimento, non qualifica la terra, ma l'*adam* nel suo stato frantumato dell'inizio. (...) La «polvere» עפר è simbolo di molteplicità, che non ha niente a che vedere per qualità con quella che Adamo è chiamato nella sua vocazione fondamentale” (Annick de Souzaenelle, *Il simbolismo del corpo umano. Dall'albero di vita allo schema corporeo*, Servitium editrice, Troina, 2004, p. 113). Se la polvere è la condizione di frammentazione tonale dell'esistenza reintegrata al processo d'esistenziazione melodica, la *'adamah* “da cui l'uomo è stato tratto e a cui deve ritornare” (*Gn* 3: 19) potrebbe far riferimento ad una condizione d'ibridazione tra immagine divina ed esistenza logica che l'essere umano stesso è chiamato a realizzare.

⁴²² Anche la qabbalah di Isaac Luria, legando umano e cosmico, propone una struttura processuale analoga o isomorfa: a) un'iniziale ritrazione divina (*zimzum*) – che come già sottolineato (III.1.2 [in nota]) è una sorta di sacrificio

Il Corano dona ulteriori elementi ed indicazioni capaci di gettare maggior luce su questo tema. Molti sono in effetti gli aspetti che rimangono ancora oscuri: in che senso bisogna intendere l'immagine di Dio (ebr. *tzelem Elohim*) dell'Uomo Primordiale? In che modo e a partire da quale momento tale alto statuto ontologico può essere indotto alla propria realizzazione (*taqwîm*)? Qual'è il rapporto che si instaura tra questa potenzialità d'esistenzialità e l'individualità umana?

Un particolare episodio coranico può aiutare a mettere in luce il modo corretto di comprendere quello che appare un chiaro statuto di preminenza dell'essere umano sul resto del creato e, al contempo, il ruolo di cui quest'ultimo è investito al fine d'accogliere pienamente la persuasione logica dell'individualità vivente primordiale. Mi riferisco a quell'evento transtorico, pre-esistenziale o "pre-eterno" (secondo la terminologia comunemente utilizzata in ambito islamico) di Corano II, 30-34, allorché Dio dice agli angeli che stabilirà sulla terra l'uomo (Adamo) come Suo vicario (*khalifa*), quindi insegna lui tutti i Nomi (*al-Asma'a kulluha*) ed ordina agli angeli di prostrarsi al suo cospetto⁴²³. L'Adamo coranico possiede, secondo questo passaggio, una "conoscenza" che ne stabilisce la preminenza su tutta la creazione (angeli compresi); non si tratterebbe tanto, o non solamente, della capacità o del compito dato all'uomo di denominare gli altri esseri viventi, ma piuttosto – e in linea con alcune esegesi più accorte (tra cui quella del celebre teologo Fakr al-Dîn Al-Râzi nonché di celebri sufi quali Ibn 'Arabî e Abd al-Qâder) – una "saggezza dei Nomi" di cui Dio avrebbe fatto partecipe, all'alba della creazione, l'individualità vivente primordiale nella sua pienezza d'essente⁴²⁴. Rimanendo all'interno dell'orizzonte di comprensione coranico, i "nomi", a cui si fa allusione nel passaggio in questione, potrebbero così essere identificati ai Nomi di Dio a

ontologico necessario per la produzione principale dell'esistenza e a cui è direttamente legata l'emanazione dell'*Adam Kadmon*; b) una fase di discesa e degradazione denominata "rottura dei vasi" e c) un finale processo di restaurazione (*tikkun*). "La première forme qui revêt l'émanation après le *zimzum* est celle d'*Adam Kadmon* (l'homme primordial) (...). L'*Adam Kadmon* fait office d'une sorte de lien, intermédiaire entre *Ein-Sof*, dont la lumière de sa substance continue à être agissante en lui, et la hiérarchie de mondes encore à venir. (...) Ainsi les dix *Sefirot* prennent forme tout d'abord dans l'*Adam Kadmon* (...). Toutes ces lumières possèdent des vases (...). À ce stade toutefois, se produit ce que l'on connaît dans la Kabbale lurianique comme la «brisure des vases» (...). La pression irrésistible de la lumière dans les vases fut également cause de ce que toutes les classes de mondes descendirent de la place qui leur avait été assignée. Dès lors, la totalité du système universel tel que nous le connaissons est en désaccord avec l'ordre et la position qui lui étaient initialement destinés... une catastrophe cosmique. (...) Bien sûr, les vases brisés font également l'objet d'un processus de *tikkun* ou restauration qui commence sitôt après le désastre (...). L'élément le plus décisif de cette théorie est l'idée que le principal moyen de *tikkun*, c'est-à-dire de restauration de l'univers à son plan original dans l'esprit de son Créateur, est la lumière qui sort du front de l'*Adam Kadmon* pour réorganiser la confusion résultant de la brisure des vases" (G. Scholem, *La kabbale...*, op. cit., pp. 231-236).

⁴²³ "E quando il tuo Signore disse agli Angeli: «Ecco io porrò sulla terra un Mio Vicario», essi risposero: «Vuoi mettere sulla terra chi vi porterà la corruzione e spargerà il sangue, mentre noi cantiamo le Tue lodi ed esaltiamo la Tua santità?» Ma Egli disse: «Io so ciò che voi non sapete». Ed insegnò ad Adamo tutti i Nomi (*al-Asma'a kulluha*), poi li presentò agli angeli dicendo loro: «Or ditemi dunque i nomi di quelli (*haûlâ 'i*), se siete sinceri». Ed essi risposero: «Sia gloria a Te! Noi non sappiamo altro che quel che Tu ci hai insegnato, perché tu sei il Saggio Sapiente». Ed Egli disse: «O Adamo, di loro dunque i loro nomi (*Asmâ'ihim*)!» E quando Adamo li ebbe edotti dei loro nomi, Iddio disse agli angeli: «Non vi dissi che io conosco il mistero (*ghaîb*) dei cieli e della terra e so ciò che voi manifestate e ciò che celate in voi?» E quando dicemmo agli Angeli: «Prostratevi avanti ad Adamo!», tutti si prosternarono salvo *Iblîs*, che rifiutò superbo e fu dei Negatori" (II, 30-34).

⁴²⁴ Commentando il passaggio in questione e parafrasando Ar-Razî (1149-1209), R. Arnaldez afferma: "C'est par les Noms que la sagesse et la science véritables sont communiquées à l'homme" (*Fakhr al-Dîn al-Razî...*, op. cit., p. 86).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

cui altri versetti sacri si riferiscono in maniera esplicita⁴²⁵. Questo tipo d'interpretazione mostra anche una maggior coerenza d'articolazione mitemica tra le proposizioni dell'episodio. Dio, subito dopo aver detto agli angeli di sapere ciò che essi non sanno, procede immediatamente ad insegnare ad Adamo i Nomi⁴²⁶: non dovremmo vedere un nesso di significato tra le due proposizioni? In seguito chiede loro di riferirglieli, ma essi (coerentemente col precedente passaggio) rispondono di sapere solo ciò che Egli ha insegnato loro⁴²⁷. Infine, dopo che Adamo riferisce i Nomi agli angeli, Dio torna a sottolineare loro: “Non vi dissi che io conosco il mistero (*ghaib*) dei cieli e della terra?” (II, 33); quest'ultima proposizione chiude quello che potremmo definire un “cerchio mitemico”, confermando il primo ipotetico nesso semantico⁴²⁸. La “conoscenza dei Nomi” non è qui certamente considerata solamente una capacità o un compito di denominazione affidato all'essere umano, ma fa in qualche modo riferimento a quel Mistero (*ghaib*) di cui solo dio è Conoscitore diretto (l'ontonomia?) e a cui l'essere umano accede per mediazione dei Suoi Nomi e/o per Rivelazione⁴²⁹. Ciò che la lettura intertestuale dei versetti del Corano sembra quindi suggerire è che il *taqwîm* prenderebbe la sua eccellenza (*'Ihsân*) dalla conoscenza transtemporale dei Nomi di Dio, vale a dire, dei vettori ontologici d'esistenziazione (cfr. III.1.5) – saggezza o *sapienza* che incarna una funzione di gerenza divina (*khilâfa*) universalmente accordata all'essere vivente auto-cosciente (l'essere umano). Ciò vuol dire che solo nel momento in cui l'individualità biologica diviene cosciente di sé e della responsabilità a cui la chiama tale Conoscenza – ossia solamente quando la risonanza ritmico-accordale in interazione con la selezione naturale conduce la prima individualità biologica ad evolversi in una individualità umana – (solo in quel momento) essa potrà accedere responsabilmente al personale cagionamento d'esistenziazione (*taqwîm*) dell'ontonomia. Non è forse questo a cui allude anche il versetto dell'*amâna* (“responsabilità, deposito di fiducia”) accordata all'essere umano e sovente associata alla gerenza divina (*khilâfa*)⁴³⁰?

⁴²⁵ “E' a Dio che appartengono i Nomi più belli. InvocateLo dunque con quelli” (VII, 180; cfr. XX, 8; XVII, 110).

⁴²⁶ “«Io so ciò che voi non sapete». Ed insegnò ad Adamo tutti i Nomi” (II, 30-31).

⁴²⁷ «Or ditemi dunque i nomi di quelli, se siete sinceri (*şadiqîn*)». Ed essi risposero: «Sia gloria a Te! Noi non sappiamo altro che quel che Tu ci hai insegnato, perché tu sei il Saggio Sapiente» (II, 31-32). Si noti qui l'utilizzo della designazione *şadiq* dalle potenti risonanze semitiche (cfr. *Pr* 10: 25 “Il Giusto [*şaddîq*] è il fondamento [*yəsod*] per sempre / del mondo [*ôlam*]); vedremo successivamente l'importanza simbolica di tale designazione nell'economia della lettura transculturale qui proposta. Forzando un poco il significato del testo, si potrebbe in effetti pensare che il termine *şadiq* designi colui che è a conoscenza dei Nomi: l'anima unica (*nafs waḥida*) di Adamo da cui procedono tutti i viventi. Se confrontiamo questa ipotesi col seguente passaggio tratto dal *Sepher ha-Bâhîr*, essa assume una legittimità transculturale degna di considerazione: “Le Saint, béni soit-il, a un *Juste* [*Şaddîq*] unique dans son monde. Il est son *ami*, car il maintient dans l'existence le monde entier et il en est le fondement. (...) Il est le *fondement de toutes les âmes*” (*Le Livre Bâhîr, op. cit.*, CLVII p. 123; Il corsivo è mio).

⁴²⁸ Il termine *ghaib* rinvia per significato tanto al Mistero assoluto quanto a l'inconoscibile, alle cose nascoste o al mondo del mistero (*'âlam al-ghaib*) di cui Dio è a conoscenza assieme al mondo percettibile (*'âlam al-shahâda*) in quanto Conoscitore dell'invisibile e del visibile (*'âlim al-ghaib wa al-shahâda*) (Cfr. VI, 73; IX, 94 e 105; XII, 9; XXIII, 92; XXXII, 6; XXXIX, 46; LIX, 22; LXII, 8; LXIV, 18).

⁴²⁹ “Nessuno, nei cieli e sulla terra conosce il *ghaib*, nessuno tranne Dio” (XXVII, 65); “Il *ghaib* appartiene (solo) a Dio” (X, 20); tuttavia: “Ei che conosce il *ghaib* e a niuno il Suo *ghaib* manifesta, salvo che a quel Messaggero di cui si compiaccia” (LXXII, 26-27).

⁴³⁰ “Noi abbiamo proposto l'*amâna* ai cieli e alla terra e alle montagne, ma essi si rifiutarono di portarla e n'ebbero paura. E l'uomo se ne caricò” (XXXIII, 72). Il termine “montagne” (*jibâl*) potrebbe far simbolicamente riferimento, per la sua etimologia, a tutto ciò che è impastato (*jabala*) dalla terra ossia, nell'orizzonte semitico, ad ogni essere vivente, prolungando ed integrando così coerentemente (per aggiunta della declinazione melodica) l'idea di separazione

Prima però di chiarire la portata e il significato ontologico di questa responsabilità dell'essere umano in quanto vicario di Dio (*khalifa*; II, 30 [vedi *supra*]) – ossia, prima di esplorare nel dettaglio quel livello dell'esistenziazione ove l'evoluzione biologica passa ad essere evoluzione culturalmente auto-cosciente (cfr. III.2) – vediamo in che senso queste ultime considerazioni possono contribuire ad illuminare e contestualizzare con più precisione la nozione giudeo-cristiana di creazione dell'uomo “a immagine di Dio” (*be-tzelem Elohim*). Che questa “immagine” sia da intendersi come la riproduzione di caratteristiche divine nell'uomo (quali l'essere persona, la libertà, la volontà, ecc.) è l'opinione comune degli esegeti; ma la lettura transculturale che qui proponiamo invita a riconoscerci piuttosto l'impronta di una Saggezza ontologica che può germinare (erigersi) ontologicamente e fiorire nell'esistenza umana per insufflazione (e/o ispirazione) divina. L'insegnamento dei Nomi all'Adamo primordiale, in effetti, può essere anche compreso come un'iscrizione ontologica operata dalla Sapienza ontologica – la *Hokhmah* biblica (cfr. III.1.4) – nella natura stessa dell'individualità vivente. Prima di chiarire cosa intendiamo qui per “natura”, nostra intenzione, nelle prossime pagine, è mostrare – attraverso un'esegesi incrociata e linguisticamente ancorata ai testi originali – come in effetti questa nozione di Sapienza può connettersi ed articolarsi con la nozione d'immagine di Dio (*tzelem Elohim*), quindi definirsi significativamente in relazione all'elemento naturale dell'*acqua*, ed infine esplicitare come tale “immagine” giunga ad esprimersi nell'uomo a seguito di un processo di esistenziazione inaugurato dall'intervento melodico dell'Essere.

Citiamo prima di tutto *Siracide*, ove la Sapienza fa il proprio elogio dicendo:

*Io sono uscita dalla bocca dell'Altissimo e ho ricoperto come nube la terra. Ho posto
la mia dimora lassù, il mio trono era su una colonna di nubi*

(*Sir* 24: 3-4)

Ciò che ci interessa rilevare in questo passaggio è il simbolismo della *nube* relazionato alla Sapienza. Nell'ebraismo la nube è normalmente associata alla *Shekinah* (la Presenza di Dio) che accompagnò il popolo d'Israele durante l'Esodo e si manifestò nella teofania dell'Horeb⁴³¹. Benché il testo di *Siracide* (o Ecclesiastico), qui sopra citato, non sia accolto nella Bibbia ebraica, ciò nonostante la già vista Sapienza-Architetto di *Proverbi* (8: 22-36; cfr. III.1.4) può anch'essa suggerire – per il fatto di rappresentare una sorta di ipostasi divina pre-creazionale – l'idea della Presenza attiva e operativa di Dio (assimilabile alla *Shekinah*). Sebbene le due nozioni non vadano

simbolica di cieli (ontonomia) e terra (esistenza). Non è, d'altronde, l'essere vivente ciò che è frammezzo ai cieli e alla terra (in altri versetti coranici troviamo infatti la dicitura “cieli, terra e ciò che è loro frammezzo”)?

⁴³¹ Cfr. per esempio *Es* 13: 21; 16: 10; 29: 9, 16; 20: 21; 34: 5 (cfr. *Jewish Encyclopedia*, 1906 [alla voce “Shekhinah”]; consultato in linea il 29/3/14: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/13537-shekhinah>).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

confuse⁴³², l'indubbia relazione simbolica che sembra disegnarsi tra *Hokhmah* e *Shekinah* permetterà di mettere in luce un significato in tensione che ne può articolare coerentemente la differenza.

Entriamo nel vivo della questione. In precedenza abbiamo visto che la nozione di anima unica (*al-nafs al-wahîda*) dell'individualità vivente primordiale, sembrava potesse essere ragionevolmente intesa come un "riflesso divino" sulle acque del Suo Trono – acque su cui *Genesi* (1,2) diceva aleggiasse originariamente lo Spirito / Soffio (*rûah*) di Dio. Se Dio fosse antropomorfo potremmo banalmente sposare il suggerimento coranico con l'interpretazione biblica più tradizionalista secondo cui l'essere umano possiede caratteristiche simile alle divine (intelligenza, libero arbitrio, ecc.), ma questo non è il nostro caso, non solo perché l'interpretazione antropomorfica di Dio (esplicitamente denunciata anche dal non-associazionismo coranico) procede, come già sottolineato, da un riduzionismo tonale di notazione, ma perché la continuazione stessa di *Genesi* 1 suggerisce la possibilità di una concezione ben più complessa. L'antico testo biblico parla di una "strana" divisione delle acque tra acque che stanno in basso e acque che stanno in alto:

Dio disse: «Sia il firmamento (raqiya) in mezzo alle acque per separare le acque dalle acque». Dio fece il firmamento (raqiya) e separò le acque, che sono sotto il firmamento (raqiya), dalle acque, che sono sopra il firmamento (raqiya). E così avvenne

(Gn 1: 6-7)

Questa separazione ci fa pensare alla divisione principale tra ontonomia ed esistenza logica operata da Dio in quanto *al-Fâṭir* (vedi III.1.2); tuttavia, come vedremo tra poco, non è ad essa esattamente omologa, ma ne esprime piuttosto una particolare declinazione che ha a che vedere con la possibilità di un'esperienza ed un'esistenziazione melodica dell'Essere inauguratasi in un momento specifico nella storia (e destinata a imprimere all'auto-organizzazione ritmico-accordale dell'esistenza un corso evolutivo biologico sfociante nell'auto-coscienza umana).

Analizziamo, prima di tutto, il versetto sopra citato di *Genesi*. Il termine *raqiya* proviene dalla radice ebraica *raqa* tra i cui significati vi sono quelli di "espandere / diffondere (*spread out*) e distendere (*stretch*)"⁴³³ oppure quello più specifico di "diffondere le nuvole (*spread out clouds*)"⁴³⁴ – motivo per cui molte traduzioni moderne rendono *raqiya* con "espansione" (o anche "atmosfera"). Di fatto la classica traduzione "firmamento" misconosce la dinamicità che troviamo nel concetto di

⁴³² In effetti l'idea della Sapienza come nube sembra dover essere interpretata in maniera distinta dalla nube come Presenza divina. La prima potrebbe forse essere messa in parallelo all'idea che procede anche da una tradizione profetica islamica (*hadîth*) citata sovente dai Sufi: "prima della creazione il Signore era una nube oscura (*amâ*) al di sopra e al di sotto alla quale non vi era aria" (Tirmidhî, *Tafsîr*, s. 11; Ibn Hanbal, IV, p. 11-12). Tale mancanza di aria può in effetti far riferimento a un momento cosmogonico principalmente anteriore all'esistenziazione dell'universo, momento simbolicamente omologo a quello che in *Genesi* I precede l'espansione (*raqiya*) atmosferica (che tratteremo tra poco).

⁴³³ Oltre che "battere (*beat*), tenere il ritmo (*beat out*), marcare (*stamp*)" (F. Brown - S. R. Driver - C. H. Briggs, *A Hebrew English Lexicon of the Old Testament*, Oxford University Press, Boston and New York, 1907, p. 955-956).

⁴³⁴ Il *The Abridged Brown-Driver-Briggs Hebrew Lexicon* riporta questo particolare utilizzo della radice a partire da *Giobbe* 37: 18 che, secondo le indicazioni del dizionario, andrebbe tradotto come segue: "Puoi espandere tu, come Lui, le nuvole, forti quali uno specchio (di metallo) fuso?".

raqiya, perpetuando invece (attraverso il latino *firmamentum*) l'idea di “fermezza” della lezione greca data dai Settanta (*stereoma*)⁴³⁵. In ogni caso gli indizi etimologici ed intertestuali pendono verso l'identificazioni delle “acque di sopra” con le nuvole, relazionabili alle “acque nei cieli (ebr. *mayim be-shamayim*)” di *Geremia* (10: 13)⁴³⁶ ma più spesso ed esplicitamente indicate col termine *shahaqym* (sing. *shahaq*) tradotto alla volta con “cielo/i” o “nuvole”⁴³⁷. Ciò che qui ci interessa far notare è che le nuvole, espresse col termine *shahaqym*, sono spesso presentate nel testo biblico come dimora della Maestà di Dio (*Dt* 33: 26), della Sua Potenza (*Sal* 68: 34), della Sua Verità / Fedeltà (*Emet*), Fermezza (*Emunah*) e del Suo Amore leale / Grazia o *Hesed* (*Sal* 36: 5; 57: 10; 108: 4)⁴³⁸. Non possiamo evitare di notare il parallelismo istituibile tra questi attributi divini e i Nomi di Dio nell'islam (che sono le forme sostantivate dei Suoi attributi o *ṣifat*) – ragione per la quale siamo tentati d'avanzare una ipotesi: è plausibile che *shahaqym* faccia riferimento all'insieme dei vettori ontologici d'esistenziazione direttamente procedenti dall'ontonomia? Potrebbe questo termine riferirsi ad una particolare declinazione sapienziale della pluri-unità ontologica inscritta nella natura dell'individualità vivente primordiale?

Si noti, per prima cosa, che le nuvole, a cui *shahaqym* si riferisce, non sono mai esplicitamente identificate, dal testo biblico, alla nube-dimora della *Shekinah* (Presenza di Dio) che accompagnò il popolo ebraico nel suo esodo o che presiedette alla rivelazione mosaica sul monte Sinai⁴³⁹ – fatto che già di per sé suggerisce un riferimento più marcatamente cosmico di *shahaqym*. Questo aspetto sembra essere confermato anche dalla possibile resa del termine con la lezione “cielo/i”. In secondo luogo bisogna inoltre constatare che *shahaqym* è l'unico, tra i termini traducibili con “nube/i”, a presentare una qualche relazione con *Hokhmah*, la Sapienza, e ciò a suggerire, probabilmente, un riferimento non solo al cosmico, ma più specificatamente al *cosmogonico*⁴⁴⁰. Sono due le

⁴³⁵ La questione è motivo di dibattito. Certo l'idea di *raqiya* come firmamento si giustifica in parte con la continuazione di *Genesi* (1: 8): “Dio chiamò il firmamento (*raqiya*), cieli (*shamayim*)”. Ma D'altra parte quest'ultimo termine (*shamayim*) ospita chiaramente in sé il plurale “acque” (*mayim*), lasciando ancora una volta pensare a un “cielo di acque (di vapore, nubi, nebbie, ecc.)” (cfr. <http://www.creationscience.com/onlinebook/FAQ34.html>; oltre che <http://www.leavingjesus.net/TC/TorahCreation/TorahCreation/firmament.html#10>; http://184.154.224.5/~creatio1/index.php?option=com_content&task=view&id=74; consultati il 16/09/2013).

⁴³⁶ “Egli ha formato la terra con potenza, ha fissato il mondo con sapienza, con intelligenza ha disteso i cieli (*shamayim*). Al rombo della sua voce rumoreggiano le acque del cielo (*mayim be-shamayim*). Egli fa salire i vapori (*nashayim*) [nelle nubi] dall'estremità della terra” (*Ger* 10: 12-13).

⁴³⁷ Vedi, per esempio: “Egli rende minute le gocce d'acqua e scioglie in pioggia i suoi vapori, che le nubi (*shahaqym*) riversano e grondano sull'uomo a dirotto. Chi inoltre può comprendere la distesa delle nubi e i fragori della sua dimora?” (*Gb* 36: 27-29); “Chi nella nube / nel cielo (*shahaq*) è uguale al Signore? (...) testimone fedele nel cielo/nella nube (*shahaq*)” (*Sal* 89: 6, 37)); ecc.

⁴³⁸ Quest'ultima (*Hesed*) è piuttosto identificata con i Cieli stessi (*shamayim*) ossia con l'espansione stessa (*raqiya*), in quanto è detto in *Gn* 1: 8: “Dio chiamò l'espansione (*raqiya*) cieli (*shamayim*)”. Ciò a indicare che la Grazia o Amore Leale (*Hesed*) fa riferimento ad un attributo divino di relazione con l'essere umano, in quanto l'espansione è (come vedremo) il “luogo simbolico” che separa e articola l'ontonomia delle Nubi in alto con l'espressione ontologica nell'esistenza (acque in basso).

⁴³⁹ Ove vengono utilizzati altri termini – quali *anan*, *araphel* o *ab* – sempre traducibili sinteticamente con “nube”. Le occorrenze bibliche di *shahaq* / *shahaqym* sono: *Deut* 33: 26; *2 Sam* 22: 12; *Gb* 35: 5; *Gb* 36: 28; *Gb* 37: 18, 21; *Gb* 38: 37; *Sal* 56 (57): 11 (10); *Sal* 67 (68): 35 (34); *Sal* 76 (77): 18 (17); *Sal* 77 (78): 24 (23); *Sal* 88 (89): 7 (6), 38 (37); *Sal* 88 (89): 38 (37); *Sal* 107 (108): 5 (4); *Pr* 3: 20; *Pr* 8: 28; *Is* 40: 15; *Is* 45: 8; *Ger* 51: 9.

⁴⁴⁰ Ricordiamo che la *Hokhmah* è chiaramente presentata come principio / architetto della creazione divina in *Proverbi* 8 (cfr. III.1.4).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

occorrenze esplicite di questa relazione. Una, in *Proverbi*, mostra come la Sapienza assista alla separazione divina delle “acque in alto” o nubi, dagli abissi inferiori:

Quando fissava i cieli, io [Sapienza] ero là; quando tracciava un orizzonte sopra la superficie degli abissi, quando condensava le nubi (shahaqym) in alto, quando fissava / rafforzava le sorgenti dell'abisso [io ero là]

(Pr 8: 27-28)

Conoscendo il ruolo di “principio (*reshît*) d'esistenziazione” od “architetto della creazione”, attribuito alla Sapienza a partire dal passaggio integrale di *Proverbi* 8 (già precedentemente discusso in III.1.4), in che modo dobbiamo interpretare questa sua “presenza” al momento della determinazione delle nubi? Inoltre – domanda ancora più importante – se la narrazione biblica della creazione può esser letta logomiticamente, che cosa rappresenterebbero esattamente queste acque in alto separate dalle acque in basso degli abissi?

E' la seconda esplicita occorrenza della relazione *Hokhmah* – *shahaqym* che getta luce su queste due ultime questioni. Si tratta del versetto 37 di *Giobbe* 38 che dice testualmente:

Chi conta (yesapher) le nubi (shahaqym) con Sapienza (be-Hokhmah) e riversa gli otri dei cieli?

(Gb 38: 37)

A parte l'evidente risposta della domanda retorica (ossia: “Dio”), è chiaro che il verbo *yesapher* definisce qui la specifica relazione tra il “disegno” delle nubi da parte di Dio e la Sapienza. Sebbene questo verbo venga comunemente reso con “contare”, i significati possibili della radice S.P.R sono anche quelli di “considerare”, “parlare” o più esattamente “riferire”⁴⁴¹. D'altra parte bisogna ulteriormente tenere in conto che dalla medesima radice provengono anche i termini *sepher* (libro), *sapher* (scriba) e *sappir* (zaffiro, brillantezza); si noti che a quest'ultima parola (*sappir*) è etimologicamente ricondotto il noto termine *sephiroth* (sing. *sephirah*) d'uso nella qabbala⁴⁴², e che il termine *sapher* ricorre ampiamente nella Bibbia per indicare persone letterate, conoscitrici della Legge ed eventualmente sacerdoti (come in riferimento a Ezra) o anche per riferirsi agli scribi persiani che scrivevano i decreti del re (*Ester* 3: 12; 8: 9)⁴⁴³. Se consideriamo allora l'orizzonte semantico della radice S.P.R nel suo complesso, il verbo *yesapher* associato alle nubi può far riferimento – secondo la particolare lettura qui inaugurata – ad una scrittura od *iscrizione* operata da Dio “tramite Sapienza” (*be-Hokhmah*), un'iscrizione pregiata o luminosa come uno zaffiro,

⁴⁴¹ *The Abridged Brown-Driver-Briggs Hebrew Lexicon*, op. cit., pp. 706 e succ.

⁴⁴² “Le terme *sefirah*... il est mis en relation avec l'hébreu *sappir* (saphir), car elle est le rayonnement de Dieu semblable au saphir” (G. Scholem, *La kabbale...*, op. cit., p. 179).

⁴⁴³ Per tutti i vari riferimenti e utilizzi della radice S.P.R nella Bibbia si veda <http://biblesuite.com/hebrew/5608.htm> (consultato il 24/9/2013).

un'iscrizione operata per misteriosa comunicazione (*sippur*) divina⁴⁴⁴. Tale lettura mostra una chiara potenziale coerenza con l'idea coranica precedentemente vista di un insegnamento eccelso accordato da Dio all'uomo primordiale – idea che la stessa nozione qabbalista di *sephirot* (termine che, come visto, si relaziona etimologicamente alla medesima radice) sembra parimenti esprimere: non sono le *sephirot*, in effetti, gli Attributi e Nomi di Dio che, riunite sotto l'apparenza di un uomo celeste, fungono da intermediarie tra l'Essere di Dio e l'esistenza creata?⁴⁴⁵

Col termine *shahaqym* siamo così di fronte ad una nube transluminosa che può coincidere, simbolicamente, con una misteriosa *declinazione ontologica* della pluri-unità ontonomica del Sacro, una nube che, in qualità di *iscrizione celeste* operata a partire da *Hokhmah*, può sposare allusivamente l'idea di un insegnamento *melodico* dell'ontonomia divina ad un'individualità vivente universale – sorta di essente o “anima unica” transtemporale che, nell'orizzonte coranico, è un “deposito e un ricettacolo” di potenze di erezione / realizzazione (*taqwīm*) per l'essere umano⁴⁴⁶. D'altra parte, quasi a conferma di questa lettura, il versetto citato è preceduto, qualche riga addietro, dal seguente:

Conosci tu le leggi (*ḥuqowt*) dei Cieli (*shamayim*) o ne applichi le norme (*mishtar*) sulla terra?⁴⁴⁷

(Gb 38: 33)

Le leggi dei Cieli sono iscrizioni di pre-determinazioni ontonomiche (*ḥuqowt*) che si esplicitano per ibridazione ontologica tra “acque in alto” e “acque in basso” (le due sinteticamente indicate col

⁴⁴⁴ In tal senso una traduzione più adeguata del versetto sopra citato sarebbe: “Chi riferisce (*yesapher*) le nubi (*shahaqym*) con *Hokhmah* e riversa le acque del cielo?”.

⁴⁴⁵ “[Les *Sefirot*] ne sont rien d'autre que les divers attributs de Dieu et les épithètes qui peuvent Lui être appliquées (...) Ce processus même [d'effusion, rayonnement ou émanation des *Sefirot*] était aussi décrit comme une sorte de révélation des différents Noms propres à Dieu dans sa capacité de Créateur. Le Dieu qui se manifeste Lui-même est le Dieu qui s'exprime Lui-même. Le Dieu qui «appelait» Ses puissances à se révéler les nommait et, pourrait-on dire, S'appelait aussi Lui-même par des noms appropriés. (...) Dès lors que les *Sefirot* sont les états intermédiaires entre le premier Émanateur et toutes les choses qui existent en dehors de Dieu, elles représentent également les racines de toute existence en Dieu le Créateur. (...) Les puissances divines constituent «l'arbre secret» sur lequel fleurissent les âmes. Mais ces puissances sont aussi la somme des «formes saintes» qui sont réunies sous l'apparence d'un homme céleste” (G. Scholem, *La kabbale...*, op. cit., p. 179 e 476 [il corsivo è mio]). Il *Sepher ha-Bāhīr* mostra d'essere in sintonia con l'orizzonte di riflessione proposto, esordendo con una citazione di *Giobbe* (37: 21): “Et maintenant ils ne voient pas la lumière resplendissante (*bāhīr*), elle est dans le nuées (*šēḥāqīm* [*shahaqym*]). (...) Contradiction. Un autre verset résoudra la difficulté (Ps. CXXXIX, 12): *L'obscurité même n'est pas obscure devant toi, la nuit brille comme le jour; comme l'obscurité comme la lumière*” (*Le Livre Bāhīr...*, op. cit., I, p. 43 [corsivo nel testo]).

⁴⁴⁶ “Ed è Lui che v'ha fatto nascere da un'anima unica ed [essa è] un ricettacolo e un deposito [per voi]” (Corano VI, 98).

⁴⁴⁷ Non solamente si noti che il termine *mishtar* viene da *shoter* (“scriba, organizzatore”) ma che *ḥuqowt* indica più esattamente dei “decreti, predeterminazioni divini/e” (dall'ebraico *ḥoq* – radice semitica a cui rinvia anche la radice araba Ḥ.Q.Q, da cui il coranico *al-Ḥaqq* “il Vero, il Reale” quale Nome supremo di Dio, e *ḥaqīqat* “Verità [ontonomica]” differenziata dai sufi dalla verità legale o *sharī'a*) – leggi divine (od ontologiche) che riguarderebbero i Cieli (*shamayim*), ovvero non tanto le Nubi Celesti, ma l'espansione / divisione delle due acque (*raqiya*), vale a dire, lo “spazio” di divisione/interazione tra Nubi Celesti ed “acque in basso” (coerentemente con l'identificazione di *Gn* 1: 8 – “Dio chiamò l'espansione [*raqiya*] cieli [*shamayim*]”)

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

termine *shamayim*)⁴⁴⁸, sono gli insegnamenti divini scritti nelle Nubi della polarità d'acque da cui procede l'individualità vivente, e che si rivelano ontologicamente e *melodicamente* come pioggia discendente. L'iscrizione ontonomica delle Nubi non è quindi – non esattamente – quell'immagine divina con cui è stato creato l'uomo: rimanendo fedeli all'episodio coranico di più sopra, ad Adamo è *data* od insegnata tale conoscenza dei Nomi, non è egli uguagliabile alla pura iscrizione in alto.

Prima però di proseguire con l'analisi ed affrontare quest'ultima questione interpretativa, è d'obbligo una precisazione rispetto all'attribuzione dell'attributo *melodico* a tale declinazione ontologicamente rivelatrice dell'ontonomia. Benché più in là esplicheremo integralmente le implicazioni dell'utilizzo di tale terminologia “musicale” relativamente all'esperienza “profetica” (cap. III.1.15), sono già necessari alcuni iniziali chiarimenti, pena la non completa comprensibilità del discorso. Con “melodico” si intende porre l'accento sulla specifica a-logicità dell'esperienza che accompagna l'esplicitazione tonale dell'armonia ontonomica sapienzialmente inscritta nel vivente. In questo processo di palesamento di regole diacroniche d'armonizzazione tonale esistenzialmente forgiati, è l'esperienza “musicale” della concatenazione tra le concrezioni consecutive a determinare persuasivamente il preciso valore tonale di tali determinazioni (non il contrario). La particolare ibridazione onto-logica che qui si verifica decreta però – nel caso di una individualità vivente auto-cosciente (quale l'essere umano) che ne oggettivi riflessivamente il risultato – la diffrazione dell'ontonomia ingressante in prodotti ontologici riflessivamente differenziabili, cui oggettività isolabile dipende dal contesto di diacronia tonale forgiato ed armonizzato per ibridazione. In tal senso l'esperienza melodica del Sacro palesa, per l'essere umano, una costellazione di valori morali suscettibili d'essere concettualizzati e distinti. Qualsiasi etica ontologicamente ispirata procede però dall'esperienza concreta e pragmatica di tali valori in determinati contesti storici e sociologici: non si tratterebbe tanto di una *idealità morale* (a cui spesso tali etiche sono e sono state ridotte), ma piuttosto della viva e viscerale esperienza del “giusto”, del “retto”, del “generoso”, del “sincero”, dell’“amorevole”, ecc. in circostanze esistenziali reali e specifiche. La *verità e necessità* etica, che risuona in tali esperienze ed avvenimenti storici, non si sarebbe tanto affermata per coerenza formale rispetto a delle idealità trascendentali o a delle norme tonalmente oggettive (formulazioni che invero si produssero piuttosto per ibridazione dell'ontonomia con le circostanze logico-esistenziali), ma quanto per la sperimentazione di un'*aderenza esperienziale* ed a-logica ad un'armonia risonante melodicamente in quelle occorrenze. Facciamo un esempio per tutti: l'esperienza del “giusto” o della giustizia sacralmente colti in una determinata situazione esistenziale, è più una conferma dell'intimo, una sincera vibrazione e un riposo dello spirito, che un freddo adeguamento ad un dettame o ad una regola universalmente applicabile. L'*universalità* di un valore si fonda più sulla sua vissuta sacralità, su una conferma interiore procedente da una risonanza dell'animo, che non sulla sua possibile traduzione normativo-concettuale – formulazione, quest'ultima, sempre dipendente dal contesto culturale e sociologico⁴⁴⁹.

⁴⁴⁸ Il termine *shamayim* è in effetti sinonimo di “espansione” (*raqiya*): “Dio chiamò l'espansione (*raqiya*) *shamayim*” (*Gn* 1: 8).

⁴⁴⁹ Il pionieristico studio di R. Panikkar (*La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental?*, Interculture 82, 1984) è sempre di riferimento a riguardo. “Il n'y a pas des valeurs qui soient transcendantes à la pluralité

L'universalità risiede nell'esperienza di valore, non tanto nel concetto astratto ed ideale di “valore”. Questo *rendersi conto* di una rilevanza esperienziale che richiede d'essere salvaguardata / valorizzata si confronta con una sorta di conferma a-logica cui “misura” è un sentimento di pacificazione interiore (ontica), simile a quello che il Corano indica come un'esperienza di gradevolezza e grata conferma dell'anima pacificata rispetto al suo Signore⁴⁵⁰. Si tratta di un'esperienza di pienezza e soddisfazione ontonomica non slegata, però, dalla sua precisa articolazione esistenziale (dunque tonale) in una concatenazione di fatti ed accadimenti: essa è incarnata in un processo situazionale ma, al contempo, si trova a-logicamente al di là della forma annotabile di quell'articolazione evenemenziale, analogamente all'esperienza emotiva di una melodia irriducibile alla fisionomia analitica e sequenziale della concatenazione di toni che la veicola. D'altra parte, però, così come l'eterogeneità melodico-tematica della musica può essere “ordinata” in una pluralità differenziabile di emozioni (si pensi ai *râga* indiani o i *maqâmât* arabi) – sorta di costellazione di “universali melodici esperienzialmente differenziati” – allo stesso modo utilizziamo il termine “melodico” per indicare l'*esplicitazione ontologica* dell'ontonomia in contesti di diacronia tonale specifici e differenziati, potenzialmente produttrice di un'oggettività eterogenea di vettori ontologici d'esistenziazione. E' interessante notare che lo studio etimologico del termine “Nome” in arabo, permetta di rilevare e sottolineare una simile ed analoga duplicità onto-logica d'ibridazione⁴⁵¹.

Se le “acque in alto” rappresentano simbolicamente la declinazione melodicamente esperienziale dell'ontonomia non ancora tonalmente o concettualmente eterogeneizzabile, gli oscuri abissi (le “acque in basso”) distinti dalle nubi potrebbero allora rappresentare una loro

des cultures, pour la simple raison qu'une valeur n'existe comme telle que dans un contexte culturel donné. Mais il peut y avoir des valeurs transculturelles, et une critique transculturelle est tout à fait possible” (*ivi*, p. 11).

⁴⁵⁰ “E tu o anima pacificata ritorna al Tuo Signore, grata (*râdiyyat*) e gradita (*mardiyyat*), ed entra fra i Miei servi, entra nel Mio paradiso” (LXXXIX, 27-30). Lo stato dell'anima *pacificata* (*an-nafs al-muṭma'inna*) è considerato dal sufismo come lo stadio finale della purificazione etica dell'anima individuale e della sua adesione ontonomica nel gradimento mutuo (*riḍwan*) tra creatura e Creatore. Questo libero processo di ritorno alla Presenza di Dio è una graduale spoliatura dall'ego che supera due stadi previ: quello dell'anima *incitatrice* (*an-nafs al-ammâra*; XII, 53) e quello dell'anima *biasimatrice* (*an-nafs al-lawwâma*; LXXV, 2).

⁴⁵¹ In arabo il termine “nome” (*Ism*) può derivare sia da *sîma* (espressione, marca, segno), secondo l'opinione della scuola di Kûfa, sia da *sumuû* (l'atto di elevarsi, l'elevazione) secondo l'opinione della scuola di Basra (Ar-Râzî, *Traité sur les Noms Divins*, *op. cit.*, p. 65). In tal senso *Ism* designa sia l'espressione tonale (esistenziale) del Nome, che una contemporanea elevazione all'ontonomia, ciò che Ar-Râzî denomina *ma'nâ* (lett. “significato”) (anche il termine *maqâm* [plur. *maqâmât*] utilizzato nella musica araba per indicare una tipologia melodica, significa letteralmente “luogo di elevazione [si tratta sempre della radice Q.W.M]”). Può anche essere interessante rilevare – in vista dei successivi sviluppi del nostro discorso – che il termine *ma'n* (quasi identico a *ma'nâ*, se non fosse per la mancanza della vocale lunga finale) significa “acqua d'abbeverazione” (cfr. Edward William Lane, *Arabic-English Lexicon*, Williams and Norgate, London, 1963), quasi a ricordarci che l'esperienza del significato dei Nomi è simbolizzabile con quella medesima acqua che discende dalle nubi ontonomiche. Già Ibn 'Arabî vide nei Nomi di Dio “delle pure relazioni tra l'Essere assoluto e l'essere condizionato [l'esistente] (...) che producono i loro effetti in questo mondo” costituendo “le chiavi primordiali (*al-mafâtiḥ al-uwwal*)” (*Les illuminations de la Mecque*, *op. cit.*, pp. 53, 54 e 170); il celebre mistico andaluso faceva chiaramente riferimento alle “chiavi del Mistero (*al-mafâtiḥ al-ghaib*)” di Corano VI, 59 (“E presso di Lui sono le chiavi del Mistero”); tenendo in conto la relazione, precedentemente vista, tra i Nomi (di Dio) e il Mistero (*ghaib*) che l'insegnamento primordiale di Dio ad Adamo metteva in luce, il termine “chiave” potrebbe allora identificare il Nome con “ciò che apre” (*mifâḥ*) all'attualizzazione melodica dell'ontonomia: “E aprimmo (*fataḥnâ*) le porte del Cielo a un'acqua torrenziale” (LIV, 11).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

estemporanea modalità d'esplicitazione sul terreno dell'esistenza logica. Il carattere dinamicamente aperto della relazione tra queste due acque (rovescio pluviale ed evaporazione) assicurerebbe d'altronde un continuo rinnovamento ontologico dell'esplicitazione melodica. In che modo questa considerazione può aiutarci a risolvere quella difficoltà interpretativa che avevamo poc'anzi riscontrato in riferimento all'idea di "immagine divina"? Solo a partire, in effetti, dalla tensione polare e processuale che si stabilisce tra queste due acque è possibile tentare di chiarire il mistero della nozione di *tzelem Helohim*, intuirne la rilevanza per l'emergenza biologica, oltre che – cosa ancor più importante – abbozzare un modello ontologico transculturalmente declinabile in un pluralismo melodico che riconosca la dipendenza dal contesto tonale d'esplicitazione (giacché è questa l'altra reale e fondamentale posta in gioco di tale analisi). Per cogliere l'intima relazione simbolica tra queste due acque dobbiamo, per un momento, lasciare da parte lo sviluppo cosmico delle acque in basso in mari (*yamim*) di *Genesi* (1: 10) e focalizzare l'attenzione su quei passaggi biblici che richiamano ad un trattamento congiunto delle due acque mentre ne riconoscono al contempo uno statuto teofanico. Fondamentale, a proposito, è *2 Sam 22*:

Egli espanse (wayyet) il cielo (shamayim) e discese⁴⁵²; un'oscurità (araphel) [era] sotto i suoi piedi. (...) Egli fece tenebra (hosheq) attorno a sé come sua tenda, masse d'acqua (hasharat mayim) e dense nubi (abê shahaqym)

(*2 Sam 22: 10, 12*)⁴⁵³

Tralasciamo momentaneamente il versetto 11 (che mette in gioco il vento quale simbolo della relazione processuale d'esplicitazione), e concentriamoci su questi due citati. Il secondo fa riferimento a delle masse d'acque e a delle nubi (contemporaneamente) quali tenda o tabernacolo (*sukkah*) di Dio, ovvero, secondo *Salmi* 18: 11, Suo "luogo segreto" (*sitr*). Secondo la comune interpretazione si tratta della descrizione della dimora della Presenza divina (la *Shekinah*). Concordiamo con questa esegesi, ma crediamo al contempo che qui sia espressa simbolicamente una struttura logomitica più profonda ed universale, una struttura ontologica presenziale che certo potette manifestarsi teofanicamente nella "nube" accompagnante i momenti più fondamentali della storia del popolo ebraico, ma che ad essa sola non si esaurisce. Ci riferiremo allora ad essa con un termine parimenti tradotto con "Presenza (di Dio)", ma che, a differenza del termine *Shekinah* (utilizzato prevalentemente nel Talmud ed assente nell'Antico Testamento), appare testualmente nella Bibbia senza rivendicare alcun carattere esplicitamente teofanico: *Paneh*, letteralmente "Volto" (di Dio)⁴⁵⁴.

⁴⁵² Traduciamo "espanse" al posto dell'abituale "piegò / abbassò" per il riferimento di *shamayim* all'espansione (atmosferica) o *raqiya*; in quanto è detto: "Dio chiamò l'espansione (*raqiya*) cieli (*shamayim*)" (*Gn* 1: 8) (d'altra parte molte traduzioni rendono altrove il medesimo verbo con "estese" – cfr. *Gn* 39: 21).

⁴⁵³ Si confronti con *Sal* 18: 9-11 ove è aggiunto il termine "luogo segreto" (*sitr*) in riferimento a *hosheq*, ed è detto al posto di "masse d'acque" (*hasharat mayim*) "tenebre d'acque" (*hosheqah mayim*).

⁴⁵⁴ Diamo qui di seguito alcune delle occorrenze bibliche del termine; se ne ritengano attentamente le circostanze ed associazioni tematiche (in corsivo) che, come vedremo, saranno cruciali per l'ottica transculturale (III.2): "O Signore, ristabilisci e fa splendere il Tuo Volto e saremo salvati" (*Sal* 80: 3, 7, 19); "Di te ha detto il mio cuore: "Cerca il Mio

In effetti, le due acque qui nominate (“masse d'acqua” e “dense nubi”) non sono, a nostro avviso, semplici sinonimi per indicare il “luogo nuvoloso” della *Shekinah*. La loro differenza e polarità, il sistema di reciprocità che esse disegnano, fanno a nostro avviso riferimento al “segreto (*seter*) del Volto (*Paneh*) di Dio” (*Sal* 30: 20) – la Presenza melodica dell'Essere –, modellandone simbolicamente una precisa dinamica ontologica di dispiegamento logomitico nell'esistenza⁴⁵⁵. I versetti 10-12 di *2 Sam* 22 (vedi *supra*) descriverebbero allora, sinteticamente, la transizione da “una Nube calcolata con Sapienza” (una declinazione melodica dell'ontonomia) a una “nube-Presenza sapienziale di Dio nell'esistenza” (un'attività ontologica di reciprocità e concrezione nel vivente di tale declinazione melodica): mentre Dio opera all'espansione dei cieli (*raqiya*), ossia alla separazione delle due acque, Egli *discende* nell'esistenza, articolando l'espressione del Suo Volto / Presenza in un *sistema di scambio* tra nubi e masse d'acqua. Il termine (*araphel*), che il versetto 10 dice trovarsi “sotto il Suo piede”, potrebbe sì illustrare l'idea di una “densa nube” (così come alcuni traducono), ma a nostro avviso pone invero l'accento sull'oscurità prodotta da tale densità, ossia sull'*ombra* della Nube (che è “sotto il Suo piede” come, analogamente, la nostra ombra è sotto ai nostri piedi) – motivo per il quale il termine non può essere identificato in alcun modo con una nube “in alto” e luminosa (in alcun modo si tratterebbe quindi di un sinonimo di *shahaqym*), ma piuttosto con un'oscurità piovosa “in basso discesa” (come d'altra parte attesta etimologicamente il senso della radice A.R.P da cui *araphel* proviene)⁴⁵⁶. Se da un lato, dunque, il termine *araphel* sarebbe capace di evocare *sinteticamente* la presenza di Dio nell'esistenza, manifestata dalla *Shekinah* (cfr. *Es* 20: 21; *1 Re* 8: 12; *2 Cr* 6: 1) – per il fatto di poter far contemporaneamente riferimento alla nube in alto come all'umida oscurità in basso – d'altra parte esso chiama la nostra attenzione su quella speciale declinazione delle “acque in basso” che sono l'umidità e la nebbia, più specificatamente e cosmicamente espresse da un altro termine, l'ebraico *ed*.

Egli fa divenire minute le gocce (nitphi) d'acqua, esse distillano (yazoqu) la pioggia dalla Sua nebbia (l-ed-o) che le nubi (shahaqym) spandono [e] riversano (yiraphu) sopra l'uomo abbondantemente

(*Gb* 36: 27-28)

Volto!”; il Tuo Volto, Signore, io cerco” (*Sal* 27: 8; cfr. *Pr* 7:15); “Cerca il Suo Volto continuamente” (*1 Cr* 16: 11; *Sal* 106: 4); “Giustizia e giudizio sono la base del tuo trono, Amore leale e Verità precedono il Tuo Volto. Beato il popolo che conosce il suono gioioso e cammina, Signore, alla luce del Tuo Volto” (*Sal* 89: 14-15); “Fa' risplendere il Volto sul tuo servo e insegnami i tuoi comandamenti” (*Sal* 119: 135); “Sicuramente i giusti loderanno il Tuo Nome, i retti abiteranno alla Tua Presenza [lett. al Tuo Volto]” (*Sal* 140: 13).

⁴⁵⁵ Si noti inoltre il contesto di *Salmi* 31: “Quanto è grande la tua bontà, Signore. La riservi per *coloro che ti temono*, ne ricolmi chi in te si rifugia davanti agli occhi di tutti. Tu li nascondi nel segreto (*be-seter*) del Tuo Volto (*Phaneka*)” (vv. 19-20). Non è forse “il timore del Signore” “Principio della Sapienza”, così come detto in *Sal* 111: “Principio della Sapienza (*Hokhmah*) è il timore del Signore” (v. 10; cfr. *Sir* 1: 16 e *Pr* 1: 7)? Possiamo qui vedere un implicito legame semantico con la precedente idea di una declinazione sapienziale dell'ontonomia?

⁴⁵⁶ La radice A.R.P, quando utilizzata verbalmente, indica l'azione del “far discendere”, come in *Pr* 3: 20: “Le nubi (*shahaqym*) fanno discendere / stillano (*yiraphu*) rugiada”. Che il termine *araphel*, pur facendo riferimento ad una nube, indichi piuttosto l'oscurità “discendente” da essa prodotta, sembra d'altronde essere attestato dal suo sovente uso in coppia e giustapposizione ad un secondo termine esplicitamente traducibile con “nube” (come in *Dt* 5: 22 e *Sal* 97: 2). Perché mai le Scritture dovrebbero usare assieme due termini che significano la medesima cosa?

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Il fatto che il termine *ed* possa condurre etimologicamente sia all'idea di flusso / masse d'acqua (accadico *edû*) che a quella d'ombra / protezione (arab. *Iyâd*)⁴⁵⁷ non è così motivo di meraviglia, giacché esso esprimerebbe sia un legame simbolico con l'idea di “acque in basso” (o “masse d'acqua” visto in 2 *Sam* 22: 12) sia un riferimento simbolico all'idea di Presenza divina nell'aspetto di ombra vaporosa o nube discesa (*araphel*).

Se è vero allora che questa nebbia brumosa non va confusa ed assimilata alle nubi splendenti, essa concorre quantunque, in dialogica con quest'ultime, ad illustrare l'intervento ontologico e presenziale dell'Essere-Melodia nell'esistenza storica. E' infatti la dinamica che intercorre tra le Nubi e le “acque in basso”, assieme al successivo *germogliare della vegetazione* (prodotto dalla pioggia che dalle prime discende così come dall'imbibizione della terra da parte delle seconde), a regolare/descrivere simbolicamente, oltre alla risonanza melodica dell'Essere operante nell'esistenziazione energetico-logica dell'individualità vivente, anche il processo di *rettificazione ontologica* della società umana.

Per prima cosa si noti come le scritture monoteistiche siano profondamente impregnate di tale simbologia pluviale e di germinazione vegetale. Nell'Antico Testamento l'attesa escatologica e la venuta del Signore sono concepite come una pioggia che farà germogliare verità e giustizia⁴⁵⁸; il messia stesso è concepito come “germoglio”⁴⁵⁹; questa nuova opera d'esistenziazione trasformerà il deserto in una terra ricca d'acqua ove fiorirà per il popolo di Dio pace, allegrezza e giustizia⁴⁶⁰; le persone stesse fioriranno allora come erba⁴⁶¹. Nel Nuovo Testamento, oltre alla metafora del Regno

⁴⁵⁷ *The Abridged Brown-Driver-Briggs Hebrew Lexicon, op. cit.*, p. 15; cfr. <http://biblesuite.com/bdb/108.htm>.

⁴⁵⁸ “Conosciamo l'Eterno, sforziamoci di conoscerlo; il suo levarsi è certo come l'aurora. Egli verrà a noi come la pioggia, come l'ultima e la prima pioggia, alla terra” (*Os* 6: 3). “Egli scenderà come pioggia sull'erba falciata, come un acquazzone che annaffia la terra” (*Sal* 72: 6). “La verità germoglierà dalla terra e la giustizia guarderà dal cielo” (*Sal* 85: 11). “Perciò, come la terra fa crescere la sua vegetazione e come il giardino fa germogliare ciò che vi è stato seminato così il Signore, l' Eterno, farà germogliare la giustizia e la lode davanti a tutte le nazioni” (*Is* 61: 11).

⁴⁵⁹ “Ecco io manderò il mio servo Germoglio” (*Zc* 3: 8) “Un uomo che si chiama Germoglio. Germoglierà nel suo luogo e costruirà il tempio del Signore” (*Zc* 6: 12). “In quel giorno il Germoglio dell'Eterno sarà tutto splendore e gloria, e il frutto della terra sarà l'orgoglio e l'ornamento per gli scampati d'Israele” (*Is* 4: 2). “Ecco, verranno i giorni – dice il Signore – nei quali susciterò / farò sorgere [radice Q.W.M] a Davide un Germoglio giusto (*ṣadiq*) che regnerà da re, prospererà ed eserciterà il giudizio e la giustizia sulla terra... questo sarà il nome con cui lo chiameranno: YHWH nostra Giustizia” (*Ger* 23: 5-6; cfr. 33: 15). Si noti l'analogia simbolica tra questo messia-germoglio e il *Qâ'im* (colui che s'erige) atteso dall'islam sciita (termine derivante dalla comune radice semitica Q.W.M).

⁴⁶⁰ “Non ricordate più le cose passate non considerate più le cose antiche. Ecco, io faccio una cosa nuova; essa germoglierà; non la riconoscerete voi? Sì, aprirò una strada nel deserto, farò scorrere fiumi nella solitudine. Le bestie dei campi, gli sciacalli e gli struzzi mi glorificheranno, perché darò acqua al deserto e fiumi alla solitudine per dar da bere al mio popolo, il mio eletto. Il popolo che mi sono formato proclamerà le mie lodi” (*Is* 43: 18-21). “Allora il diritto abiterà nel deserto e la giustizia dimorerà nel frutteto. L'effetto della giustizia sarà la pace il risultato della giustizia tranquillità e sicurezza per sempre. Il mio popolo abiterà in una dimora di pace, in abitazioni sicure e in quieti luoghi di riposo” (*Is* 32: 16-18). “Sì, l' Eterno darà ciò che è bene, e la nostra terra produrrà il suo frutto. La terra produrrà il suo frutto; Dio, il nostro Dio, ci benedirà” (*Sal* 85:12; 67: 6). “Il deserto e la terra arida si rallegreranno, la solitudine gioirà e fiorirà come la rosa. Fiorirà abbondantemente e gioirà con giubilo e grida d'allegrezza” (*Is* 35: 1-2). “Ma là l'Eterno nel suo splendore sarà per noi un luogo di fiumi e larghi corsi d' acqua” (*Is* 33: 21). “Il luogo arido diventerà uno stagno e la terra assetata sorgenti d' acqua, nei luoghi dove si sdraiavano gli sciacalli ci sarà erba con canne e giunchi” (*Is* 35: 7). “Farò scaturire fiumi sulle colline brulle, e fonti in mezzo alle valli; farò del deserto un lago d' acqua e della terra arida sorgenti d' acqua” (*Is* 41: 18).

⁴⁶¹ “Vi sarà abbondanza di grano sulla terra, sulla sommità dei monti; le sue spighe ondeggeranno come gli alberi del Libano, e gli abitanti delle città fioriranno come l'erba della terra” (*Sal* 72: 16).

che viene come i semi che germogliano dalla terra⁴⁶², troviamo pure il tema dell'albero e dell'acqua di vita con cui è identificato lo Spirito e Gesù⁴⁶³. Il Corano non è da meno nell'ospitare questo simbolismo, al contrario: non solo afferma, come già visto, che ogni essere vivente è creato dall'acqua, ma anche che l'uomo è “fatto germinare dalla terra come pianta”⁴⁶⁴ e che la “suscitazione” dell'uomo (resurrezione, al senso escatologico) si fa parimenti a partire da un'acqua (*mâ'*) procedente da nuvola (*sahâb*)⁴⁶⁵; orbene, la pioggia di questa nube, portata dal vento quale nunzio avanti alla Misericordia divina (*rahmat Allâh*), non è un'acqua comune, ma un'acqua eccezionalmente pura (*tahûr*) indirizzata (*muşarraḥ*) agli esseri umani perché ricordino l'ontonomia melodica (cfr. III.1.15)⁴⁶⁶.

⁴⁶² “A che cosa possiamo paragonare il regno di Dio o con quale parabola possiamo descriverlo? Esso è come un granellino di senapa che, quando viene seminato per terra, è il più piccolo di tutti semi che sono sulla terra; ma appena seminato cresce e diviene più grande di tutti gli ortaggi e fa rami tanto grandi che gli uccelli del cielo possono ripararsi alla sua ombra” (*Mc* 4: 30-32; vedi anche *Lc* 13: 18-19; *Mc* 13: 31-31 e *Vangelo di Tommaso* 20). Vedasi anche la parabola del seminatore in *Mc* 4: 1-19.

⁴⁶³ “Poi mi mostrò il fiume puro dell'acqua della vita, limpido come cristallo, che scaturiva dal trono di Dio e dell'Agnello. E in mezzo alla piazza della città e da una parte e dall'altra del fiume si trovava l'albero della vita, che fa dodici frutti e che porta il suo frutto ogni mese; e le foglie dell'albero sono per la guarigione delle nazioni. (...) E lo Spirito e la sposa dicono: “Vieni!”. E chi ode dica: “Vieni”. E chi ha sete, venga; e chi vuole, prenda in dono dell'acqua della vita” (*Ap* 22: 1-2 e 17). “Nell'ultimo giorno, il grande giorno della festa, Gesù levatosi in piedi esclamò ad alta voce: «Chi ha sete venga a me e beva. Chi crede in me, come dice la Scrittura, fiumi di acqua viva sgorgeranno dal suo seno». Questo egli disse riferendosi allo Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui” (*Gv* 7: 37-39).

⁴⁶⁴ “E Dio v'ha fatti germinar dalla terra come piante” (LXXI, 17; cfr. XI, 61 e LIII, 32).

⁴⁶⁵ “E Dio v'ha fatti germinar dalla terra come piante, e vi ci farà ancora ritornare, e ve ne estrarrà poi, nuovi” (LXXI, 17-18). “Ed è lui che manda i venti messaggeri di buone novelle avanti alla Sua misericordia, finché, quando essi son carichi di nuvola (*sahâb*) pregna, la spingiamo a un paese morto, e ne facciamo discendere (*ânzalnâ*) acqua, suscitando (*âkhrajnâ*) con essa ogni specie di frutti: così susciteremo (*nukhriju*; lett. “suscitiamo”) i morti, a che, forse, abbiate memoria (*tadhakkarrûna*)” (VII, 57). “Colui che ha fatto scendere acqua dal cielo secondo misura (*bi-qadarin*), acqua con la quale rendiamo rigogliosa / sviluppiamo (*ânsharnâ*) una contrada morta: in simile modo voi sarete suscitati (*tukhrajûna*; lett. “siete suscitati”)” (XLIII, 11). “E abbiam fatto scendere acqua benedetta dal cielo, con la quale facemmo germinare i giardini, e il grano delle messi, e le palme alte, dalle spate sovrapposte, colme di datteri, provvidenza ai Miei servi, colla quale vivificammo un paese morto: simile a questo è la suscitazione (*al-khurûj*)” (L, 9-11). “E Dio è Colui che manda i venti che sollevan la nube (*sahâb*), e la inviamo in un paese morto e con essa (*bihi*) la terra morta vivifichiamo (*âhyaynâ*). Così è il rigoglio / sviluppo (*al-nushûr*) [dell'uomo]” (XXXV, 9). Non traduciamo *nushûr* con l'abituale “resurrezione” dal momento che altre occorrenze del termine indicano piuttosto il riferimento ad un “dispiegamento / sviluppo”, come in XXV, 47: “Ed è Lui che ha fatto della notte una veste per voi, e del sonno un riposo, e della giornata (*al-nahâr*) uno sviluppo (*nushûrân*)”. Non ha alcun senso tradurre qui, come fa la maggior parte dei traduttori, “resurrezione”. Dimosteremo la legittimità di questa lettura “evolutiva”, approfondendone possibilmente i dettagli, nel corso del capitolo e in III.2.3; si consideri per ora anche il versetto seguente: “Egli è Colui che ha fatto per voi la terra docile (*dhalulân*; umile, sottomessa), vagate dunque per i suoi clivi (*manâkibahâ*) e mangiate della sua provvigione: verso di Lui (*ilâihi*) è lo sviluppo (*al-nushûr*)” (LXVII, 15) (cfr. anche III.1.3).

⁴⁶⁶ “E Lui è quegli che invia i venti come nunzi di buone novelle nelle mani della Sua misericordia (*bayna yaday rahmatihî*), e Noi facciam scendere dal cielo acqua purissima (*tahûr*) per vivificare con essa un paese morto, e per abbeverarne di fra le nostre creature armenti e uomini molti. E la distribuiamo (*şarrafnahu*) fra loro perché ricordino (*liyadhakkarû*), ma i più degli uomini tutto rifiutarono fuorché l'incredulità (*kufûr*)” (XXV, 48-50). L'aggettivo *tahûr* (“puro”) è utilizzato soltanto un'altra volta nel Corano per indicare un puro beverage che Dio donerà in paradiso ai suoi ospiti (LXXVI, 21). Sul ricordo (*dhikr*) e la sua valenza ontologica torneremo più avanti (III.2.3). Il verbo *şarrafa* (II forma) è utilizzato nel Corano per indicare l'esposizione dei segni / versetti (*âyât*) nel Mondo e nel Corano (cfr. VI, 46, 65, 105; VI, 58; XLVI, 27), la dispensazione di insegnamenti nel Testo sacro (cfr. XVII, 41, 89; XVIII, 54; XX, 113) e il “direzionamento (*taşrîf*) dei venti” (II, 164; XLV, 5). Il complesso orizzonte di relazioni simboliche presenti in questo versetto può essere colto tenendo in conto che la rivelazione stessa è concepita come una discesa (*tanzîl*) associabile alla discesa della pioggia e che il Corano è sovente chiamato, nel Testo stesso, “rammemorazione” (*dhikr*).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Benché questo comune orizzonte simbolico – incentrato sull'acqua e il verdeggiare della terra che essa rende possibile – possa certamente dipendere da un'esperienza esistenziale cui contesto principale o procedenza è il *deserto* (e il “potente” spettacolo della vita che vi fiorisce a seguito delle precipitazioni), questa concomitanza esistenziale non svaluta in alcun modo la possibile profondità e verità interne a tale orizzonte semitico di comprensione, tutt'al più al contrario, ne conferma il radicamento alla *concretezza simbolica* della realtà (cfr. III.1.5)⁴⁶⁷. La posta in gioco potrebbe essere più rilevante delle apparenze: questo comune fondo simbolico d'interpretazione, palesa, ai nostri occhi, la possibilità di esplicitare quella che potrebbe essere una dinamica logomitica comune con la quale comprendere la gestazione e suscitazione storica di un Aldilà societario, fondato su una Giustizia cui universalità sia ontonomicamente esperita, potendo inoltre inaugurare anche una nuova “teologia transculturale”, ossia endogena ad ogni tradizione melodica e al contempo non mono-culturalmente subordinata. Una cosa è certa, è il Corano stesso ad invitarci esplicitamente ad intraprendere tale studio:

E in ciò che Dio fa scendere dal cielo a partire dall'acqua (min mâ')... e nella disposizione (taşrîf) dei venti, e nelle nubi soggiogate tra cielo e terra, vi son certamente Segni per un popolo (qaûm) che riflette (ya'qilûn)

(II, 164; cfr. XLV, 5)

Vediamo allora come tutto quanto detto possa integrarsi in una visione d'insieme nella quale la stessa nozione di “immagine divina” trova finalmente spazio ed originale interpretazione. Partiamo direttamente da quest'ultima questione per aggiungere progressivamente i vari pezzi del mosaico.

E Dio disse: «Facciamo l'essere umano ('adam) a nostra immagine (be-tzalme-nu) (...)» Dio creò l'essere umano a sua immagine (be-tzalmo-u); a immagine di Dio (be-tzelem Elohim) lo creò, maschio e femmina

(Gn 1: 26-27)

E' abbastanza nota la particolare lettura fatta da alcuni rabbini del termine ebraico *tzelem* (“immagine”): secondo il Malbim⁴⁶⁸ il termine *tzelem* va compreso a partire dall'ebraico *tzel*, che significa “ombra”⁴⁶⁹. L'immagine di Dio con cui è creato l'essere umano sarebbe in tal senso da

⁴⁶⁷ E' interessante ricordare che le lingue semitiche (ebraico, aramaico ed arabo) sono esse stesse strutturate etimologicamente secondo una fioritura radicale dei termini a partire da radici (o “semi”) che fungono da matrici.

⁴⁶⁸ Meir Leibush ben Jehiel Michel Weiser (acronimo: Malbim) (1809-1879) è stato un rabbino e commentatore biblico ucraino.

⁴⁶⁹ Non abbiamo potuto consultare personalmente l'opera del Malbim nella quale è espressa tale lettura; ci rifacciamo alla presunta bontà delle citazioni recuperate nel web: “The word *tzelem* (image), in my opinion, is a conjugation of the word *tzel* (shadow) (...) A form that is made intentionally is called an “image,” and it is the “shadow” of that which it pictures” (Rabbi Uri Cohen, *Hashem is the Ultimate Artist* – consultato il 6/10/2013 a: <http://www.midreshetmoriah.com/torah/view.asp?id=735>); “the entire world is the shadow of God and an image of His wisdom. As I explained in *Parashat Bereishit* that the “image” (*tzelem*) of God is the “shadow” (*tzel*) of God (...) and the universe (the macrocosm), and corresponding to it, man (the microcosm), are shadows and images of God” (Rav

leggersi come una “rappresentazione” o un'ombra di ciò che essa dipinge (Dio). Una comparazione terminologica strutturale tra i termini *tzelem* e *tzel* può però, a nostro avviso, gettare ancor maggior luce sulla questione. L'unico aspetto che differenzi *tzelem* da *tzel* è infatti l'aggiunta di una *mem* finale⁴⁷⁰. Orbene, se consultiamo un qualsiasi dizionario di simboli che contempli il simbolismo delle lettere ebraiche, la lettera *mem* (מ oppure ם a finale di parola) simbolizza esattamente l'acqua (e con essa la madre, la matrice, ecc.), come d'altronde prova la stessa parola “acqua” in ebraico (מַי; *ma')*⁴⁷¹. Ciò a cui portano chiaramente queste constatazioni è che *tzelem* può ragionevolmente essere intesa come una “ombra d'acqua” (*tzel* + *mem*), di modo che *tzelem Elohim* – l'immagine di Dio con cui è creato l'essere umano – può essere plausibilmente intesa come un “sinonimo” dell'acqua in alto discesa in basso come *ombra umida* del Volto / Presenza di Dio, individuata teofanicamente dal termine *araphel*, cosmicamente dal termine *ed* (vedi sopra) e più simbolicamente da *tal* (“rugiada”; vedremo più nello specifico il ruolo di quest'ultima designazione in III.2)⁴⁷². Questa “acqua in basso” può certamente essere messa in parallelo all'idea del “esilio della *Shekinah*” nel “mondo inferiore” – nozione qabbalista che nello Zohar viene associata alla sephirah *Malkhout* (il Regno) parimenti identificata alla “sposa” del *Cantico dei Cantici*⁴⁷³. In effetti, questa dimora “inferiore” della Presenza, è il Volto di Dio nel regno dell'esistenza, un volto ricettivo e femminile, un'umida foschia che aspira alla Nube come la sposa aspira al suo Sposo⁴⁷⁴. Il termine *tzelem Elohim* ci invita dunque a considerare il nostro rapporto con la Presenza dell'Assoluto nei termini di una *tensione polare* tra un principio “maschile” e un principio “femminile” iscritti nella nostra stessa natura. Potremmo infine riconoscere, in questa relazione

Yitzchak Levi, *Lecture 101: The Mishkan, A unique artistic creation* – consultato il 6/10/2013 a: http://vbm-torah.org/archive/mikdash4/101mikdash.htm#_ftnref1).

⁴⁷⁰ צל (*tzel*); צלם (*tzelem*).

⁴⁷¹ Sebbene “acqua” si trovi nella Bibbia soltanto al plurale (מים - *mayim*). Il simbolismo della lettera *mem* è ampiamente sviluppato nell'ebraismo in particolare riferimento ai versetti della separazione delle acque (*Gn* 1: 6-8). La tradizione parla di due acque (*ma'* e *mi*) parallelamente alle due forme della lettera *mem* (“aperta” e “chiusa” a finale di parola [lettura: da destra a sinistra]) che troviamo associate nel termine “acque” (*mayim*). La *mem* chiusa finale (ם) rappresenta il mistero e l'immanifestato, il “mondo superiore” quale matrice ontologica separata, mentre quella aperta iniziale (מ) la molteplice manifestazione del “mondo inferiore”, una matrice “aperta” da cui sgorga espressione, così come affermato nel Talmud (*Shabbat* 104A): l'una è “l'insegnamento immanifestato (occulto)”, l'altra quello “rivelato” (vedi anche A. de Souzaenelle, *Il simbolismo...*, op. cit., pp. 18-21). Sarebbe interessante studiare più approfonditamente la relazione tra questo simbolismo tradizionale e l'idea qui sviluppata di *nubi* (*shahaqym*) quali “acque in alto” (ם) e quella d'*umida ombra* (*ed*) quale “acqua in basso” (מ). Troviamo qui un'analogo simbolico nell'idea coranica dei due mari separati da una barriera (*barzakh*) – che per il sufismo è spesso identificato con il mondo intermedio dell'immaginazione creatrice (*'alam al-mithâl*) – a cui Dio ha donato libero corso affinché essi si ricongiungano (*Corano* LV, 22); l'uno d'acqua dolce, l'altro d'acqua salata (XXV, 53). A ben meditare, l'acqua dolce proviene dalla nube, quella salata dalla terra (in quanto il sale è della terra); il termine (*ujâj*), con cui è qualificata quest'ultima acqua, proviene da una radice che significa bruciare; gli stessi lessicografi indicano che significhi “molto calda” (*shadîd al-ḥarâra*): non potremmo vedere leggendovi l'umido calore dell'afa che sale dalla terra come una nebbia?

⁴⁷² Se teniamo infatti in conto il fatto che la *mem* di *tzelem* è una *mem* finale o chiusa (ם), il termine “immagine di Dio” (צלם אלהים) indica, ancor più esattamente, non solo l'idea di un'ombra d'acqua, ma l'ombra (צל) dell'acqua in alto (immanifestata) o della *nube celeste* (ם) (vedi nota precedente): sistema polare d'acqua in alto con umida ombra.

⁴⁷³ Lo Zohar relaziona coerentemente la stessa *mem* aperta con tale “sposa perfetta” o *Shekinah* in *Malkhout* (*Le Zohar. Cantique des Cantiques*, Éditions Verdier, Lagrasse, 1999, p. 41).

⁴⁷⁴ Non possiamo evitare di suggerire un confronto con la nozione di *shakti* (potenza attiva e creativa) nell'induismo post-vedico della *Śvetāśvatara Upaniṣad* e di quelle tradizioni devozionali che esprimono parimenti un teismo di tipo “monoteistico” (shivaismo, visnuismo e shaktismo).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

amorosa d'acque tra Essere e vivente, una polarità tra una Matrice Ontonomica fecondante ed una matrice ontologica procreante, così come esprimono i Nomi di Dio *al-Rahmân* e *al-Rahîm*⁴⁷⁵.

Andiamo allora a rivedere, alla luce di tali osservazioni, il seguito della creazione d'Adamo, quando Dio insuffla lui lo spirito.

Dio il Signore formò l'uomo ('adam) con polvere del suolo ('adamah), gli soffiò nelle narici un alito di vita e l'uomo divenne nêfesh vivente

(Gn 2:7)

Ciò che normalmente si tralascia di citare o di sottolineare, è il versetto immediatamente precedente – fondamentale per comprendere il legame tra la presente insufflazione di vita e l'immagine divina.

Una nebbia (ed) ascendeva dalla terra (arets) ed abbeverava tutto il volto (paneh) della 'adamah. Dio il Signore formò l'adam con polvere ('aphar) della 'adamah...

(Gn 2: 6-7)

L'insufflazione dello spirito di vita non avviene in un suolo secco e sterile, ma nel *volto* della *'adamah*, una terra “adamica” abbeverata da un'acqua in elevazione ontologica, un'acqua che alberga già una prima esplicitazione tonale delle regole melodiche d'interazione diacronica. E' la lettura incrociata di questo versetto e di *Giobbe* (36: 27) – gli unici due versetti della Bibbia nei quali appare il termine *ed* (“nebbia”, “ombra vaporosa”) – che permette di avanzare legittimamente questa interpretazione e legarla inoltre con la nozione di *tzelem Elohim*. Ricordiamo il versetto di *Giobbe* precedentemente citato:

Egli fa divenire minute le gocce (nitphi) d'acqua, esse distillano (yazoqu) la pioggia dalla Sua nebbia (ed-o) che le nubi (shahaqym) spandono [e] riversano (yiraphu)

(Gb 36: 27-28)

⁴⁷⁵ Questi due termini provengono dalla medesima radice (R.Ḥ.M) dal cui nucleo semantico (“utero, matrice, relazione”) procede la *rahma* di Dio che tali epiteti articolano. La *rahma* sarebbe, in tal senso, la capacità *matrice* dell'Essere, parimenti tradotta con “amore”, “misericordia” – Sua capacità d'accogliere l'esistenza e far sì che essa produca ed instauri vincoli ontologici. Tutto si gioca in questa polarità e reciprocità amorosa tra *Rahmân* e *Rahîm*, tra il “Matriciale” e il “Matriciante” (così come traduce André Chouraqui; cfr. Abdelmumin Aya, *El arameo en sus labios. Saborear los cuatro evangelios en la lengua de Jesús*, Fragmenta, Barcelona, 2013, p. 120); in altre parole: da una parte la Matrice Ontonomica di tutti i Nomi, dall'altra la sua Presenza melodicamente matriciante nell'esistenza (*Rahmân*, come anche *Rahum* nella Bibbia, è riferibile solo a Dio, mentre *rahim* pure all'uomo, indicando la capacità, affidata in gerenza all'essere umano, d'espandere la *rahma* divina in vincoli ontologici). Tale orizzonte terminologico e semantico non era del tutto sconosciuto neppure a Gesù: la versione aramaica del Vangelo (la Bibbia *Peshitta*) permette di cogliere la distinzione possibile tra un amore (aram. *hubbâ*; arab. *hubb*) che germina e fiorisce come da un “seme” (cfr. arab. *hubb*) e un amore (aram. *rehma*) che accoglie quel seme nella propria matrice esistenziale: “Come il Padre mi manifestò *hubbâ*, così io vi ho manifestato *hubbâ*; rimanete nella mia stessa *rehma*” (Gv 15: 9) (cfr. A. Aya, *El arameo en sus labios...*, op. cit., pp. 116-123).

LA LOGOMITICA MUSICALE E L'ESPERIENZA DELL'ESSERE

Troviamo qui simbolicamente e sinteticamente descritto buona parte del complesso processo d'emergenza melodica che sostiene l'esistenziazione della prima individualità vivente, nonché la dinamica rivelatrice e di rinnovamento ermeneutico comandante la rettificazione societaria. Si tratta certamente di un processo “concretamente simbolico” e logomiticamente consistente, una dinamica che potrebbe, in altre parole, integrarsi con lo studio dell'abiogenesi da parte delle scienze della natura. Abbiamo in basso, sulla terra del regno (*malkhout*), un'umida oscurità discesa (*ed*), un'acqua matrice in elevazione inscritta nell'esistenza, una sposa potenzialmente risonante dell'Essere, una *potenza d'acqua* potenzialmente specchio del Suo Volto⁴⁷⁶. Questa determinazione inferiore dell'acqua può esser fatta procedere dalla costituzione cosmologica delle acque in basso da parte dell'espansione (*raqiya*) e la loro riunione in un “luogo di elevazione” (*maqowm*; *Gn* 1: 9)⁴⁷⁷. Nel versetto di Giobbe quest'acqua viene infatti *elevata* o fatta ascendere quale vapore (*ed*) e purificata (*yazoqu*) per ricongiungersi all'acqua pura di Nube/Matrice luminosa. Il passaggio di stato a cui è sottoposta l'acqua in questa fase (da liquido ad aeriforme) rappresenta una *transizione di fase*, un momento di criticità contraddittoriale che – considerato assieme alla capacità dell'acqua di condurre proprietà quantistiche a livello macroscopico (cfr. cap. III.1.8) – suggerisce logomiticamente la possibilità di una sua “apertura a-logica” alla valorizzazione dell'ontonomia; in altre parole, queste acque ascendenti in Pure Nubi si troverebbero a-logicamente informate e tonalmente forgiate per coerenza melodica prima di ridiscendere ad abbeverare la *'adamah* da cui procede l'*adam*. E' come se le “acque in basso” vedessero il Volto del Vivente nella Nube – “Ti videro le acque (*mayim*), Dio, Ti videro” (*Sal* 77: 16) –, riconoscendo colà, come in uno specchio, il proprio volto individuale a venire – “Puoi espandere tu, come Lui, le nubi (*shahaqym*), forti quali solido specchio?” (*Gb* 37: 18) –; è la visione di un Viso in uno specchio di Nubi (il Viso di un'Individualità Assoluta virtualmente emergente), un'esperienza a-logica che conduce ad uno sconvolgimento tonale cui non-casuali valori di decoerenza chiamano all'esistenziazione evolutiva di un viso vivente – “Ti videro le acque, Dio, Ti videro e furono sconvolte” (*Sal* 77: 16). La terra – che portava in sé, per discesa presenziale, delle capacità potenziali di matrice-ricettacolo, ora aspirate in alto come gocce (*nitphi*) ed entranti in risonanza con una pura Matrice ontologica foriera di melodie pluviali discendenti – questa terra rossa che è la *'adamah*, ricettiva dei suoni pioventi dall'alto come ricettivo è il silenzio (*damamah*) del deserto, si trova irrigata di un'acqua melodicamente sonante, una

⁴⁷⁶ “Per gli ebrei, la sposa (*sponsa* in latino) è *nessuah*, letteralmente «colei che è portata»” (A. de Souzaelle, *Il simbolismo del...*, op. cit., p. 195 [nota 8]). In questo contesto simbolico l'acqua in basso è la sposa dell'ontonomico melodico portata dalla terra. Si noti anche come *ed* (עד) si trovi al principio delle parole *'adamah* (אדמה) e *'adam* (אדם). Tuttavia, nella parola “terra / suolo” (*'adamah*) la *mem* è una *mem* aperta (מ), ad indicare l'idea di acqua in basso come “sposa” (vedasi precedenti note), mentre in *'adam* è una *mem* chiusa (ם), possibilmente indicante la risonanza sapienziale delle Nubi celesti (ב) elargita all'Uomo Primordiale.

⁴⁷⁷ “Dio disse: «Le acque sotto il cielo si raccolgano in un solo luogo (*maqowm*)” (*Gn* 1: 9). La traduzione di *maqowm* con “luogo di elevazione” tiene etimologicamente in conto il significato del verbo da cui procede (*qwm*; “elevarsi, alzarsi”). Non possiamo non ricordare qui anche a quel quel “luogo di elevazione” alla Presenza del Signore che Dio indica a Mosè prima della sua ascesa al Sinai: “Ecco un luogo di elevazione vicino a Me (*maqowm ity*)” (*Es* 33: 21). I testi ebraici, a partire dalla *Misnà*, considerano il termine *maqowm* il tempio o lo spazio di Sion ove abita Dio. “La *Misnà* vincula a Dios con ese Lugar y por eso interpreta la mesa de Yahvé como mesa del Maqom (*Abot* 3,3) de manera que los israelitas son hijos del Maqom (*Abot* 3, 14)” (Xabier Pikaza, *Diccionario de la Biblia. Historia y Palabra*, Verbo Divino, Navarra, 2007, p. 701).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

pioggia rivelatrice del Vivente, che imbevendo ontologicamente la molteplicità tonale energetico-logica – la polvere (*'afâr*)⁴⁷⁸ – la feconda con regole diacroniche d'interazione tonale biologicamente forgianti, inauguranti una respirazione di vita individuale.

L'emergenza biologica coinciderebbe così con un evento a-logico fondante la *natura ontologica* del vivente: un sistema dinamicamente aperto di esplicitazione ontologica tra ontonomia melodica e norme tonali di strutturazione diacronica, una matrice simbolica tra “acque in alto” e “acque in basso”, che riproponendo la separazione principale tra ontonomia ed esistenza, dona avvio a un nuovo mondo – il mondo vivente – il quale sarà successivamente chiamato (da ulteriori rivelazioni melodiche) a farsi carico responsabilmente e coscientemente di tale matrice polare d'esistenziazione. Se infatti rileggiamo, dall'interno di questo quadro simbolico, anche *Giobbe* 38 (v. 37 e succ.), non possiamo che sottoscrivere l'idea di un'articolazione tra l'iscrizione melodica delle Nubi e quella risonanza pluviale che imbeve la polvere della *'adamah* producendo una massa mista d'acqua e terra in cui avviene la creazione dell'individualità vivente:

Chi iscrive (yesapher) le nubi (shahaqym) con Sapienza (be-Hokhmah) e riversa gli otri dei Cieli⁴⁷⁹ quando mesce (betseqet) la polvere ('afâr) in una massa (mutsaq) e le zolle si attaccano insieme?⁴⁸⁰

(Gb 38: 37-38)

⁴⁷⁸ La cui radice possiede, come detto, un riferimento semantico alla “molteplicità” (cfr. per esempio *Gn* 13: 16).

⁴⁷⁹ “E riversa gli otri (*nible*) dei Cieli (*shamayim*)”. Il termine “otre” (*nebel*) indica anche l'arpa o il salterio utilizzato dai profeti (assieme ad altri strumenti musicali) nella pratica della salmodia profetica (cfr. per esempio 1 *Sam* 10: 5; vedi per altri riferimenti <http://biblesuite.com/bdb/5035.htm>). Tenendo in conto che *shamayim* indica l'espansione (*raqiya*) che separa le acque in alto e in basso – atmosfera di cui Dio dice: “Conosci tu i decreti [ontologici] di *shamayim* o ne applichi le norme sulla terra?” (*Gb* 38: 33) – ci sembra legittimo interpretare il passaggio iniziale anche nei seguenti termini: “Chi iscrive [d'ontonomia melodica] le Nubi con Sapienza e risuona le arpe dell'espansione [tra le due acque]?”. Il versetto farebbe così allusione sia all'esistenziazione melodica che alla rivelazione profetica.

⁴⁸⁰ Che tale massa (*mutsaq*) possa far in effetti riferimento alla polvere della *'adamah* imbevuta dell'acqua ontologica, sembra confermarcelo indirettamente il Corano. Il Testo sacro dell'islam utilizza infatti il termine omologo (arab. *mudghat*) nella descrizione dell'esistenziazione vitale dell'essere umano (XXII, 5 e XXIII, 14). D'altra parte viene abbondantemente utilizzato a riguardo anche il termine “goccia d'acqua” (arab. *nufat*) che nella Bibbia, abbiamo visto, identifica la distillazione della pioggia ontologica (XVI, 4; XVIII, 37; XXII, 5; XXIII, 13-14; XXXV, 11; XXXVI, 77; XL, 67; LIII, 46; LXXV, 37; LXXVI, 2; LXXX, 19). Il versetto XXII, 5 è un'esempio della loro integrazione: “Noi vi creammo dalla terra poi da una goccia d'acqua (*nufat*), poi da una sospensione (*'alaqat*), poi da una massa (*mudghat*) formata e informe”. Il tema dell'esistenziazione vitale dell'uomo nel testo coranico è oggetto di varie e differenziate forme di descrizione più o meno particolareggiate; la loro lettura può essere effettuata sia in modo contraddittorialmente simbolico (vedendovi allusione alla dinamica melodica d'esistenziazione) sia in modo letterale (identificando i termini utilizzati a precise entità o fasi del concepimento biologico). Non vediamo in questo alcuna contraddizione, se non l'esempio di ciò che chiamiamo “concretezza simbolica” del reale. Il termine che qui sopra, per esempio, è tradotto con sospensione (*'alaqat*) e che Régis Blachère rende con “aderenza”, potrebbe in effetti fare riferimento sia alla sospensione della goccia verso le Nubi celesti (aderenza all'iscrizione melodica colà identificata) come, al contempo, a qualcosa di coloso ed agglutinato quale un grumo di sangue. Tale questione ermeneutica meriterebbe uno studio dedicato. Si noti, in ogni caso, che allo stesso modo in cui la Bibbia parla prima di una creazione dell'uomo previa alla sua esistenziazione vitale, una sorta di primordiale pre-determinazione “a immagine di Dio” – ombra delle “acque in alto” ricalcante l'iscrizione celeste della Presenza divina (*l'Adam Qadmon* della qabbala) – e poi di una esistenziazione per insufflazione di vita in una mistura di polvere ed acqua veicolante quell'iscrizione melodica, così anche il Corano distingue una “prima” predeterminazione dell'anima unica dell'uomo con il “migliore *taqwîm*”, e poi il processo della sua esistenziazione biologica nella cui descrizione veicola similmente una dinamica simbolica di transizione tra ontonomia melodica ed esistenziazione vitale.

La reciprocità che si disegna tra delle Nubi (melodicamente) ontonomiche ed un'ombra ontologica di nebbia-pioggia, definisce una *matrice simbolica* dalla dinamica complessa capace di connettersi ed integrarsi alla germinazione verdeggiante del compimento escatologico. Essa rappresenta, ai nostri occhi, la concretezza simbolica della matrice esistenziale da cui procede l'individualità vivente (tutti gli esseri viventi non vengono d'altra parte, anche per la Bibbia, dalla medesima 'adamah imbevuta'⁴⁸¹); eppure non si limita solamente a tale semantica: questa dinamica polare di acque regola simbolicamente anche la germinazione esistenziale di un regno di giustizia universale ontonomicamente fondamento, di cui stimola la retta crescita facendo *piovare* dall'Iscrizione Celeste *rivelazioni* socio-storicamente rivoluzionarie (nei monoteismi abramici la rivelazione è infatti simbolicamente legata alla discesa della pioggia)⁴⁸². Una delle maggiori difficoltà ermeneutiche, che tale modello solleva, risiede nell'impossibilità di slegare, in seno alla concretezza ontologica del simbolo, la componente logico-energetica ascrivibile alla dinamica melodica d'esistenziazione del vivente, dalla sua omologa declinazione in dinamica ontologica che regge la rettificazione societaria secondo profezione melodico-rivelatrice. Il fattore che, in entrambi i casi, mette in moto l'esistenziazione melodica è rappresentato simbolicamente dal respiro / vento / spirito (ebr. *rûah*; arab. *rûh*; grec. *pneuma*) di Dio: è in effetti sempre il medesimo spirito (un soffio divino di vita o un'ispirazione dello spirito divino) a "far erigere" l'esistente e volgerlo al Dio Vivente; è simbolicamente il vento ad annunciare l'arrivo della feconda pioggia che rinnoverà il volto dell'esistenza⁴⁸³. Per dirlo con altre parole: lo Spirito di Vita attiva la medesima dinamica ontologica messa in moto dallo Spirito di Profezia. Si tratta del medesimo tipo d'intervento storico dell'Essere-Melodia: in un caso contestualizzato nelle condizioni d'emergenza biologiche, nell'altro in quelle dell'auto-coscienza umana – due declinazioni temporalmente separate dall'operato dell'auto-organizzazione ritmico-accordale che, in interazione con la selezione naturale, porta all'emergenza dell'auto-coscienza⁴⁸⁴. Ciò significa che l'intervento melodico dell'Essere e la dinamica polare d'esistenziazione ad essa connessa assumono due funzioni apparentemente differenti a seconda se ne consideri l'operato in una matrice organica primordiale o nella sviluppata auto-coscienza individuale.

⁴⁸¹ "Il Signore Dio plasmò dalla 'adamah ogni sorta di bestie selvatiche e tutti gli uccelli del cielo" (Gn 2: 19).

⁴⁸² Nella Bibbia come nel Corano la Rivelazione è concepita come una discesa (arab. *tanzîl* – verbo utilizzato anche per la discesa della pioggia. Rispetto a *tanzîl* come "rivelazione" cfr. per esempio XX,1-4; XXVI, 192; XXXII, 2; XXXVI, 5; XXXIX, 1; XLI, 2 e 41; XLV, 2; LVI, 80 ecc.). Anche dalla Bibbia la Rivelazione è assimilata simbolicamente alla discesa della pioggia: "Discenda (*yarop*) come pioggia il mio insegnamento, stili come rugiada il mio dire; come scroscio sull'erba del prato, come spruzzo sugli steli di grano" (Dt 32: 2); "Come infatti la pioggia e la neve scendono dal cielo e non vi ritornano senza avere irrigato la terra, senza averla fecondata e fatta germogliare (...), così sarà della parola uscita dalla mia bocca" (Is 55: 10-11).

⁴⁸³ "[Quando] mandi il Tuo Vento/Spirito (*ruahka*), essi sono creati/prodotti, e rinnovi il volto della 'adamah" (Sal 104: 30). "E Lui è quegli che invia i venti (*riyâh*) come nunzi di buone novelle avanti la Sua rahma, e Noi facciamo scendere (*ânzalnâ*) dal cielo acqua purissima per vivificare (*nuhyya*) con essa una terra morta... e la distribuiamo fra loro perché ricordino (*liyadhakkarû*)" (XXV, 48-50; cfr. XXVII, 63; XXX, 46). Il vento non solo è simbolicamente legato allo Spirito (anche etimologicamente), ma pure agli angeli in quanto messaggeri della rivelazione.

⁴⁸⁴ L'idea che l'ordine biologico derivi non solo dalla selezione naturale ma da un connubio tra questa e l'auto-organizzazione è una delle ipotesi più avanguardistiche di revisione dell'evoluzione darwiniana in dialogo con la teoria della complessità (cfr. S. Kauffman, *Reinventare il sacro*, op. cit., p. 107 e succ.).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Nel primo caso esso imprimerebbe una transizione dal livello d'auto-organizzazione autogenica ad un primo collettivo biologico individuale – quale, per esempio, una cellula eucariota – regolato da un codice melodico annotato (codice genetico) disciplinante unitariamente l'interazione delle differenti componenti organiche. Dovremmo riservare a tale evento “puntuale” di transizione forgiante l'idea monoteistica di creazionismo. In effetti, la nozione di un Essere Creatore (tonalmente inteso come Dio personale) può essere accolta logomiticamente solo se intesa come traduzione di un evento a-logico originante il *mondo vivente*, l'Evento/Parola (ebr. *Dabar*) di un'esperienza d'essere melodicamente emergente con la vita. D'altra parte il Dio del monoteismo è un Essere cui più caratteristica qualificazione è in effetti quella di “Vivente” (ebr. *Hay*; arab. *Hayy*) a Lui sovente attribuita sia nominalmente⁴⁸⁵ che verbalmente⁴⁸⁶ – e ciò ad indicarci la stretta relazione tra l'esperienza melodica dell'Essere e la vita.

Il dettame esperienziale all'esistente dell'ontonomia melodica – Evento/Parola rivolto all'esistenza affinché quest'ultima “viva” – produrrebbe, in altre parole, per un meccanismo d'oggettivazione antagonista ancora da individuare, una notazione (energ)etica di quell'esperienza di strutturazione diacronica tonalmente forgiante, un “codice” o un'annotazione (gen)etica non solo accompagnante un primigenio essere organico individuale dotato di auto-determinazione, ma capace anche di sospingerlo successivamente all'*auto-evoluzione* verso la pienezza individuale della *tzelem Elohim* implicata presenzialmente nella matrice ontologica quale sua potenza d'auto-realizzazione (*ahsan taqwîm*). In effetti, come visto in queste pagine, l'evento di risonanza melodica dell'Essere esplicita un sistema ontologico processualmente teso in una polarità di concepimento, una tensione tra una Matrice Ontonomica ed una capacità matriciante discesa nella terra del logico

⁴⁸⁵ Con l'epiteto *el-Hay* nella Bibbia (*Gs* 3: 10; *Dn* 4: 34; 6: 20, 26; 2 *Re* 19: 4, 16; *Sal* 42: 2; 84: 2; *Is* 37: 4, 17; 38: 19; *Os* 2: 1 [1: 10]) ed *al-Hayy* nel Corano (II, 255; III: 2; XX: 111; XL, 65). Il Nome di Dio *al-Hayy* è considerato in islam il possibile *Ism al-'Azam* (Nome Supremo) di Dio suggerito dal profeta in alcuni *hadîth*. Sebbene non ci sia unanimità al riguardo (giacché tale Nome Supremo è a volte identificato con *Allâh*, *Huwa*, *al-Rahmân al-Rahîm* o con un Nome segreto riservato ai mistici) vi sono diverse tradizioni profetiche concordanti con la prima identificazione. Un *hadîth* che corrobora la lezione *al-Hayy*, suggerendo di riconoscerli il Nome Supremo assieme a quello di *al-Qayyûm* (il Sostenitore [ontonomico]), è riportato da trasmettitori quali Ahmad ibn Hanbal, Abî Dâwûd Sulaymân ibn Ash'ath, Abû Hâtam ibn Hibbân ed al-Hâkim a partire dalla testimonianza di al-Anas ibn Mâlik (cfr. S. Lambden, *The Well-strung Pearls on the Mightiest Name*, 2009 - <http://www.hurqalya.pwp.blueyonder.co.uk/03-Biblical-islam-BBst/GREATEST%20NAME/GN-al-Suyuti.htm> [consultato il 25/09/2013]). Un altro *hadîth* del profeta, procedente dalla testimonianza di Abî Umâma, riferisce che il Nome Supremo di Allâh si trova nelle sure *al-Baqara* (II), *al-Imrân* (III) e *Ā-Hâ* (XX); i versetti in questione sarebbero i seguenti: “Allâh, non v'è altro Dio che Lui, il Vivente (*al-Hayy*), il Sostenitore/Erettore (*al-Qayyûm*)... spazia il Suo Trono sui cieli e sulla terra, né Lo stanca vegliare a custodirli: è l'Eccelso, il Possente” (II, 255); “Allâh, non v'è altro Dio che Lui, il Vivente (*al-Hayy*), il Sostenitore/Erettore (*al-Qayyûm*)” (III, 2); “Umili saranno gli sguardi di fronte al Vivente (*al-Hayy*), il Sostenitore/Erettore (*al-Qayyûm*)” (XX, 111). L'eccellenza riconosciuta a questi due Nomi di Dio e la loro stretta interrelazione è particolarmente significativa nell'ottica di questo studio. Secondo l'opinione del teologo ed esegeta sciita Abû 'Alî al-Ṭabarsî (nel suo *Majma' al-bayân li-'ulûm al-Qur'ân*) questi due Nomi tradurrebbero inoltre il famoso tetragramma biblico YHWH (cfr. S. Lambden, *Some notes on Islamic concepts of Ism al-'Azam*, 2009-2010 – consultato il 25/09/2013 a: <http://www.hurqalya.pwp.blueyonder.co.uk/PAPERS/GREATEST%20NAME/CHAOTER%20FOUR%20-%20ISLAMIC%20LITERATURES.htm>).

⁴⁸⁶ Alla prima persona (“Io che Vivo [per sempre]” - *Nm* 14: 21 e 28; *Det* 32: 40; *Is* 49: 18; *Ger* 22: 24; 46: 18; *Ez* 5: 12; 14: 16, 18; 17: 16, 19; 18: 3; 20: 3, 31, 33; 33: 11, 27; 34: 8; 35: 6, 11; *Soj* 2: 9) o alla terza persona (“Il Signore vive” - *Gdc* 8: 19; *Rt* 3: 13; 1 *Sam* 14: 39, 45; 19: 6; 20: 3, 21; 25: 34; 26: 10, 16; 28: 10; 29: 6; 2 *Sam* 2: 27; 4: 9; 12: 5; 14: 11; 15: 21; 22: 47; 1 *Re* 1: 29; 2: 24; 17: 1, 12; 22: 14; 2 *Re* 2: 2, 4, 6; 4: 30; 5: 16, 20; 2; 2 *Cr* 18: 13; *Gb* 19: 25; 27: 2; *Sal* 18: 46; *Ger* 4: 2; 5: 2; 12: 16, 16: 14, 15; 23: 7, 8; 38: 16; 44: 26; *Os* 4: 15; *Ap* 4: 9, 10).

da cui sgorga incessantemente la vita. La complessità genetica dell'essere umano non sarebbe allora tanto inscritta in un progetto divino primordiale, ma progressivamente conquistata ed inventata dall'interazione tra il sistema ontologico di polarità melodica e l'esistenziazione ritmica d'auto-organizzazione accordale – principio d'interazione tra ordinamento diacronico strutturante e ordinamento sincronico auto-organizzante che ritroviamo nella stretta relazione tra lo sviluppo ontogenetico (geneticamente regolato) di un organismo vivente e l'auto-organizzazione collettiva (delle cellule) in tessuti, organi e funzioni specializzate a cui tale ontogenesi conduce⁴⁸⁷.

La matrice simbolica dell'essere vivente è anche la *matrice rivelatrice del Vivente*. Nel sistema polare descritto, le acque ontonomiche e le acque tonali si trovano significativamente in continua *relazione onto-logica*. Se dall'alto delle Nubi discende la Rivelazione come pioggia e precipitazione onto-logica sull'uomo, le acque tonali in basso (che sono le annotazioni scritturarie dell'esperienza rivelatrice) sono invece coinvolte in un processo d'evaporazione ontologica (la nebbia) che rende possibile la risalita esperienziale all'ontonomia, la purificazione del senso per ermetica spirituale.

Quando si considera la dinamica d'esistenziazione melodica secondo la sua articolazione “culturale”, ovvero come esperienza melodica del Sacro che chiama l'essere umano ad una responsabile auto-erezione dell'ordine ontonomico nell'esistenza societaria (tesa a porre in atto le condizioni necessarie per l'integrale dispiegamento della pienezza individuale vivente), ci si imbatte però nell'operato di questa risonanza dell'Essere secondo “modalità rivelatrici” differenziate (le tavole della Torah, Gesù Cristo, la recitazione coranica...). Tali nuclei esperienziali culturalmente fondanti (e le Scritture o “codici melodici” che ne derivano) non sono per nulla assimilabili, ma vedremo tra poco come d'altra parte possono essere articolati coerentemente attorno ad un comune modello logomitico d'esperienza melodica del Sacro che ne può chiarire l'alterità sinfonica. Lo studio di tale generalità esperienziale permetterà di far emergere alcuni temi transculturalmente condivisi dai monoteismi abramici; si tratterà di un nucleo di convergenza tematica cui variegata articolazione all'interno delle religioni melodiche permetterà di esplicitare l'economia sinfonica di una ierostoria transculturale cui asse portante radica nell'appello universalmente rivolto all'essere umano all'esistenziazione societaria in Rettitudine e Giustizia – una comunità globale di destino chiamata a far germinare nell'esistenza il Regno escatologico (cap. III.2).

⁴⁸⁷ Questo principio d'interazione tra ordinamento melodico ed ordinamento ritmico-accordale ha una portata logomitica fondamentale quando si consideri l'operato dell'esperienza del Sacro a livello dell'individualità auto-cosciente. In effetti, traducendo questo principio d'interazione nella cornice “antropologica” dell'esperienza del Sacro, i codici etici riferiti all'essere umano per intervento storico dell'Essere-Melodia andrebbero concepiti in interazione evolutiva con l'esperienza ritmico-accordale (la sintonia euritmica con il mondo socio-ecologico del proprio tempo), pena la perdita della loro adeguatezza con la glocalità cambiante delle epoche.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

1.15. GENERALITÀ LOGOMITICA DELL'ESPERIENZA MELODICA DEL SACRO

Se è vero che l'esperienza melodica dell'Essere possiede un'invarianza logomitica, allora dev'esser pur possibile risalirvi anche dal campo dell'esperienza religiosa, e da lì delineare un modello generale di risonanza melodica transdisciplinariamente declinabile. Per distaccare tale generalità logomitica dell'esperienza melodica del Sacro, non partiremo, però, da un'indagine fenomenologica e comparatistica delle religioni monoteistiche, come neppure dal confronto delle loro specifiche esperienze fondanti (quelle che in modo diverso decantano un rinnovamento etico-societario emanante da un Essere Unico personalisticamente esperito). Trattare le esperienze fondatrici come esperienze analoghe ed assimilabili fenomenologicamente, significherebbe misconoscere la loro eccezionalità ed absolutezza, e con essa la creatività assoluta dell'Essere-melodia, la Sua capacità di suscitare “ogni volta” una declinazione dell'esperienza melodica del tutto originale e culturalmente specifica (specificità che ne reclama una funzione definita e dalle altre differenziata) – varietà al contempo dotata di una *coerenza sinfonica*, ossia assicurante la continuità organica con le altre esperienze fondatrici. Avremmo potuto partire, in effetti, dall'esperienza teofanica e rivelatrice di Mosè, oppure rilevare la continuità metamorfica tra l'esperienza ritmica del Sacro e quella melodica nel caso del profeta dell'islam⁴⁸⁸, o ancora concentrarci sull'esperienza di passione di Gesù; ma così facendo, non solo saremmo faticosamente risaliti a delle invarianze generali, ma avremmo nel frattempo deprezzato la loro eccezionalità ed irriducibilità specifica.

Cosicché abbiamo qui optato per un approccio che parta dall'analisi logica del meccanismo logomitico – garanzia, questa, di una valenza più transculturale delle riflessioni avanzate –, in dialogo però con una proposta d'esegesi transculturale tesa all'individuazione, all'interno delle religioni monoteistiche, di una “caratterologia esperienziale” che possa assurgere a paradigma comune per la sua eccezionalità e contemporanea generalità. Così facendo ci avvicineremo a quella che potremmo definire la “generalità profetica” dell'esperienza melodica – sorta di generalità esperienziale che non solo troverà declinazione specifica in ogni tradizione monoteistica in stretta relazione con l'eccezionalità dell'evento culturalmente fondante, ma che essendo anche una eccezionalità a se stante, delinea originalmente l'*unità sinfonica* delle varie tradizioni monoteistiche. La figura profetica che si farà portavoce di questa funzione paradigmatica sarà quella di *Elia / Khidr* – personaggio, che senza essere fondatore di alcun monoteismo specifico, esemplificherà innegabilmente tale generalità/eccezionalità melodica, permettendoci di approfondire e cogliere nel vivo molti degli aspetti logomitici nel frattempo rilevati. La considerazione di tale figura “eccellente”, ci darà modo di approfondire anche l'aspetto più prettamente *musicale* dell'esperienza

⁴⁸⁸ Si veda a proposito l'interessante studio di Abdelmumin Aya, *El Secreto de Muhammad. La experiència chamánica del Profeta del Islam*, Kairós, Barcelona, 2006.

melodica, oltre che delineare un campo di *consonanze* scritturarie *omeofoniche*⁴⁸⁹, particolarmente prezioso per portare in luce il nocciolo della transculturalità melodica che approfondiremo in III.2.

Nel contesto della cornice epistemologica di tonalizzazione disegnata nei capitoli precedenti, bisogna in primo luogo constatare che l'esperienza monoteistica sembrerebbe ben rappresentare il caso di un ricentrimento contraddittoriale operato a partire da un politonalismo tendenzialmente mono-dimensionale (politeismo non gerarchizzato). Abbiamo anteriormente descritto gli schemi di rappresentazione preponderanti in una tale situazione di isolamento tonale della coscienza: si aveva visto, in particolare, come veniva perduta la possibilità dell'esperienza del Sacro a causa dell'esilio o dell'ancoramento dell'essere umano alla superficie tonale del reale; come questo fatto produceva "l'esternalizzazione" del Sacro in una posizione di trascendenza rispetto all'esistenza e come, di fatto, questa operazione cognitiva andava di pari passo (anche se, probabilmente, in maniera più o meno progressiva a seconda del contesto della cultura di riferimento) con una frammentazione politonale direttamente procedente dalla transizione tra esperienza ritmica dell'Essere-nel-mondo ed ancoramento alla superficie tonale della realtà. Il politonalismo del Sacro (che il politeismo idolatrico esemplifica paradigmaticamente) è così tradotto esplicitamente da una situazione logica di polarizzazione sul polo contraddizionale dell'intensione (particolarismo ed eterogenesi) – ove ad essere in questa guisa polarizzati sono in tal caso gli stessi schemi interpretativi applicati all'Essere-esperienza. Lo stato d'implicazione che esprime quest'ultima circostanza logica è formalizzabile come di seguito:

$$(\supset_A) \supset (\supset_P)$$

Il primo termine (\supset_A) esprime una attualizzazione/soggettivazione estensiva interpretabile come un'auto-identificazione tonale dell'individuo in un *habitus* prasseologico predefinito ed immutabile (corollario dell'effetto di separazione tonale del soggetto dagli altri enti ed esseri viventi), ossia un'attualizzazione operativa omogeneizzante a cui si contrappone una percezione del mondo colto come altro da sé e minacciante; il secondo termine (\supset_P), oltre a descrivere quest'ultima percezione, può esprimere anche la eterogeneizzazione particolaristica a cui è parimenti sottoposta la logicizzazione del Sacro (una tendenza politeista), e a cui bisogna aggiungere la fissazione di notazione per riduzionismo tonale inducente la degradazione idolatrica⁴⁹⁰.

In una congiuntura cognitivo-rappresentativa di questo tipo, la riemersione dell'esperienza del Sacro non può darsi in altro modo che attraverso un movimento dialettico inverso di ricentrimento, un divenire riequilibrante in direzione dello stato T con componente cognitiva d'identità /

⁴⁸⁹ Abbiamo introdotto questo termine al presentare l'ermeneutica contraddittoriale nel capitolo precedente. Con *consonanza omeofonica* intendiamo la presenza di una medesima sonanza ontologica declinata secondo risonanze melodiche consonanti, in parte assimilabili, in parte differenziate per il contesto culturale-confessionale specifico di risonanza (allo stesso modo in cui diverse strutture possono reagire in modo diverso ad una medesima induzione sonora, conservando però un nucleo di similarità riconducibile all'identità della sonanza-origine).

⁴⁹⁰ Lo stato d'implicazione esattamente inverso esprimerebbe bene la situazione cognitiva a cui giungerebbe invece il razionalismo nel suo stadio più emancipato dal politonalismo teistico (cognizione astratta d'universalità/omogeneità ed attualizzazione soggettivante della particolarità individuale).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

universalità. L'esperienza melodica potremmo dire sani o, più esattamente, reintegri esperienzialmente la situazione di riduzionismo tonale, operando però attraverso quegli stessi schemi tonali di cognizione che ne ospitano la sorgenza: essa non soppianta né cerca di soppiantare, infatti, la tendenza al personalismo d'interpretazione (vedi III.1.10) o la separazione tonale (caratterizzante cognitivamente l'io auto-identificato) rispetto all'altro, ma certamente ne incrina l'assetto attraverso una penetrazione cognitiva di identità ed estensione ad esse applicato.

In primo luogo, l'esperienza dell'Essere-Melodia sospinge il soggetto esperiente a percepire il Sacro – e a difenderne riflessivamente la concettualizzazione – come un Dio universale, un Essere sì personalisticamente concepito, ma Unico: *non* un dio più potente degli altri, più savio o più vero (che vorrebbe dire non fuggire dal politonalismo), ma l'Unico Dio di fronte a delle illusioni tonali, un Dio identico a se stesso (e quindi non declinabile politonalmente), denunciante, con la sua rivelazione, l'appannaggio delle fissazioni di notazione procedenti da antiche esperienze ritmiche dell'Essere. Quello dell'Unicità di Dio e della lotta al politeismo idolatrato è in effetti un tema particolarmente caro al monoteismo ebraico ed islamico; basterà ricordare il ruolo testimoniale che lo stesso Dio affida ad Israele⁴⁹¹ e l'importanza del tema nell'islam⁴⁹².

Che l'esperienza melodica operi attraverso una penetrazione cognitiva d'omogenesi a braccetto con una penetrazione prasseologica d'eterogenesi (per necessità d'antagonismo logico-energetico) è inoltre esemplificato anche dalla chiamata d'intensione, rivolta all'essere umano, a dis-identificarsi dal proprio solipsismo tonale e dall'isolamento della propria auto-identificazione pragmatica, e ciò affinché sposi momentaneamente una visione dell'altro e del mondo non a sé radicalmente opposti ed estranei, ma in continuità e identificazione di reciprocità: quest'ultimo aspetto rispecchia esattamente la penetrazione di una coscienza dell'identità dell'altro, un'incursione di universalità – effetto e condizione, al contempo, dello sbilanciamento in T sostenente l'ingressione ontonomica. Questa coscienza emergente di universalità ha qui, però, carattere puramente *esperienziale*: non ci troviamo ancora di fronte all'universalità astratta dei valori dell'umanesimo idealistico (caso dello sbilanciamento sulla dialettica inversa). L'esperienza del Sacro veicola ivi un'*esperienza viva dell'universalità*: l'esperienza della sacralità della vita, emergente dalla relazione con individui concreti. Essa inaugura così la capacità d'immedesimazione empatica nell'altro; si tratta dell'esperienza di una universalità incarnata, che chiama all'eterogenesi etica del proprio *habitus* comportamentale (identità prasseologica, quest'ultima, che tendeva ad identificarsi al calcolo pragmatico dei benefici tonali).

L'*etica* che nasce da questa esperienza è prima di tutto prolungamento dell'esperienza stessa: un'avvertenza interiore dell'animo, un adeguamento melodico all'ontonomia contestualizzato in ogni situazione, una “logica dell'azione” che si misura con l'Essere-Melodia in ogni gesto, in ogni rapporto inter-soggettivo particolare (essa prolunga, sotto questo aspetto, l'incursione prasseologica

⁴⁹¹ Sul tema della “guerra all'idolatria” come patto divino legittimante la conquista della terra di Canaan vedasi per esempio *Es* 23: 20-33; 34: 10-16; *Dt* 7 e 20

⁴⁹² A parte l'evidente centralità del tema dell'Unicità divina (*tawhîd*) ritrovabile fin nella testimonianza di fede islamica (*lâ ilâha illa Allâh* - “Non v'è altro dio che Dio”), si veda anche la notevole importanza data al tema della lotta al politeismo idolatrato nella grande maggioranza delle storie di profeti riportate dal Corano.

particolaristica antagonisticamente implicata dall'incursione cognitiva d'universalità). Così come Dio si rivela in qualità di *Essere per l'essere umano* – per la realizzazione della sua piena umanità, per la venuta di un ordine societario rinnovato –, allo stesso modo l'etica melodica è un'etica dell'*essere-per* – essere per l'altro, per gli altri, per l'avvenire, ecc. L'incarnazione etica probabilmente più spinta ed intimamente assunta di questo impulso a-logico di reciprocità ed identità inter-soggettiva potrebbe essere trovata nell'amore per il prossimo e per i propri nemici esposto da Gesù⁴⁹³; l'etica di Gesù è infatti particolarmente ancorata all'esperienzialità a-tonale dell'etica melodica, dipendendo ciò dalla specificità dell'esperienza fondatrice di cui Gesù è l'incarnazione (cfr. III.2); ciò nonostante, non bisogna confondere tale specificità – che, come vedremo, risponde ad una funzione precisa nell'economia sinfonica dell'Essere-melodia – con l'idea culturocentrica di un compimento o coronazione dell'intera sinfonia monoteistica nel cristianesimo.

L'etica che sorge dall'esperienza melodica si sviluppa, dunque, secondo un movimento di prolungamento dell'esperienzialità a-logica dello stato T decentrantesi (per obiettivo di ricentramento) verso una configurazione logico-contraddizionale compaginante due tendenze: l'una tesa ad una cognizione d'universalità / identità tra gli uomini, l'altra ad un'attualizzazione eterogenea, specifica e concreta. Ciò che qui crediamo individuare è l'inaugurazione di un'esperienza tesa al riconoscimento dell'universalità umana e alla sua contestualizzazione pragmatico-contestuale specifica; in nessun modo essa illustra il caso dell'elaborazione astratta di principi universali con un diritto positivo corrispondente (caso, quest'ultimo, raggiunto solo per deciso ed asintotico sbilanciamento sulla dialettica abbozzata).

Non è possibile comprendere la notazione legislativa dell'etica procedente dall'esperienza melodica del Sacro, senza tenere in conto che essa si disegna secondo un movimento di ritorno d'oscillazione attorno al perno contraddittoriale culturalmente fondante (avvicinandosi per un momento al caso polare dei valori astratti, ma senza sostarvisi), oltre che attraverso una particolare esplicitazione diacronica di regole d'armonizzazione societaria in rapporto di risonanza melodica con l'ontonomia (ovvero elaborando un codice di convivenza sociologica capace di armonizzare i rapporti inter-soggettivi in un contesto storico-culturale determinato). Si tratta certamente di dinamiche il cui statuto d'ibridazione onto-logica richiederebbe d'essere analizzato nel dettaglio qualora si volesse avanzare un quadro di rinnovamento legale delle leggi religiose capace di adeguarsi ai cambiamenti societari⁴⁹⁴. Per ora ci basti enunciare la funzionalità logomitica specifica all'etica melodica: essa non è tesa all'armonizzazione ritmico-accordale della glocalità socio-ecologica, ma piuttosto alla regolazione diacronica del dispiegarsi storico di relazioni inter-individuali in modo da assicurare un'evoluzione organica dell'ampia struttura societaria che le accoglie. L'emergenza di un Dio Unico trascendente risulta così chiaramente in linea con la necessità di un Centro di regolazione fondante l'unità organica di una società di individualità:

⁴⁹³ Cfr. *Mt* 22: 39; *Mc* 12: 31; *Lc* 10: 27; *Gv* 13: 34 e 15:12-17. Sulla “regola d'oro” della reciprocità cfr. *Lc* 6: 31 e *Mt* 7: 12. Sull'amore per i nemici cfr. *Lc* 6: 27-36 e *Mt* 5: 38-48.

⁴⁹⁴ L'analisi della concrescenza contraddittoriale e dell'oscillazione ontologica individuale (vedasi capitoli dedicati al tema) ci aveva già fornito alcuni strumenti preziosi per intraprendere questo studio nel contesto della notazione melodica (il tema richiede un approfondimento dedicato).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

l'Essere-Melodia è l'Unità trascendente (l'Individualità virtuale) che chiama a sviluppare in complessità armonica le regole di strutturazione societaria (invitiamo a pensarne, se si vuole, il possibile corrispettivo biologico).

Questa evoluzione prende le mosse da un primo intervento storico dell'Essere inaugurante l'esperienza melodica stessa: tale esperienza rivoluziona il ristagno tonale dell'assetto societario e le dona impulso di vita. L'impulso etico d'intensione che l'esperienza melodica imprime a una configurazione d'immobilismo tonale, costituisce così un'intervento particolare e specifico del Sacro nella storia, un evento dai contorni sempre eccezionali e non ripetibili (cfr. III.2). In altre parole: l'esperienza melodica del Sacro si verifica in un momento preciso e puntuale della storia attraverso un evento che *parla* all'individuo di universalità. Benché nuclearmente questa esperienza d'ascolto non rivendichi ancora precisi contorni tonali (dottrinari), in quanto essa si configura *in primis* come persuasione a-logica, essa entra necessariamente in una rete di tonalizzazione specifica per donarsi alla collettività societaria attraverso insegnamenti ed espressioni contestualizzate – motivo per cui è possibile utilizzare il verbo “parlare” anche in senso letterale: l'esperienza melodica è quella da cui procede una Rivelazione, la rivelazione della Parola di un Essere-Persona, una parola che scende dalla Trascendenza per risonare in individualità integrate alla loro natura contraddittoriale originaria, reintegrate in uno stato contraddittoriale d'ascolto ontologico⁴⁹⁵. L'universalità in questione è all'origine e in primo luogo, come già detto, un'*universalità esperienziale*, una universalità vissuta come certezza a-razionale, non ancora concettualizzata, non ancora memorizzata o tradotta in concetto, regola, espressione. Non può che essere così, perché il ricentrimento in questione, pur contraddizionalmente accompagnato da un divenire cognitivo omogeneizzante, conduce ad un equilibrio contraddittoriale, là ove si consuma ogni tipo di logicità.

Certamente l'esperienza melodica del Sacro, che si prolunga in Rivelazione, inaugura un divenire diacronico di tonalizzazione forgiante che oscilla attorno allo stato T, ma la generalità nucleare di tale esperienza è già tutta nel movimento di reintegrazione alla contraddittorialità, questi è l'essenzialità esperienziale che ne definisce la generalità transculturale. In effetti, l'esperienza stessa dell'*Essere-per* è anteriore a qualsiasi appropriazione culturale e normativizzazione: non è necessario essere credenti in una determinata religione per immedesimarsi nella difficoltà dell'altro, per sentire la necessità di aiutare il necessitato o prodigarsi per l'armonia sociale e l'avvenire in comune.

Invece di volgersi ad osservare come l'esperienza dell'universalità nell'Essere si volga alle trame sociologiche tonalmente frammentate, e al rapporto inter-soggettivo da esse instaurato, per delineare – attraverso il messaggio rivelatore del Sacro – un'etica universalizzante della rettitudine intersoggettiva volta a rivoluzionare quell'iniziale assetto sociologico tonalmente cristallizzato, ci soffermeremo qui ad approfondire la componente esperienziale primigenia dell'esperienza melodica, la pre-tonalità che è al cuore della professione rivelatoria e che, per questo, può essere sottratta al confronto con i dogmi specifici d'ogni tradizione: ciò che a ragione potrebbe essere definito “l'esoterico (al senso puramente etimologico) dell'esperienza melodica del Sacro”.

⁴⁹⁵ Vedremo successivamente i vari necessari distinguo legati all'eccezionalità d'ogni esperienza fondante.

LA LOGOMITICA MUSICALE E L'ESPERIENZA DELL'ESSERE

Entriamo un po' più nel dettaglio e analizziamo le conseguenze logomitiche che dovrebbero presumibilmente accompagnare tale esperienza. Per prima cosa si noti che se il dinamismo logomitico disegnante l'accadere dell'esperienza melodica è un deciso ricentrimento contraddittoriale, allora l'individuo soggetto a tale esperienza dovrà aprirsi necessariamente a un processo di *spoliazione dal contraddizionale* – svestizione tonale in effetti ineludibile e necessaria per che egli si faccia strumento di risonanza melodica dell'ontonomia. Non si tratta, infatti, di un mero “passaggio” in T (che accompagnerebbe un semplice cambiamento di dialettica), ma di una reintegrazione che fa di T il momento strutturante principale del divenire esperienziale in questione. Ciò significa, un'altra volta (come nel caso dell'esperienza ritmica), che il nucleo di tale esperienza è timbrico, ovvero sopra-logico. Il fatto che tale interiorità ed intimità dell'esperienza melodica non sia sopravvissuta esplicitamente nella testimonianza scritta dei Testi sacri fondatori (ampiamente sviluppata invece dalla mistica oltre che implicitamente espressa dalla polarità *fascinans-tremens* rinvenuta da R. Otto⁴⁹⁶) dipende in parte, a nostro avviso, dalla preminenza, che acquista, in una tradizione melodicamente polarizzata, la *profezione societariamente ristrutturante* sul resoconto particolare dell'esperienza personale o interiore dell'individuo iniziatore⁴⁹⁷.

Se la contraddittorialità timbrica dell'esperienza non è quasi contemplata nella concettualizzazione della profezione melodica, d'altra parte è vero, invece, che la consumazione del contraddizionale è chiaramente attestata dall'attitudine comportamentale assunta da ogni veritiero testimone dell'Essere-melodia: troviamo, in queste individualità divinamente ispirate, una fondamentale remissione all'Assoluto, una prostrazione ed un farsi umili al cospetto divino, una fiducia ed un abbandono alla volontà di Dio, una sottomissione alla sua missione e ai suoi decreti, un lasciare le vesti, denudarsi, rendersi vulnerabili, senza più alcun appiglio all'esistenza, senza più alcuna certezza. Si tratta di uno stato di trasparenza che permette di farsi strumento di profezione dell'Essere, che rende possibile all'individuo d'essere Suo servo o servitore (ebr. *ebd*, aram. *'abdâ*, arab. *'abd*)⁴⁹⁸, che gli dà la capacità d'accettare ogni evento nella negazione del proprio io e delle proprie esigenze logico-esistenziali, un definitivo annullarsi di fronte alla testimonianza di Dio di cui si è portatori. Questa “morte al tonale”, disegnata dall'esperienza melodica, è però del tutto particolare e specifica: in essa non troviamo il raggiungimento di una imperturbabilità assoluta come nell'esperienza timbrica, essa non si disegna nel distacco integrale da ogni contatto col mondo, non ha niente a che vedere con una calma meditativa emancipata da qualsiasi contenuto intellettuale ed emozionale. Al contrario: l'implicazione sociologica con l'esistenza è qui cruciale, e la visitazione di stati affettivi intimamente assunti è la regola piuttosto che l'eccezione.

⁴⁹⁶ Rudolf Otto, *Il Sacro*, SE, Milano, [1917] 2009.

⁴⁹⁷ Ascosità dipendente anche dalla dinamica logomitica qui seguita: il ricentrimento sopra descritto si fa per cognizione d'identità ed attualizzazione di particolarità; ciò vuol dire che il lato intensivo (particolaristico) dell'esperienza non è potenzializzato, e per questo stesso motivo non cognitivamente valorizzato.

⁴⁹⁸ Termine e designazione di grande importanza nel monoteismo semitico, ampiamente utilizzata in riferimento alla quasi totalità di profeti e patriarchi (cfr. <http://biblehub.com/bdb/5650.htm> [consultato il 22/01/14]). Vedremo come Elia-Khidr verrà esattamente identificato attraverso questo termine nella Bibbia e nel Corano. Si noti inoltre che la radice semitica 'B.D fa riferimento all'azione (cfr. A. Aya, *El arameo en sus labios...*, op. cit., pp.100-101). “El ser humano, en tanto que *'abd* (en arameo *'abdâ*) de Dios, es «el que obra, el que actúa, el que hace» un servicio a Dios” (*ivi*, p. 101).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Per quanto riguarda quest'ultimo aspetto, bisogna dire, in effetti, che il rapporto esperienziale con l'Essere si disegna attraverso un'emozionalità al contempo viscerale e matura. Non può essere diversamente per un'esperienza che fa della relazione di reciprocità personale con Dio il suo segno distintivo (per esempio nella polarità Signore-servo o in quella di Amato-amante per la mistica). Non si tratta allora di una annichilazione esistenziale asintotica (esp. timbrica), né di una esalazione tonale per valorizzazione ritmica (esp. ritmico-accordale), ma piuttosto di un'esperienza che si fa per *infiammazione logica o tonale*: la contraddizionalità *brucia* attraverso una parola infiammata che al contempo produce creativamente “melodie” (concatenazioni tono-discorsive che oltre a significare tonalmente sono sommosse / sommuovono affettivamente). La *profezione melodica* è una parola a voce alta che brucia l'esistenzialità del soggetto e gli schemi societari in cui dimora, che consuma le convinzioni comuni e le cristallizzazioni notative delle parole antiche. E' una parola sovversiva e rivoluzionaria che lotta contro le identificazioni tonali, che denuncia la strutturazione societaria vigente, che mette pubblicamente in discussione i costumi e gli schemi d'interpretazione vetusti, che ne accusa l'inadeguatezza coi tempi e l'inappropriatezza con l'ordine dell'Essere, li demolisce dall'interno, li travolge nella propria piena al contempo devastatrice, consolidatrice e rinnovatrice. Essa incenerisce infatti la rigidità dei modelli tonali superficialmente acquisiti, rifondandosi e radicandosi al contempo sul nucleo melodico degli antichi – la ove la Parola è ancora colta in risonanza melodica con l'ontonomia: sradicandosi dalla superficie tonale delle notazioni precedenti (ovvero dal nominalismo cognitivo-culturale ereditato) si radica sull'esperienza melodica che esula quei toni ridonando senso ai ritmi che essi incarnano.

Allora sorse Elia il profeta, simile al fuoco; la sua parola ardeva come fiaccola

(Sir 48: 1)

La parola profetica, la parola dell'uomo di Dio, è come una fiaccola che brucia della Potenza della Parola dell'Essere. “Dichiara il Signore: «La Mia Parola non è forse come il fuoco?»” (Ger 23: 29); essa è come un fuoco che divora quando l'esistenza vaga negli abomini del tonale: “ecco io farò della mia parola come un fuoco sulla tua bocca. Questo popolo sarà legna che esso divorerà” (Ger 5: 14). Ed è esattamente il caso di Elia, il cui nome (ebr. *El-Yah*) è di per se stesso manifesto del monoteismo più puro (“il Signore è Dio”), e cui zelo fervente (nei confronti di un Dio che a più riprese invoca come Vivente) lo porta a sfidare e sconfiggere sul monte Carmelo i quattrocentocinquanta falsi profeti idolatrici di Baal⁴⁹⁹, ottenendo, con l'invocazione ardente, la discesa del fuoco (1 Re 18: 24 e 38) – fuoco che consuma la fissazione tonale di notazione per mezzo di una Parola affilata come una spada⁵⁰⁰, una Parola bruciante sulla bocca del profeta: “uomo di Dio (ebr. *ish Elohim*) (...) sulla cui bocca è veramente la Parola di YHWH” (1 Re 17: 24).

⁴⁹⁹ L'accezione politeista del culto a Baal è espressa dall'utilizzo del plurale (*be'alim*): “E, non appena Achab vide Elia, gli disse: «Sei tu colui che mette sottosopra Israele?» Elia rispose: «Non io metto sottosopra Israele, ma tu e la casa di tuo padre, perché avete abbandonati i comandamenti dell'Eterno, e tu hai seguito i Baali (*be'alim*)»”(1 Re 18: 17-18).

⁵⁰⁰ Sul simbolismo della spada come Parola (relazione che permetterebbe di leggere l'uccisione dei profeti di Baal da parte di Elia in modo puramente simbolico) si veda Is 49: 2; Sal 55: 21; 57: 4; 59: 8; 64: 3.

LA LOGOMITICA MUSICALE E L'ESPERIENZA DELL'ESSERE

L'infiammazione tonale della consumazione melodica non è mera annichilazione e negazione, ma coinvolgimento dell'esistenza in una trasformazione ri-strutturante. L'immagine del fuoco che arde bene illustra lo statuto della profezione melodica: quello di una parola infiammata la cui fiaccola di consumazione non solo trasforma l'essere umano che ne è portatore, ma che apporta nuova luce al mondo intero che lo circonda. Essa sgorga, al contempo, come una fonte dalla bocca del profeta, cui individualità si abbandona completamente al Vivente per farsi melodicamente sonante ed attuante. La Parola è qui Canto che raggiunge al contempo cuore ed intelletto.

Soffermiamoci allora su questa componente chiaramente musicale della profezione melodica. Nel primo libro di Samuele la profezia è descritta come una vera e propria pratica musicale trasformante l'uomo che ne è investito⁵⁰¹. Secondo la descrizione sintetica datane dall'Antico Testamento, essa sembra poter essere assimilata a un carisma intrattenente forti legami con un *artigianato musicale*, un'arte salmodica del canto (la lode) accompagnata da una pratica rituale del salterio (come d'altronde attesterebbe la sopravvivenza della cantillazione della Bibbia ebraica, oltre che le molte indicazioni musicali date in alcuni suoi testi quali i *Salmi* o il *Cantico*)⁵⁰². Secondo l'opera di Albert Von Thimus sulla teoria armonica degli antichi, esistevano anticamente dei veri e propri collegi o scuole profetiche nelle quali “la musica formava una parte essenziale dell'istruzione impartita agli allievi dei profeti”⁵⁰³. Senza dover necessariamente sposare questa idea di “istituzionalizzazione” della profezia, è in ogni caso molto probabile che la lode, la preghiera e l'improvvisazione musicale facessero tutt'uno con l'ispirazione divina.

Cantate/Salmeggiate all'Eterno, voi suoi giusti/pii [ḥasîdîm] e celebrate il ricordo [zeker] della Sua santità

(*Sal* 30: 4)

L'idea che la profezione divinamente ispirata sia – nel suo nucleo più intimo – uno sgorgare di parole in musica o salmodia, una lode all'Eterno da cui erompono melodie che parlano al cuore e all'intendimento, non sembra essere una tesi poi tanto audace quando se ne consideri esempi profetici a noi più vicini storicamente. Se, per esempio, la bellezza ed inimitabilità musicale del Corano è considerata per essa stessa “spiritualmente efficace”, indipendentemente dalla comprensione del testo⁵⁰⁴, è perché la componente melodica, assieme al fattore fonetico, riveste certamente un ruolo fondamentale nel processo esperienziale d'ascolto della rivelazione⁵⁰⁵; allo

⁵⁰¹ Nell'atto di ungere Saul come re d'Israele, il profeta Samuele dice lui: “incontrerai una schiera di profeti che scenderanno dall'alto luogo, preceduti da saltèri, da timpani, da flauti, da cetre, e che profeteranno. E lo spirito dell'Eterno t'investirà e tu profeterai con loro, e sarai mutato in un altr'uomo” (1 *Sam* 10: 5-6).

⁵⁰² I *Salmi* sono ricchi di indicazioni tecnico-musicali che tentano di annotare la modalità con cui rieseguirne “con arte” l'esperienza originale.

⁵⁰³ A. Freiherr Von Thimus, *Die harmonikale Symbolik des Altertums* [1868], rist. an. Olms, Hidesheim-New York, 1972 (citato da Flavio Cuniberto, *L'Ordine di Elia. “Disciplina profetica” e tradizione carmelitana in Elia e Al-Khidr. L'archetipo del Maestro Invisibile*, Ed. Medusa, Milano, 2004, p. 63).

⁵⁰⁴ Cfr. *Dictionnaire du Coran, op. cit.*, [alle voci] *Psalmodie* e *Psalmodie du Coran.*, pp. 709-712.

⁵⁰⁵ Si veda anche l'importanza data dal Corano ai Salmi (*Zabûr*) di Davide: tra le poche Scritture direttamente citate nel Testo Sacro (le altre sono, a parte il Corano stesso, la Torah e Vangeli).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

stesso modo, per il sikhismo, la musica rappresenta un aspetto imprescindibile dell'esperienza spirituale e devozionale, e come tale praticata attraverso il canto rituale (*shabad kirtan*) della Parola sacra (*l'Adi Granth* e altri testi).

L'importanza della componente sonoro-musicale è chiaramente segno della profondità a-logica dell'esperienza sacra; un'a-logicità cui componente affettiva è sommamente rilevante: cosa meglio della musica poteva tradurre l'inesprimibile trasporto in una viva relazione interpersonale col divino? D'altra parte, però, questa esperienza d'incontenibilità emotiva è parimenti accompagnata da un discorso preciso e perentorio, un *recitativo* definito e concluso, una profezione significativa cui fermezza e rotondità comunicativa hanno poco a che fare con l'allusività poetica. In che modo, queste componenti, dovevano fondersi in un'esperienza indivisa di profezione melodica sacralmente ispirata? Qual era il ruolo della “musica” nel processo della rivelazione? In che modo concorrevano all'enunciazione della parola divina? Se essa si faceva portavoce dell'esperienza d'indicibilità a-logica della visitazione, di certo non possiamo pensare che essa fosse colta come un mero abbellimento esteriore della verbalizzazione linguistica, ma, più verosimilmente, come il cuore, la vita e il motore di quella Parola.

La considerazione della “musicalità” dell'esperienza profetica può permettere di percepire sotto nuova luce anche quella particolare costituzione tensoriale – che si dà nell'ebraismo come in islam – tra una Parola previamente sconosciuta che si dona in modo assolutamente libero, imprevedibile e novello, e la contemporanea certezza del suo statuto assolutamente pre-determinato ed eterno (Torah celeste, Corano increato): in che modo la rivelazione può esperienzialmente assumere questo carattere di pre-determinazione ed imprevedibilità contemporanee, questa sensazione di compiutezza assoluta paradossalmente esperita nel corso del suo darsi ancora incompiuto? La risposta può essere cercata, a nostro avviso, in una modalità melodica qualificante la sua sorgenza. Non è, forse, l'improvvisazione melodica, una produzione spontanea di un canto che sorge dall'animo senza artificio tecnico generativo a partire da un impulso già tutto raccolto in una bolla d'emotività intensa che previamente detiene in potenza la melodia di quel canto, e che ora scoppia e fluisce nel suo darsi indiviso ed inarrestabile come un fiume in piena, prendendo un contorno tonale assolutamente necessario? In altre parole: non sono la melodia e la gravidanza semantico-esistenziale della parola a venire, già tutte compiutamente raccolte nell'impulso acceso all'espressione fervente, nella necessità affettiva che precorre la produzione di quella parola infiammata? Il paragone con l'improvvisazione autoriale può certamente aiutare a cogliere questo punto⁵⁰⁶, ma non tutti possono dirsi avvezzi a questo tipo di esperienza nel quale l'emozione può dirigere alla creazione di musica e parole; sicuramente più comune e condivisibile è l'esperienza dell'ascolto musicale e l'emozione che può sorgere da tale ascolto. Si faccia allora lo sforzo di rammemorare un caso di forte trasporto emotivo prodotto da un ascolto musicale. Non si manifesta, forse, l'unità affettiva della melodia, durante il

⁵⁰⁶ La lode improvvisata è alla portata di qualsiasi persona che coltivi un minimo di spiritualità. La sua dinamica di produzione è tecnicamente sperimentabile: si aspetti una situazione esistenziale emotivamente contraddistinta (meglio sarebbe quella di una emotività in tensione tra un'aspirazione malinconica di gioia e una disperazione in spoliamento dalla sofferenza), ci si raccolga e si raccolga l'emotività espansa finché all'improvviso, aprendosi, si lasci correre la voce su un canto d'invocazione.

LA LOGOMITICA MUSICALE E L'ESPERIENZA DELL'ESSERE

corso della melodia stessa, prima ancor che essa si esaurisca?⁵⁰⁷ Non è l'esperienza in questione come una bolla a-logica che ci trasporta o ci travolge in un'emozione specificamente tesa, in modo quasi indipendente dalla fisionomia tonalmente analizzabile della musica? Non si tratta, forse, di un'emozione che emerge dalla nostra intimità, colà già presente e nascosta, in attesa solo di quella musica per venire a galla e manifestarsi nella sua pienezza? La visceralità dell'esperienza affettiva, suscitata da un pezzo musicale, a noi pare come un sentimento che, pur arricchendosi di sfumature nel corso dell'ascolto, dimora in un nocciolo esperienziale o in una qualità d'avvertenza emozionale in un certo qual modo non solo disciolta in tutta la durata, ma preposta all'esperienza stessa per il fatto di procedere dalla nostra intimità più profonda; se nel caso dell'ascolto musicale è la musica a richiamare a galla questa affettività, nella produzione creativa il meccanismo è rovesciato: è la tensione affettiva a forgiare creativamente una melodia emergente. Il “profeta” – ne siamo convinti – doveva sentirsi preso e mosso da questo fiume in piena, mosso assieme a una Parola-in-Musica facentesi tra la propria interiorità emozionale e l'esteriorità oratoria della profezione, commosso dalla rivelazione in corso di manifestazione; ove quest'ultima era percepita come già tutta presente e completa nell'impulso fervente precedente e procedente alla profezione. Questa pre-esistenza descriveva esattamente l'esperienza di una “necessità assoluta”, quella di una Parola d'origine ontologica che prometteva di rivoluzionare il contesto esistenziale, un'esperienza di pienezza nell'Essere che nostalgicamente chiamava a cambiarsi e a cambiare il mondo circostante. La Rivelazione era già tutta lì, nell'esperienza del Significato, in quel primo impulso irrefrenabile alla testimonianza della Verità, come nella rivelazione ricevuta da Muhammad nella notte d'*al-Qadr*⁵⁰⁸.

“L'uomo di Dio” doveva indubbiamente sentirsi esistenzialmente annichilato di fronte a una Parola che della sua voce faceva il proprio strumento di pronunciazione, abbassato e consumato a tal punto da non potersi riconoscere in alcun modo nell'autoria di quelle enunciazioni – frasi e locuzioni che giungevano a lui libere, nuove e sconosciute, a tal punto che in esse potevano celarsi significazioni destinate ad emergere ermeneuticamente solo dopo molte generazioni. In tal senso bisogna per esempio intendere “l'analfabetismo” (la *ummiyya*) di Muhammad; non tanto come un'incapacità a leggere e scrivere, non tanto come un'ignoranza rispetto alle rivelazioni anteriori (posizione che non solo è difficile ma non ha alcun senso difendere), ma quanto come una condizione di “estraneità (autorale)” di fronte alla Parola rilevata, come una ricettività “matriciale”

⁵⁰⁷ Già Bergson analizzò il fenomeno dell'affettività e dell'indivisibilità della durata in relazione alla musica, ponendo particolare accento sull'autonomia della melodia (come intero e come esperienza affettiva) dalla sua traduzione analitica in articolazione tonale (si veda, per esempio *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1988).

⁵⁰⁸ Siamo persuasi che la discesa intera del Corano sul profeta Muhammad nella notte d'*al-Qadr* (XCVII, 1-2) sia da considerarsi proprio in questi termini, ossia come integralità a-logica della rivelazione (“sul cuore discesa”) non ancora onto-logicamente espressa in ibridazione con l'esistenza tonale: esperienza ontologica differenziabile dalla profezione rivelatrice avvenuta nei successivi 23 anni del mandato profetico. Il termine *qadr* (abituamente tradotto con “valore, destino”) fa infatti riferimento alla pre-determinazione normativa (il già visto *qadar* e *taqdîr*; III.1.2), all'ordinamento ontologico qui esperito secondo declinazione melodica. Se questa prospettiva è corretta assumerebbe anche tutta un'altra valenza l'*incipit* della sura LXXIII: “O tu che t'avvolgi nel manto! Eri (qum - “esistenza”) la notte [d'*al-Qadr*; (ossia: esplicita ontologicamente l'esperienza ontologica della Rivelazione)], salvo un poco, metà, oppur togline un poco, o aggiungine, e recita, cantando il Corano” (LXXIII, 1-4). Non esprimerebbero, in effetti, queste ultime parole, il riconoscimento normativo di una chiara differenza e sproporzione tra l'ontonomia del Corano (l'esperienza del significato) e il Corano recitato (il significato contestualmente espresso dell'esperienza) (vedi anche cap. III.2.3)?

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

(seguendo l'etimologia di *ummiyya*) aperta alla risonanza di profezioni significanti che al profeta dovevano risultare nuove, ignote, se non addirittura incomprensibili nell'interezza delle loro allusioni semantiche. Si tratta di quella che potremmo definire come l'*esperienza dello Spirito di Vita*, l'*o Spirito di Profezia* (per l'islam personificato dall'arcangelo Gabriele): una Parola Sconosciuta che parla attraverso l'identità tonalmente decostrutta del suo servitore.

Lo spirito dell'Eterno ha parlato per mio mezzo, e la sua parola è stata sulle mie labbra

(Sam 23: 2)

E com'egli mi parlava, lo spirito entrò in me, e mi fece rizzare in piedi; e io udii colui che mi parlava

(Ez 2: 2)

“Spirito” è in effetti il termine con cui la tradizione indica questa profezione infiammata, questa penetrazione melodica dell'ontonomia nell'esistenza – penetrazione tanto libera ed incondizionata che può apparire sconosciuta fin nella sua veste idiomatica⁵⁰⁹.

La pratica profetica, intesa come *pratica musicale della profezione sacra*, è esattamente il tipo di profezia o “ufficio profetico” che la tradizione carmelitana riconosce ad Elia ed ai suoi discepoli⁵¹⁰. Tale attribuzione non è però da intendersi, a nostro giudizio, con l'istituzione storica – da parte del profeta Elia – di una disciplina esegetico-musicale trasmissibile tecnicamente (ovvero di una “scienza salmodica” sullo stile di quella esaltata dal misticismo specificatamente ebraico di Abraham Abulafia)⁵¹¹. Senza voler negare la possibilità dell'esistenza di un ordine e di una filiazione storica più o meno continua risalente ad Elia⁵¹², ci sembra più verosimile (e come vedremo più

⁵⁰⁹ Come nell'esperienza degli apostoli il giorno della Pentecoste: “E di subito si fece dal cielo un suono come di vento impetuoso che soffia, ed esso riempì tutta la casa dov'essi sedevano. E apparvero loro delle lingue come di fuoco che si dividevano, e se ne posò una su ciascuno di loro. E tutti furon ripieni dello Spirito Santo, e cominciarono a parlare in altre lingue, secondo che lo Spirito dava loro d'esprimersi” (At 2: 2-4).

⁵¹⁰ “La divina Sapienza fece sì che Elia (...) raccogliesse alcuni tra i migliori profeti per istruire i monaci nella vita monastica secondo la forma ricevuta da Dio e nella *disciplina profetica, ossia nel canto dei salmi accompagnato dall'arpa*” (*Institutio primorum monachorum*; citata da F. Cuniberto in *L'Ordine di Elia...*, op. cit., p. 80 [nota 10]). Si veda anche gli *Annales sacri prophetici et eliani ordinis B.V.M. de Monte Carmeli*: “la parola «profeta» si impiega per i cantori delle lodi divine, cioè per i musicanti che nel Tempio salmodiavano e cantavano servendosi di strumenti” (*ivi*, p. 58).

⁵¹¹ Per il quale la profezia è la *hokmah ha-seruf*, l'arte di combinare le lettere e i suoni del Nome divino: “Coloro che servivano nel nostro glorioso Tempio erano esperti nelle sottigliezze delle *nequdot* [le note musicali?] che uscivano dalla loro bocca quando facevano musica con la misura conosciuta e con i riferimenti agli strumenti di Davide (...) Quando la melodia esce dalle loro bocche (...) salendo e calando, estendendosi ed abbreviandosi (...) secondo una misura specificata dai profeti, benedetto sia il loro ricordo (...) allora il Santo Spirito si sveglia, scintilla e mostra il suo desiderio” (M. Idel, *L'esperienza mistica di Abraham Abulafia*, Jaka Book, Milano, 1992, p. 85; citato da F. Cuniberto, *L'Ordine di Elia...*, op. cit., p. 62). Abbiamo già accennato precedentemente la tipica tendenza del pensiero ebraico a tradurre anche la più sottile esperienza a-logica in *lettera*, misura o notazione.

⁵¹² Così come attesterebbe la sopravvivenza del termine “scuola di profeti” per designare tutt'ora una grotta del Monte Carmelo adibita, secondo la tradizione, a “luogo di riunione e preghiera” per i discepoli dei profeti e gli “Israeliti fedeli” sotto la direzione di Elia e del suo discepolo Eliseo – *scholae prophetarum* di cui parla la *Vinea Carmeli* (cfr. F.

interessante e consistente) riconoscere in Elia la personificazione simbolica di una funzione esperienziale specifica (ove per simbolo intendiamo, ancora una volta, la *realtà simbolica concreta* preposta al termine che la simbolizza): l'*intimità esperienziale* della generalità profetico-melodica, il suo nucleo più nascosto o, se vogliamo, “esoterico” (anche se questo termine non ci piace per i molti preconcetti che può veicolare) – intimità esperienziale significativamente spogliata della sua controparte esteriore, la funzione legislativa, la scorza dottrinarica ed essoterica strettamente dipendente dal credo confessionale di riferimento.

Approfondiamone allora i contorni scritturari. Elia è sottratto alla morte e assunto al cielo in un turbine di *fuoco* (2 Re 2: 11; Sir 48: 9; cfr. 1 Mac 2: 58), vale a dire, attraverso quella stessa Parola e Spirito di profezia che avevamo visto bruciare nella sua bocca, diventando così, di fatto, simbolo e riferimento *transtorico* di quella stessa funzione. Ed è infatti in tali termini – quale rappresentante del proferire profetico – che Elia appare nel Nuovo Testamento al momento della Trasfigurazione di Gesù a fianco di Mosé (quest'ultimo, a sua volta, in qualità di rappresentante della Legge)⁵¹³. Siamo qui persuasi che la figura di Elia non solo rappresenti i profeti tutti, ma più significativamente, una *funzione purificatrice* e di reintegrazione ricentrante all'ontonomia melodica (il ruolo primario di Elia nel racconto del libro dei Re è certamente quello di ristabilire la fede in Dio in uno dei momenti più oscuri della storia di Israele) – *generalità logomitica* dell'esperienza melodica del Sacro per la quale l'atto della profezione sacra è solo un elemento (benché certo centrale e il più esplicito) fra altri altrettanto importanti ancora da esplicitare nella loro interezza.

Si noti, prima di tutto, che la straordinaria assunzione al cielo di Elia fa di lui un *redivivus* e la *figura transtorica* per eccellenza dell'Antico Testamento (nonostante anche Enoch goda di un simile favore divino)⁵¹⁴. E' grazie a questo statuto che egli può rientrare nella storia in ripetute occasioni e visitarne gli ospiti secondo presenzialità concreta o visionaria: è il caso delle ripetute apparizioni a uomini pii, a persone bisognose, a poveri e a saggi, narrate nei *midrashîm*, nella *haggadah* o nel talmud babilonese (*Shabbat*, 33b)⁵¹⁵, come quello della visita a Rabbi Shim'ôn ben Yôhay e a suo figlio Rabbi Ele'azar – dottori della legge ai quali, secondo lo *Sefer ha-Zohar*, avrebbe impartito degli insegnamenti da cui discenderebbe indirettamente lo stesso *Zohar*⁵¹⁶ –, oppure a quattro grandi figure della scuola qabbalista della Provenza⁵¹⁷, anche per essi guida rivelatrice (*maggîd*) loro donante insegnamenti “elianici” (*ha-gillûy Eliyahû*) convergenti nella stessa qabbala (la cui coerenza con la Legge era così legittimata dalla figura stessa del profeta); per non parlare poi del faccia a

Cuniberto, *Ivi*, p. 58).

⁵¹³ Cfr. *Mt* 17: 1-8; *Mc* 9: 2-8; *Lc* 9: 28-36.

⁵¹⁴ “Ed Enoch camminò con Dio; poi disparve, perché Iddio lo prese” (*Gn* 5: 24). Nella tradizione islamica Enoch è conosciuto come Idrîs, di cui il Corano dice: “E nel Libro ricorda Idrîs: che fu un giusto, un profeta; e lo elevammo ad altissimo luogo” (XIX, 56-57). La figura di Elia ed Enoch mostrano una certa permeabilità in tradizioni più tarde.

⁵¹⁵ Si veda, a riguardo, anche *Jewish Encyclopedia*, *op. cit.*, [alla voce] *Elijah* [consultato in linea il 15/12/13 a: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/5634-elijah>].

⁵¹⁶ Giancarlo Lacerenza, *Il divenire di Elia nella Qabbalah* in *Elia e al Khidr*, *op. cit.*, pp. 13-14.

⁵¹⁷ Abraham ben Isaac, A. ben David de Posquières, Jacob ha-Nazir et Isaac l'Aveugle (Gershom Scholem, *Les origins de la kabbale*, Aubier-Montaigne, Paris, 1966, p. 46). Elia dona loro degli insegnamenti segreti (*ha-gillûy Eliyahû*, “La rivelazione di Elia”).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

faccia con Yshaq Luria (1534-1572)⁵¹⁸. La persona di Elia riveste certo un'importanza singolare per l'ebraismo e la tradizione rabbinica: non solo accompagna culturalmente i momenti più importanti dell'esistenza individuale (dalla nascita – la circoncisione, segno dell'alleanza abramica – all'interramento)⁵¹⁹, ma ricopre anche il ruolo di guardiano ed *interprete* della tradizione sacra, colui che porrà in armonia le opinioni divergenti dei maestri della Torah⁵²⁰ – aspetto fondamentale da tenere in conto, per il valore transculturale che riconosceremo alla sua figura, assieme ad altri due aspetti: la Haggadah lo considera un *sacerdote* (ossia riconosce lui una funzione di mediazione tra Sacro e società)⁵²¹, mentre la letteratura talmudico-midrashica lo qualifica come un amico e *maestro* leggendario di vari *hasîdîm* (pii/giusti)⁵²².

L'importanza del tishbita non è da meno neppure nel Nuovo Testamento: a parte la sua già accennata apparizione al momento della conferma divina dell'eccezionalità di Gesù (la trasfigurazione), le analogie con la figura del Cristo sono impressionanti: l'elevazione al cielo del profeta, la sua miracolosa resuscitazione di un fanciullo (1 Re 17: 17-24) e la moltiplicazione della farina (1 Re 17: 11-16), non possono non far pensare all'elevazione al cielo di Gesù, al miracolo della risurrezione di Lazzaro e alla famosa moltiplicazione di pani e pesci. I Vangeli fanno inoltre significativamente riferimento ad Elia, oltre che per il ruolo pre-messianico cantato da Malachia, anche per la particolare funzione riconosciuta a Giovanni il Battista⁵²³ – continuità pneumatica o “funzione spirituale permanente”⁵²⁴ che il rapporto tra Elia e il suo discepolo Eliseo inaugura simbolicamente come tradizione iniziatica⁵²⁵.

⁵¹⁸ Cfr. G. Lacerenza, *Il divenire di Elia...*, op. cit. e G. Scholem, *Les origins de la kabbale*, op. cit.

⁵¹⁹ Cfr. P. Marie Joseph Stiasny, *Le prophète Élie dans le judaïsme* in *Élie le prophète, tome II, Au Carmel dans le judaïsme et l'islam, "Études carmélitaines"*, Desclée, Paris, 1956, p. 251.

⁵²⁰ “It was expected that all controversies and legal disputes which had accumulated in the course of time would be adjusted by him, and that difficult ritual questions and passages of Scripture seemingly conflicting with each other would be explained, so that no difference of opinion would exist concerning anything (Men. 45b; Ab. R. N. xxxiv.; Num. R. iii., near the end; compare also Jew. Encyc. i. 637a). The office of interpreter of the Law he will retain forever, and in the world to come his relation to Moses will be the same as Aaron's once was (Zohar, Zaw, iii. 27, bottom)” (*Jewish Encyclopedia*, op. cit., [alla voce] *Elijah*).

⁵²¹ Come attesterebbe, d'altra parte, la preparazione del sacrificio in 1 Re 18. “That Elijah was a priest is a statement which is made by many Church fathers also (Aphraates, “Homilies,” ed. Wright, p. 314; Epiphanius, “Hæres.” lv. 3, *passim*), and which was afterward generally accepted, the prophet being further identified with Phinehas (Pirke R. El. xlvii.; Targ. Yer. on Num. xxv. 12; Origen, ed. Migne, xiv. 225)” (*ibidem*).

⁵²² Cfr. *ibidem*. Elia è parimenti considerato un angelo, li si riconosce inoltre il ruolo di scriba celeste, psicopompo ed intercessore per Israele. Secondo il *Sefer ha-Pardes* fu un angelo al servizio dell'uomo a cui Dio rivolge le seguenti parole: “tu rimarrai sempre un guardiano per i miei figli e fortificherai la fede che essi hanno in Me” (Cfr. P. M. J. Stiasny, *Le prophète Élie dans le judaïsme*, op. cit., pp. 212-239).

⁵²³ “[Il quale] sarà ripieno dello Spirito Santo fin dal seno di sua madre, e convertirà molti dei figli d'Israele al Signore Iddio loro; ed egli andrà innanzi a lui con lo spirito e la potenza d'Elia, per volgere i cuori dei padri ai figli e i ribelli alla saviezza dei giusti, affin di preparare al Signore un popolo ben disposto” (Lc 1: 15-17 [il corsivo è mio]). L'identificazione di Giovanni il battista con Elia avanzata da Gesù (Mt 11: 14) ha senso solo quando la si consideri non tanto come un'identità di persona, ma quanto come riconoscimento di un ruolo e di una funzione spirituale: solamente così può coerentemente sposarsi con l'esplicita negazione data da Giovanni stesso d'essere Elia (Gv 1: 19-21).

⁵²⁴ Così come la definisce P. Bruno De Jesus-Marie, *Puissance de l'archétype* in *Élie le prophète*, op. cit., p. 32.

⁵²⁵ “Elia disse ad Eliseo: «Chiedi quello che vuoi ch'io faccia per te, prima ch'io ti sia tolto». Eliseo rispose: «Ti prego, siami data una parte doppia del tuo spirito!» (...) Quando i discepoli dei profeti che stavano a Gerico di faccia al Giordano ebbero visto Eliseo, dissero: «Lo spirito d'Elia s'è posato sopra Eliseo». E gli si fecero incontro, s'inclinaron fino a terra davanti a lui” (2 Re 2: 9, 15); “Appena Elia fu avvolto dal turbine, Eliseo fu pieno del suo spirito” (Sir 48: 12).

Qual'è la ragione di una rilevanza tanto estesa e singolare di Elia? E' indubbio che il ruolo di preparatore escatologico cantato da *Malachia* (4: 5) ha certamente contribuito a tale fama e ai successivi sviluppi evangelici, ma non è possibile comprendere la reale portata di questo ruolo senza considerare previamente la narrazione che del suo operato fanno i libri veterotestamentari dei Re – cosa che ci permetterà di entrare ancor più in profondità nella paradigmaticità logomitica del personaggio, e con questo approfondire la generalità transculturale dell'esperienza melodica del Sacro.

Abbiamo precedentemente incontrato il nostro profeta e la sua parola ardente alle prese con i sacerdoti di Baal; l'episodio mostrava in particolar modo lo *zelo* di Elia nell'erigersi contro tutto ciò che può alterare la purezza dell'Alleanza rimontante ad Abramo e trattenere il ravvedersi di Israele verso il ristabilimento di una *fede monoteistica pura*⁵²⁶. Il riconoscimento zelante della continuità con la tradizione dei Padri – rafforzato anche dai plurimi riferimenti simbolici all'opera di Mosè⁵²⁷ – è certo un tema portante nella figura del profeta Elia (e così anche nella vocazione transculturale che egli rappresenta), ma non va compreso in separazione dall'appello alla fede in un Dio Vivente, una fede che si afferma e si rinnova nella testimonianza – esistenzialmente assunta – della Presenza concreta dell'Essere, più che nell'osservanza di dottrine e norme ereditate.

*Vive (Hay) il Signore, Dio di Israele, alla cui Presenza / Volto (le-Phanew) io sto
(amadti)*

(1 Re 17: 1)

E' questo il motto con cui Elia irrompe sulla scena del libro dei Re⁵²⁸ e che risuona ripetutamente sulla sua bocca (cfr. 1 Re 18: 15; 2 Re 3: 14; 5: 16) – espressione più tardi assunta dall'ordine carmelitano come pratica oratoria della Presenza⁵²⁹. Questa formula rappresenta però, ai

⁵²⁶ “E sull'ora in cui si offriva l'oblazione, il profeta Elia si avvicinò e disse: «O Eterno, Dio d'Abramo, d'Isacco e d'Israele, fa' che oggi si conosca che tu sei Dio in Israele, che io sono tuo *servo*, e che ho fatte tutte queste cose per ordine tuo. Rispondimi, o Eterno, rispondimi, affinché questo popolo riconosca che tu, o Eterno, sei Dio, e che tu sei quegli che converte il cuor loro!»” (1 Re 18: 36-37).

⁵²⁷ Elia s'incamminerà verso il monte Horeb ove è stata conclusa l'alleanza mosaica ed ove riceverà una teofania similmente a Mosè (1 Re 19: 8-9; allusione alla caverna di Es 33: 22): “(...) Un vento forte, impetuoso, schiantò i monti e spezzò le rocce alla Presenza dell'Eterno, ma l'Eterno non era nel vento. E, dopo il vento, un terremoto; ma l'Eterno non era nel terremoto. E, dopo il terremoto, un fuoco; ma l'Eterno non era nel fuoco” (1 Re 19: 11-12). Questa teofania fa chiaramente riferimento alle teofanie dell'Esodo (il *forte vento* d'oriente che aveva diviso il mare; il *terremoto* a cui il popolo aveva assistito una volta giunto alle falde del monte Sinai quale segno della presenza divina sul monte; la colonna di *fuoco* che aveva accompagnato il viaggio di Mosè nel deserto). Ogni giorno del pellegrinaggio di Elia nel deserto (1 Re 19: 8) – oltre a ricordare i quaranta giorni e le quaranta notti passate da Mosè sull'Horeb – fanno simbolicamente riferimento a un anno dell'erranza di Israele nel deserto (quarant'anni).

⁵²⁸ “Elia, il Tishbita, uno di quelli che s'erano stabiliti in Galaad, disse ad Achab: «Vivente è il Signore, Dio di Israele, alla cui Presenza io sto / mi erigo (*amadti*) (...)»” (1 Re 17: 1).

⁵²⁹ *Vivit Dominus, in cuius conspectu sto hodie* – versione latina ridotta della formula ebraica (*Hay Adonai Elohe Israel 'asher 'amadti lephanaw*) riportata nell'*Institutio Monachorum* (cfr. *Vinea Carmeli*) e nella *Vita Antoni* di Atanasio (F. Cuniberto, *L'Ordine di Elia, op. cit.*, pp. 60 e 66). “Secondo la protoregola bisogna rammentarla «senza sosta», riportandovi di continuo la mente distratta fino a raggiungere – scrive un autore carmelitano di fine '400 [Arnoldus Bostius] – la «custodia del cuore» e «la stabilità della mente». La *Vinea Carmeli* aggiunge che Elia era solito «ruminare» questa formula «nel cuore» («corde ruminare») e «mormorarla» incessantemente con le labbra, così da

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

nostri occhi, la testimonianza di una relazione con l'Essere vissuta esperienzialmente – l'esperienza diretta dell'Ontonomia nella “forma melodica” del Volto o Presenza (*Paneh* – cfr. versetto) – piuttosto che una formula rituale di meditazione utilizzata tecnicamente dal profeta (benché possa essere poi stata utilizzata a questo scopo). Una tale esperienza del Vivente o dell'Essere-Melodia implica – come già detto – una consumazione del tonale, una “morte all'esistenza” di cui Elia dona un'esemplare illustrazione:

«Basta! Prendi ora, Eterno, l'anima mia, poiché io non valgo meglio de' miei padri!»

(1 Re 19: 4)

Elia ha appena abbandonato lo scenario della sconfitta dei profeti di Baal fatti tacere dalla spada della sua parola infuocata (infiammata della Presenza di Dio)⁵³⁰; ora egli teme della sua vita per l'ira della regina Ezebel che faceva capo ai profeti idolatri⁵³¹: Elia sembra qui patire un grosso scoraggiamento, ma non si tratta della sfiducia nel Dio di cui sperimenta la Presenza. Ritroviamo qui – invero – l'attitudine di spoliatura che fa dell'uomo di Dio lo strumento perfetto della risonanza dell'Essere: la fragilità, l'umiltà, l'abnegazione di se stesso. Che valore può avere la propria vita di fronte all'esperienza vivente di Dio e alla fede nella sua missione? Elia sembra qui piuttosto voler “morire a se stesso”, a tutto ciò che può incrinare la sua fedeltà: la paura della morte e la vergogna d'essere fuggito. Di fronte al volere divino, abbandona ogni pretesa, anche quella di vivere. Ci sembra qui di ascoltare il riverbero di una verità che supera le frontiere storiche e culturali, una verità che risuonerà parimenti nella bocca di Gesù e di Muhammad⁵³². Si tratta, di fatto, della rinuncia completa a ogni pretesa esistenziale di fronte alla volontà di Dio, un

stabilire una «*conversatio iugis in coelo et cum Deo*», una frequentazione senza sosta delle cose celesti e di Dio stesso” (*ivi*, p. 60). E' impossibile non notare la stretta parentela tra questa pratica della presenza e quella del *dhikr* islamico o della “preghiera continua” della chiesa d'Oriente (tradizione esicasta).

⁵³⁰ “Achab raccontò a Izebel tutto quello che Elia avea fatto, e come avea ucciso di spada tutti i profeti” (1 Re 19: 1). L'uccisione dei profeti di Baal per la spada è evidentemente simbolico, non solo per l'incongruente fragilità manifestata dal profeta nel passaggio ora trattato (in contraddizione con la sicurezza di sé che avrebbe dovuto distinguerlo durante l'uccisione di quattrocentocinquanta individui – mattanza, tra l'altro, difficilmente perpetrata da un'unica persona), ma anche per il simbolismo della spada che in altri passaggi biblici è associato alla Parola di Dio (“Egli ha reso la mia bocca come una spada tagliente, m'ha nascosto nell'ombra della sua mano” - *Is* 49: 2; rispetto alla relazione lingua-spada si veda *Sal* 55: 21; 57: 4; 59: 8; 64: 3) – simbolismo più ampiamente sviluppato nel Nuovo Testamento: “Perché la parola di Dio è vivente ed efficace, e più affilata di qualunque spada a due tagli, e penetra fino alla divisione dell'anima e dello spirito” (*Eb* 4: 12); “Prendete anche l'elmo della salvezza e la spada dello Spirito, che è la Parola di Dio” (*Ef* 6: 17).

⁵³¹ “Or Achab raccontò a Izebel tutto quello che Elia avea fatto, e come avea ucciso di spada tutti i profeti. Allora Izebel spedì un messo ad Elia per dirgli: «Gli dèi mi trattino con tutto il loro rigore, se domani a quest'ora non farò della vita tua quel che tu hai fatto della vita d'ognun di quelli». Elia, vedendo questo, si levò, e se ne andò per salvarsi la vita; giunse a Beer-Sceba, che appartiene a Giuda, e vi lasciò il suo servo; ma egli s'inoltrò nel deserto una giornata di cammino, andò a sedersi sotto una ginestra, ed espresse il desiderio di morire, dicendo: «Basta! Prendi ora, Eterno, l'anima mia, poiché io non valgo meglio de' miei padri!». Si coricò e si addormentò sotto il ginepro” (1 Re 19: 1-5).

⁵³² Pensiamo alle parole di Gesù: “Se uno vuol venire dietro a me, rinunzi a se stesso e prenda la sua croce e mi segua. Perché chi vorrà salvare la sua vita, la perderà; ma chi avrà perduto la sua vita per amor mio, la troverà” (*Mt* 16: 24-25). O al detto di Muhammad che diverrà celebre presso i sufi: “Morite prima di morire” (cfr. III.1.4).

abbandonarsi nelle mani dell'unico Sostenitore, l'unico Amico e Patrono, il quale prontamente lo rifocilla⁵³³.

Orbene, è proprio questa “morte al tonale” che sembra dover preparare la celebre teofania dell'Horeb; prima però di considerare quest'ultima nel dettaglio, cerchiamo di cogliere il vissuto di questa consumazione per infiammazione tonale che conduce all'esperienza dell'Essere. Potremmo descriverla come un'invocazione, una tensione d'amore e passione per l'Alterità Assoluta affinché Essa si faccia Presente, come un canto al cielo, che è una preghiera e al contempo un abbandono alla possibilità dell'impossibile, come una lode malinconica tesa al ritrovamento con l'Essere, una spoliatura che apre al suono del silenzio, ove non c'è più pulsazione ritmica simbolicamente condivisa, ma *presentazione melodica* di un Essere che parla con la voce del proprio timbro. La teofania nella caverna sull'Horeb prolunga esattamente la consumazione per infiammazione in una decostruzione degli schemi interpretativi ereditati del Sacro, conducendo il nostro profeta al nucleo timbrico dell'esperienza melodica dell'Essere:

[Iddio] gli disse: «Esci fuori e fermati sul monte, alla Presenza (li-Phnê) dell'Eterno». Ed ecco, passò l'Eterno. Un vento forte, impetuoso, schiantò i monti e spezzò le rocce alla Presenza (li-Phnê) dell'Eterno, ma l'Eterno non era nel vento. E, dopo il vento, un terremoto; ma l'Eterno non era nel terremoto. E, dopo il terremoto, un fuoco; ma l'Eterno non era nel fuoco. E, dopo il fuoco, il suono (qowl) di un silenzio (demamah) sottile. Come Elia l'ebbe udito, si coprse il volto col mantello, uscì fuori, e si fermò all'ingresso della caverna

(1 Re 19: 11-13)

Nell'ultima parte dell'estratto ci troviamo di fronte all'unica asserzione (a nostra saputa) propriamente contraddittoriale (timbrica) di tutta la Bibbia: “il suono di un silenzio”. La maggior parte delle traduzioni date a questo passaggio (“il mormorio di un vento leggero; un suono dolce e sommesso...”) perdono di fatto la contraddittorialità fondamentale che emerge invece della traduzione letterale⁵³⁴ – *qawl* (“voce, suono”) *demamah* (“silenzio”; derivante da *damam* = essere silenzioso) *daqqah* (“fine, sottile”)⁵³⁵ – come se la sensibilità tonale occidentale non fosse predisposta a cogliere la profondità a-logica dell'esperienza timbrica. L'integralità del passaggio biblico in questione descrive una vera e propria decostruzione tonale delle teofanie dell'Esodo⁵³⁶,

⁵³³ “Quand'ecco che un angelo lo toccò, e gli disse: «Alzati e mangia». Egli guardò, e vide presso il suo capo una focaccia cotta su delle pietre calde, e una brocca d'acqua. Egli mangiò e bevve, poi si coricò di nuovo. E l'angelo dell'Eterno tornò la seconda volta, lo toccò, e disse: «Alzati e mangia, poiché il cammino è troppo lungo per te». Egli s'alzò, mangiò e bevve; e per la forza che quel cibo gli dette, camminò quaranta giorni e quaranta notti fino a Horeb, il monte di Dio” (1 Re 19: 5-8).

⁵³⁴ A parte alcune rare eccezioni, per esempio: “a sound of sheer silence” (*New Revised Standard Bible*).

⁵³⁵ F. Brown - S. R. Driver - C. H. Briggs, *A Hebrew English Lexicon of the Old Testament*, Oxford University Press, Boston and New York, 1907.

⁵³⁶ Il *forte vento* d'oriente che aveva diviso il mare; il *terremoto* a cui il popolo aveva assistito una volta giunto alle falde del monte Sinai quale segno della presenza divina sul monte; la colonna di *fuoco* che aveva accompagnato il viaggio di Mosè nel deserto.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

una spoliatura completa dai lasciati tonali dell'esperienza ritmica per raggiungere il nucleo più intimo della Presenza dell'Essere, là ove l'intendimento logico s'arresta. Elia ne è ben cosciente: coprendosi il volto (*paneh*), non solo annulla la propria presenza individuale (il suo volto) di fronte al Volto o Presenza dell'Essere, ma si nega di guardare, ovvero, di cercare di comprendere logicamente / formalmente il mistero del Volto (cfr. *Es* 33: 20), come anche già sottolineò San Juan de la Cruz: “Y de Elías, nuestro Padre se dice que en el monte se cubrió el rostro en la presencia de Dios, que significa cegar el entendimiento”⁵³⁷.

Nonostante tocchiamo qui l'indicibilità timbrica dell'esperienza del Sacro, la vera specificità dell'esperienza melodica non prende certo le mosse dalla constatazione della paradossale coincidenza tra la propria coscienza d'essere e l'auto-coscienza di Dio (asserzione, questa, che formulata a partire dagli schemi d'interpretazione melodici è chiaramente inammissibile e cadente in deriva panteistica). L'esperienza dell'Essere-Melodia rimane, sempre, l'esperienza indicibile del Volto di Dio, la misteriosa discesa dalla trascendenza di un Dio Vivente; e ciò dipende da quella medesima dinamica di ricentrimento prodotta dall'esperienza a partire dalla superficie tonale del mondo: un Dio personale che visita tonalmente l'esistenza con la Sua *Presenza* melodica.

La trascendenza di Dio, a contatto con l'esperienzialità reale dello stato T, si tende verso l'immanenza, ma senza raggiungerla, senza perdersi e diluirsi omogeneamente nell'esistenza (senza sbilanciarsi sul polo d'antagonismo opposto); essa si rende *melodicamente presente*, Presenza Vivente di Dio non metodologicamente ricercabile come nell'esperienza timbrica, ma offerta *gratuita* di una relazione interpersonale tra Dio e l'essere umano, svelamento presenziale di un Volto non tonalmente definibile od osservabile⁵³⁸.

Scaviamo allora più in profondità nella formalizzazione logica di questo stato T dell'esperienza melodica del Sacro che nella “voce del silenzio” di Elia si trova paradigmaticamente espressa. La dinamica di ricentrimento esperienziale ha condotto una dialettica positiva o identificante (attualizzazione estensiva implicante potenzializzazione intensiva) a deviare para-dialetticamente verso l'orto-deduzione contraddittoriale, generando così il seguente stato T di II livello:

$$[(\supset_A) \supset_T (\bar{\supset}_P)] \supset [(\supset_A) \bar{\supset}_T (\bar{\supset}_P)]$$

L'implicazione di questi due stati contraddittoriali – l'uno (a destra) simboleggiante la *declinazione presenziale* dell'Alterità Personalistica dell'Essere secondo uno stato contraddittoriale visto dal lato dell'intensione / differenziazione ($\bar{\supset}_T$), l'altro (a sinistra), invece, simboleggiante la medesima *declinazione presenziale* di Dio secondo, però, un'implicazione contraddittoriale vista dal lato opposto dell'omogeneità / identificazione (\supset_T) – disegna un complesso *Sistema Presenziale* costituito dal faccia a faccia di due configurazioni d'implicazione T: l'una ascrivibile al polo dell'alterità o trascendenza dell'esperienza del divino ($\bar{\supset}_T$), l'altra invece a quello dell'identità o immanenza dell'esperienza divina all'individualità vivente (\supset_T). Lo stato T esperito secondo

⁵³⁷ *Subida del Monte Carmelo*, Libro Segundo, Cap. 8.

⁵³⁸ “Tu non puoi vedere il Mio Volto (*Panay*), perché l'uomo non mi può vedere e vivere” (*Es* 33: 20).

identificazione sarebbe la faccia dell'esperienza volta “in basso”, rivolta all'esistenza; lo stato T colto invece secondo diversificazione costituirebbe la faccia volta “in alto”, rivolta verso “l'Altro” e la sua trascendenza⁵³⁹.

Si tratta dell'esatta formalizzazione logica di quel “sistema presenziale” definito come Volto dell'Essere-Melodia – sistema polare delle due acque-matrici rinvenuto precedentemente con lo studio scritturario incrociato delle Rivelazioni monoteistiche: a) *ontonomia* melodica matriciale delle “acque in alto” (iscritte dalla Sapienza) e b) matrice di “acque in basso” in elevazione *ontologica* vivificante il terreno dell'esistenza. Studiandone ora la formalizzazione logica, appare piuttosto evidente che questo sistema di rappresentazione esperienziale dell'Essere non traduce in alcun modo una concezione panteistica, ma neppure esattamente il caso del *panenteismo* (“tutto è in Dio”), giacché il termine contraddittoriale che disegna l'identificazione con la Presenza del Vivente non ha certamente perso lo schema personalistico d'interpretazione (iscritto nell'implicazione di I livello), la qual cosa significa che non tutta l'esistenza è vivificata dalla matrice “in basso” dell'Essere-Melodia, ma solo l'esistente che può essere personalisticamente concepito: l'individualità vivente (umana *in primis*)⁵⁴⁰.

Le implicazioni interpretative che la logica d'antagonismo ci permette d'avanzare vanno però ancor oltre. Uno stato T è in effetti una tensione d'equilibrio tra attualizzazione e potenzializzazione: nella tensione contraddittoriale non solo si incontrano in equilibrio omogeneità ed eterogeneità, identità ed alterità, ma certamente anche potenzialità ed attualità secondo implicazione quaternaria (come già abbiamo ampiamente discusso). Riscontriamo qui, allora, una situazione d'equilibrio tensoriale tra una *potenzialità contraddittoriale* ed una *attualità contraddittoriale*: la prima corrisponde (per l'identità istituibile tra potenzializzazione e cognizione) ad una *conoscenza esperienziale dell'ontonomia melodica*, la seconda (per l'inversa identità istituita tra attualizzazione ed azione) ad un'incarnazione etica dell'esperienza melodica del Sacro, un'*azione ontologica* nella quale il Soggetto è Dio stesso⁵⁴¹.

L'equivalente simbolico di questi due stati T-matrice in tensione dinamica è quello che associa la *pioggia* procedente dalle nubi ontonomiche con la discesa della Rivelazione (cognizione dell'ontonomia melodica)⁵⁴², e lega invece l'abbeverazione della terra a una vivificazione etica

⁵³⁹ Si tratta invero di un solo stato T di cui è qui analizzata la struttura quaternaria: Ξ_T rappresenta l'equilibrio tra attualità e potenzialità intensiva; \supset_T rappresenta invece l'equilibrio tra attualità e potenzialità estensiva (ovviamente l'uno è inseparabile dall'altro).

⁵⁴⁰ Lo sviluppo para-dialettico conserva internamente la procedenza dalla situazione tonale iniziale (stato di I livello), mantenendo, come già approfondito, il personalismo d'interpretazione e la separazione cognitiva tonale. Si veda anche, per confrontarla, la concezione processuale di Whitehead differenziante Natura Primordiale di Dio e Sua Natura Conseguente.

⁵⁴¹ Se la potenzializzazione contraddittoriale è cognizione concettuale (d'estensione o intensione a seconda del segno), la potenzializzazione contraddittoriale è cognizione esperienziale a-logica. Così per l'attualizzazione contraddittoriale: non è tanto l'attualizzazione di un'azione (un piano o una percezione a seconda del segno), ma l'attualizzazione di un'esperienza a-logica (il farsi soggetto “etico” di una a-logicità operante).

⁵⁴² Come già sottolineato, nella Bibbia e particolarmente nel Corano, la Rivelazione è concepita come una discesa (arab. *tanzil*; cfr. per esempio XX,1-4; XXVI, 192; XXXII, 2; XXXVI, 5; XXXIX, 1; XLI, 2 e 41; XLV, 2; LVI, 80 ecc.) assimilabile simbolicamente alla discesa della pioggia. Per quanto riguarda l'Antico Testamento si vedano, ancora, i seguenti versetti: “Discenda (*yarop*) come pioggia il mio insegnamento, stilli come rugiada il mio dire...” (Dt 32: 2);

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

dell'esistenza permessa dall'operato ontologico delle acque in basso. E' la complessa dinamica disegnata da queste due acque-matrici che permetterebbe la germogliazione esistenziale dell'era messianica e di un Regno di Giustizia⁵⁴³.

Non ci sembra allora un semplice caso il fatto che Elia costituisca la figura veterotestamentaria per eccellenza a cui è riconosciuta la capacità di far venire la pioggia. La sua presentazione nel primo libro dei Re associa esattamente il motivo della Presenza a quello della pioggia e della rugiada (citiamo ora integralmente il versetto già visto):

Elia, il Tishbita, uno di quelli che s'erano stabiliti in Galaad, disse ad Achab: «Vive il Signore, Dio di Israele, alla cui Presenza (le-Phanaw) io sto, non vi sarà né rugiada né pioggia in questi anni, se non alla mia parola»

(1 Re 17: 1)

Se certamente questo esordio sulla scena è già di per sé paradigmatico dello statuto di Elia⁵⁴⁴, altrettanto (se non più) significativo è il passaggio in cui il profeta “chiama” la venuta della pioggia (1 Re 18: 41-46): Elia si reca sulla cima del Carmelo e “prostatosi a terra, pone la sua faccia tra le ginocchia” (v. 42) – si faccia ben attenzione a questa postura, si tratta ben più della disposizione ordinaria alla preghiera: è la prostrazione e l'abbassamento completo del “servo” che chiama la Presenza di Dio e la Sua azione imminente, la discesa della Presenza sul terreno dell'esistenza –; immobile in questa posizione e paziente nella sua determinazione (il ragazzo che lo accompagna è inviato a guardare verso il mare per ben *sette* volte)⁵⁴⁵ attende il segno della pioggia; quand'ecco “una nuvola, piccola come una mano d'uomo, sale dal mare” (v. 44). Per una figura che fa della pratica della Presenza la sua particolarità, non poteva mancare il motivo della *nube* con il suo riferimento simbolico alla presenzialità della *shekinah*. Questo manifestarsi della nube associato ad Elia non è un'apparizione isolata, la ritroviamo ancora al suo fianco al momento della trasfigurazione di Gesù⁵⁴⁶, e nella visione giovannea associante Elia ed Enoch⁵⁴⁷.

Il profeta Elia risulta così essere il rappresentante per eccellenza della *dinamica pluviale / rivelatrice* procedente sapienzialmente dalla *nube ontonomica* del Volto o Presenza di Dio (ovvero

“Come infatti la pioggia e la neve scendono dal cielo (...), così sarà della parola uscita dalla mia bocca” (Is 55: 10-11).

⁵⁴³ Abbiamo già ampiamente citato in precedenza i molteplici passaggi scritturari che rappresentano il venire messianico come germinazione di giustizia e l'avvento escatologico del Regno come opera di germogliazione. Ci limiteremo qui a riportare alcuni riferimenti: Zc 6: 12; Is 4: 2; Ger 23: 5-6; Os 6: 3; Sal 72: 6; Sal 85: 11; Is 61: 11; Mc 4: 30-32; Lc 13: 18-19; Mc 13: 31-31; Corano LXXI, 17-18; VII, 57; XLIII, 11; L, 9-11; XXXV, 9.

⁵⁴⁴ Si noti come la sproporzione tra la qualificazione “un abitante (fra altri) di Galaad” e l'attribuzione di un potere sulla pioggia sia esattamente articolata attorno al tema della Presenza, indicante la necessaria piccolezza del servo per ospitare la grandezza dell'operato divino tramite apertura all'esperienza viva del Sacro.

⁵⁴⁵ “Elia sali in vetta al Carmelo; e, gettatosi a terra, si mise la faccia tra le ginocchia, e disse al suo servo: «Or va su, e guarda dalla parte del mare!» Quegli andò su, guardò, e disse: «Non v'è nulla». Elia gli disse: «Ritornaci per sette volte!»” (1 Re 18: 42-43).

⁵⁴⁶ “E mentre diceva così, venne una nuvola che li coprì della sua ombra; e i discepoli temettero quando quelli entrarono nella nuvola. Ed una voce venne dalla nuvola...” (Lc 9: 34-35; cfr. Mc 9: 7).

⁵⁴⁷ “Ed essi udirono una gran voce dal cielo che diceva loro: Salite qua. Ed essi [Elia e Enoch] salirono al cielo nella nuvola” (Ap 11: 12).

dell'intimità esperienziale della funzione di profezione melodica previa alla sua notazione). Egli è, secondo il *Sefer ha-Bahir*, il conoscitore del Nome segreto (di Dio) “che si trova nel Nome di settantadue lettere e nel Nome di dodici nomi (...) grazie ai quali egli fu innalzato e non gustò la morte”⁵⁴⁸ – conoscenza sapienziale dell'ontonomia melodica che non può non farci pensare, in islam, alla conoscenza adamica dei Nomi procedente da Dio o al *Ism al-'Azam* (“Il Nome Supremo”) che abbiamo visto identificabile con la polarità *al-Rahman al-Rahîm* oppure anche con *al-Hayy*, versione araba del Dio Vivente alla cui Presenza Elia si erge⁵⁴⁹.

Che ci possa esser stato un contatto tra “gli spirituali” delle due tradizioni semitiche? Che ci possa essere, invece (ma un'ipotesi non leva l'altra), una comune filiazione spirituale con l'Elia transtorico, con la funzione logomitica dell'esperienza melodica del Sacro? L'analogia poc'anzi riscontrata non è certamente così evidente da giustificare tale ipotesi, sì però l'analoga funzione che ricopre Elia in islam secondo l'identificazione riconosciutagli con al-Khidr.

...un servo ('abd) di tra i servi Nostri, cui demmo misericordia (rahma) da parte nostra, e a cui insegnammo una Scienza ('ilm) da Noi [procedente]

(Corano XVIII, 65)

La figura di al-Khidr (benché non esplicitamente designata con questo nome) compare nella sura della Caverna (XVIII) quale protagonista di un episodio singolare in compagnia di Mosé, il quale domanda lui che lo guidi e gli insegni della sua Scienza segreta (v. 66) – una conoscenza della “retta direzione” (*rushd*) che, come vedremo, sfugge alla comprensione logica e alla cornice legale morale-normativa (da Mosé rappresentata)⁵⁵⁰. Prima di soffermarci però sull'episodio in questione e cercare di definire lo statuto di tale “Scienza divina”, vediamo in che senso al-Khidr è identificabile (e spesso identificato dalla tradizione esegetica) con la figura di Elia.

A parte il simile accostamento di tale personaggio al profeta legislatore Mosé – analogamente all'accostamento tra Elia e Mosé alla trasfigurazione di Gesù – la tradizione islamica riconosce ad al-Khidr (o, secondo una diversa vocalizzazione, al-Khadir) quello statuto di figura e guida *transtorica* che la tradizione ebraica attribuisce ad Elia, privilegio grazie al quale egli appare a innumerevoli maestri sufi (da Ibrahim Adham e Ibn 'Arabi a Kilani, Bistami, Dhu'l-Nun Misri,

⁵⁴⁸ “C'est le Nom explicitement prononcé qui a été inscrit sur le front d'Aaron, et qui se trouve [également] dans le Nom explicitement prononcé de soixante-douze lettres, et qui se trouve [aussi] dans le Nom explicitement prononcé de douze noms que le Saint, béni soit-Il, remit à MSMRYH qui se tient debout devant le rideau (*pargôd*). Celui-ci le transmet à Élie sur le mont Carmel. Grâce à eux il fut élevé et ne goûta point la mort” (*Sefer ha-Bahir*, CXI - 80 in *Le Livre Bâhîr...*, op. cit., p. 102).

⁵⁴⁹ Il motto di Elia può essere reso anche come di seguito: “Vivente (*Hay*) è il Signore, Dio di Israele, alla cui presenza io mi *erigo (amadtî)*” (1 Re 17: 1). L'idea di “erigersi”, espressa da quest'ultimo verbo, suggerisce una relazione con quell'altro Nome costituente – assieme ad *al-Hayy* – il possibile Nome Supremo in islam: *al-Qayyûm* (“L'Erettore / Sostenitore ontonomico”) (cfr. III.1.14).

⁵⁵⁰ L'identificazione di questo personaggio coranico con Al-Khidr è avanzata da vari commentatori coranici: Boukhâri, Ṭabari, Nishâburi, Farisi, Ibn al-Athir (cfr. Anna Krasnowolska, *KEZR* in *Encyclopædia Iranica*, July 15, 2009; consultato on line: <http://www.iranicaonline.org/articles/kezzr-prophet>).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Tirmidhi, Qilani Shadili, Mursi, Ahamad Yasawi, kubra et Ruzbehan da Shiraz⁵⁵¹) iniziandoli a una conoscenza diretta di Dio (senza intermediari umani) e donando loro insegnamenti spirituali. Al-Khidr è da alcuni identificato integralmente con Elia (arab. *Ilyas*)⁵⁵², da altri considerato suo doppio (gemello o intimo amico)⁵⁵³, oppure ancora associato a Idrîs (l'Enoch biblico) di cui il Corano dice che Dio “elevò ad altissimo luogo” (XIX, 57); non solo rappresenta una figura chiave per l'islam sunnita ma lo troviamo anche in quello sci'ita (vedasi per esempio il culto e l'importanza che riveste per la corrente *alevi*). Significativa relazione è quella stabilita da alcuni gruppi sci'iti con il XII Imâm, l'Imâm “occulto”, colui che dimora nel mondo intermediario⁵⁵⁴ da considerarsi parallela all'identificazione esplicita dell'imamato con la figura di Elia⁵⁵⁵ – identificazione che ruota al ruolo fondamentale di *interprete* di tutte le rivelazioni donate all'umanità, di rivelatore del loro senso nascosto⁵⁵⁶. Senza dimenticare l'analoga funzione iniziatica operata sia da Elia che da al-Khidr mediante la trasmissione del mantello⁵⁵⁷, un evidente legame tra i due personaggi risiede nel comune riferimento simbolico all'*acqua*. La figura di al-Khidr è in effetti intimamente legata al tema dell'*Acqua di Vita*: la leggenda per la quale *Khezr* (Khidr in persiano) avrebbe trovato la sorgente d'immortalità che lo rese immortale, è ampiamente trattata nella letteratura epica persiana cantante le gesta di Alessandro il Grande (come l'*Eskandar-nâme* di Nezâmi o il *Shâh-nâme* di Ferdowsi)⁵⁵⁸. Al-Khidr è spesso visto come patrono dei mari e degli oceani⁵⁵⁹, oltre ad essere identificato in molte regioni dell'India con una divinità dei fiumi, uno spirito delle sorgenti e delle

⁵⁵¹ Cfr Louis Massignon, *Élie et son rôle transhistorique, Khadiriya, en Islam*, dans: *Élie le prophète, tome II, Au Carmel dans le judaïsme et l'islam, "Études carmélitaines"*, Desclée, Paris, 1956, p. 280; Carlo Saccone, *Un Profeta e santo iniziatore: Elia-al Khidr nella tradizione musulmana* in *Elia e Al-Khidr...*, op. cit., p. 145; Henry Corbin, *En Islam Iranien. Les fidèles d'Amour, Shi'isme et Soufisme*, tome III, Gallimard, Paris, 1972, pp. 26-27.

⁵⁵² Così come riporta Tabarî, *La Chronique. Histoire des prophètes et des rois*, Volume I, Actes Sud / Sinbad, Arles 2001, p. 311.

⁵⁵³ Cfr. P. Franke, *Begegnung mit Khidr: Quellenstudien zum Imaginaren im traditionellen Islam*, Beirut, 2000, pp. 136-162.

⁵⁵⁴ Henri Corbin, *En islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques. Le shi'isme duodécimain*, Tome I, Gallimard, Paris, 1971, p. 250 [nota 233].

⁵⁵⁵ In particolare nel “*Sermone della grande Dichiarazione (Khotbat al-Bayân)* attribuito al primo Imâm, ma nel quale si esprime, come dice Corbin, la coscienza di un Imâm eterno: «Io sono il Segno dell'Onnipotente. Io sono la gnosi dei misteri, Io sono la Soglia delle Soglie. Io sono l'intimo dello splendore della Maestà divina. Io sono il Primo e l'Ultimo, il Manifestato e il Nascosto. Io sono il Volto di Dio. Io sono lo specchio di Dio, il Calamo supremo, la *Tabula secreta*. Io sono colui che nel Vangelo è chiamato Elia. Io sono colui che detiene il segreto dell'Inviato di Dio»” (H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, Adelphi, Milano, 1991, p. 63).

⁵⁵⁶ H. Corbin, *En islam iranien. Aspects spirituels...*, Tome I, op. cit., p. 42.

⁵⁵⁷ Tra i sufi al-Khidr è la guida iniziatrice per eccellenza donante la *khirka* (il mantello segno dell'iniziazione) agli *afrad* (“i solitari”) ovvero coloro che non hanno un maestro umano (come nel celebre caso di Ibn 'Arabi; vedi H. Corbin, *L'immaginazione creatrice. Le radici del sufismo*, Ed. Laterza, Bari, 2005, pp. 57-58 e C. Saccone, *Un Profeta e santo iniziatore*, op. cit., pp. 143-144). Allo stesso modo Elia inizia il suo discepolo Eliseo gettandogli addosso il proprio mantello (1 Re 19: 19-20) – motivo che converge nello scapolare dell'ordine carmelitano.

⁵⁵⁸ Vedi anche Tabarî, *La Chronique...*, op. cit., p. 312. Cfr. Ananda K. Coomaraswamy, *Khawjâ Khadir et la fontaine de Vie* in *Études Traditionnelles*, n. 224-225, Aout-Septembre 1938, pp. 303-318; A. Krasnowolska, *KEZR* in *Encyclopædia Iranica*, op. cit. La leggenda di al-Khidr può anche essere comparata a un episodio dell'epopea di Gilgamesh, ove l'eroe parte alla ricerca del suo antenato immortale Utnapishtim che abita ad una confluenza di fiumi che ricorda la confluenza dei due mari nominata (come tra poco vedremo) nell'episodio coranico (*al-Khadir [al-Khidr]*, *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2014).

⁵⁵⁹ Cfr. Tabarî, *La Chronique...*, op. cit., pp. 311-312; A. Krasnowolska, *KEZR* in *Encyclopædia Iranica*, op. cit.

acque correnti⁵⁶⁰; si tratta di fatto di una figura legata alla vegetazione e alla fertilità, cui culto è ampiamente diffuso attraverso l'Iran, l'Afghanistan e l'Asia Centrale⁵⁶¹. Il suo stesso nome (*Khidr*) – derivando dalla radice araba *KH.D.R* che si relazione all'idea di vegetazione, alla verdura e al colore verde (il verbo alla I forma è traducibile con “divenire verde”, alla II con “rendere verde”) – può significare “il verde” o, forse più esattamente, “il verdeggiante” (colui che fa inverdire).

Da questo quadro emerge indubbiamente una chiara affinità ed omologia tra Elia ed al-Khidr. Tuttavia, laddove del primo possiamo dire (come afferma la tradizione rabbinica) che “detiene le chiavi della pioggia”⁵⁶², di al-Khidr dobbiamo piuttosto riconoscere l'identificazione con la funzione verdeggiante delle acque che imbevono la terra e che da essa sgorgano. La differenza è sottile ma particolarmente rilevante quando si consideri il modello ontologico delle due acque-matrici. Se Elia ben rappresentava una dinamica di discesa (rivelatrice) delle *acque in alto*, al-Khidr personifica meglio la dinamica di imbibizione da parte delle *acque in basso* di una terra che in tal modo “verdeggia”. La differenza è per noi significativa non solo perché dona legittimità al modello suddetto, ma anche perché indica un rapporto d'identificazione più complesso tra i due personaggi, una relazione d'identità-diversità che mette in tensione creatrice le stesse tradizioni melodiche interessate, dando la possibilità di prospettare un rinnovamento congiunto attraverso il recupero ermeneutico dell'esperienza dell'Essere che a tali personificazioni presiede come Terzo incluso. Questa complessa relazione d'identità-diversità ci aiuterà a chiarire la stessa complessità dinamica dell'implicazione quaternaria del Volto; e viceversa, la formalizzazione logica del sistema polare di acque-matrici darà modo di chiarire, dei due personaggi, la loro differenza nell'unità.

Torniamo però, prima di tutto, all'episodio coranico della sura della Caverna; l'incontro con il “servo di Dio” avviene in un enigmatico luogo oggetto della zelante ricerca di Mosé:

...Mosé disse al suo servo: «Non cesserò d'andare finché non sia giunto alla
Confluenza dei Due Mari; dovessi io metterci molti anni»

(XVIII, 60)

Sono state avanzate svariate interpretazioni su questa Confluenza dei Due Mari (*majma' al-bahraïn*): per molti commentatori i due mari in questione indicherebbero il mondo dell'esistenza terrena e il mondo spirituale, alla cui confluenza dimorerebbe il personaggio transtorico di al-Khidr (ragione per la quale può così entrare in questo mondo dall'altro). Ai nostri occhi tale lettura, benché simbolicamente corretta, non cessa d'essere immaginativa ed inadeguata alla concretezza da noi riconosciuta al simbolo. Maggior chiarezza può venire, a nostro avviso, dall'accostamento ragionato con un altro termine coranico, il termine *barzakh*:

⁵⁶⁰ *Encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition*, tome IV, Éditions G.-P. Maisonneuve & Larose S.A., Paris, 1975, [alla voce] *Khawādjā – Khidr*, p. 941.

⁵⁶¹ A. Krasnowolska, *KEZR* in *Encyclopædia Iranica*, *op. cit.* Cfr. anche l'estesa trattazione datane in inglese da Wikipedia riguardo le molteplici mitologie che convergono nella sua figura: <http://en.wikipedia.org/wiki/Khidr>.

⁵⁶² Cfr. P. M. J. Stiasny, *Le prophète Élie dans le judaïsme*, *op. cit.*, p. 203.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

*A dato libero corso ai Due Mari a che si incontrassero, e v'è una barriera (barzakh)
frammezzo che non possono oltrepassare*

(LV, 19-20)

Tenendo conto del fatto che altrove (XXV, 53) il Corano riconosce a tali due mari una differenza opposizionale (l'uno “dolce e fresco”, l'altro “salato ed amaro”), e che loro frammezzo v'è una “separazione” che certo richiama alla mente quella “ferma espansione” (ebr. *raqiya*) che per *Genesi* 1 (vv. 6-7) divideva le acque in alto dalle acque in basso⁵⁶³, potrebbe essere legittimo dare un'interpretazione analoga a tali due “mari” (le acque delle nubi non sono forse dolci e quelle del mare salate?) – “acque” a cui il Corano riconosce significativamente una dinamica d'interrelazione tesa ad un incontro [escatologico] (“a dato libero corso ai Due Mari a che si incontrassero” – vedi *supra*). La separazione in questione – come già discusso precedentemente – svilupperebbe la creazione / separazione dei Cieli e della Terra (determinazione principale di ontonomia ed esistenza), declinandola in un dinamismo di esistenza vitale di cui l'essere umano è chiamato a farsi attore responsabile cercandone la convergenza.

All'interno di questo quadro interpretativo la figura di al-Khidr acquisisce un'importanza ben più rilevante e concreta che quella di un fantomatico maestro “invisibile”: egli rappresenta e personifica una *funzione guida* ontologicamente inscritta nel vivente, l'esperienza del Sacro per la quale ontonomia melodica ed esistenza umana confluiscono in un processo di esistenza. Ricaviamone allora in dettaglio la peculiarità a partire dall'incontro narrato nell'episodio coranico.

E gli disse Mosé: «Posso seguirti, a patto che tu mi insegni, a rettamente guidarmi (rushdân), di quel che a te fu insegnato?»⁵⁶⁴ Rispose: «Sì, ma tu non saprai, con me pazientare; e come del resto potresti essere paziente in cose che non abbracci in comprensione?»

(XVIII, 66-68)

La conoscenza, che al-Khidr rappresenta, riguarda la capacità di rettamente dirigersi (*rushd*): è una conoscenza etica o prasseologica che riguarda la buona direzione ontologica – *rettitudine d'esistenza secondo l'azione* (come confermerà la continuazione dell'episodio). La virtù che la sostiene è quella della pazienza (*ṣabr*) – motivo su cui l'episodio torna ripetutamente (vv. 67, 68, 69, 72, 75, 78, 82) –; il termine arabo *ṣabr* indica più precisamente il controllo di sé, la resistenza e la costanza nell'accettare le disposizioni divine, nell'affrontare eventi e situazioni spiacevoli⁵⁶⁵. E'

⁵⁶³ “«Sia il firmamento/espansione (*raqiya*) in mezzo alle acque per separare le acque dalle acque». Dio fece il firmamento/espansione (*raqiya*) e separò le acque, che sono sotto il firmamento/espansione (*raqiya*), dalle acque, che sono sopra il firmamento/espansione (*raqiya*)” (*Gn* 1: 6-7).

⁵⁶⁴ Oppure: “a patto che tu mi insegni di quel che ti fu insegnato rispetto una retta condotta (*rushdân*)”. Il termine *rushd* indica la guida corretta, la retta direzione, la rettitudine di cammino.

⁵⁶⁵ Cfr. E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, *op. cit.*; il termine veicola anche l'idea dello zelo nei confronti di Dio e nel rispetto dell'insegnamento rivelato. La pazienza / costanza è una delle virtù più importanti cantate dal Corano (cfr. III, 142; VII, 128; XII, 90; XXIII, 111; XLI, 34-35; ecc.) – attitudine da sposare in ogni occasione (XXXI, 17) e per la

LA LOGOMITICA MUSICALE E L'ESPERIENZA DELL'ESSERE

fondamentale, a riguardo, ricordare un avvenimento che, nell'episodio coranico, accade giusto prima dell'incontro con al-Khidr – accadimento che di fatto permette o propizia tale incontro. Si tratta della perdita e dell'inspiegabile rianimazione di un pesce alla Confluenza dei due Mari – cibo mattutino che Mosé ed il suo servo hanno portato per affrontare il lungo viaggio⁵⁶⁶. Mosé reagisce in modo del tutto inaspettato alla spiacevole perdita:

«Questo è quel che volevamo!» rispose Mosè, e tornarono indietro, seguendo i loro passi. E s'imbattono in un servo di tra i servi Nostri...

(XVIII, 64-65)

Questa reazione è il segno della trovata Confluenza dei due Mari⁵⁶⁷, ma è anche il segno dell'iniziazione all'essenza della pazienza: là ove l'evento negativo non solo è sopportato, ma diviene occasione per il superamento del mentale e la scoperta di un valore più profondo che avvicina all'Essere; là ove la perdita, assunta liberamente come rinuncia trasformatrice, rende possibile il ritorno verso la sorgente di Vita ove il pesce ritrova la propria⁵⁶⁸. E' qui che Mosé trova la soglia per aprirsi all'ontonomia sapienzialmente inscritta ed accedere alla scienza a-logica dell'esistenziazione melodica: una capacità etico-attitudinale che scopriremo essere ontonomicamente adeguata, e per questo non circoscrivibile dalla cornice tonale della comprensione legale-normativa che Mosé rappresenta. Al-Khidr è chiaro rispetto a quest'ultimo punto: “tu non saprai, con me pazientare; e come del resto potresti essere paziente in cose che non abbracci in comprensione (*khubrân*)?” (v. 68).

Ma Mosé ribatté: «Mi troverai, se a Dio piace, paziente, e non disubbidirò a un ordine ('amrân) tuo». Disse l'altro: «Se tu dunque vuoi seguirmi, non domandarmi nulla di cosa alcuna, finché non sia io a fartene una menzione (dhikrân)».

(XVIII, 69-70)

quale colui che fa il bene ne riceverà la ricompensa dal Signore (XXVIII, 80).

⁵⁶⁶ “E quando giunsero alla Confluenza dei Due Mari, dimenticarono il pesce che avevano portato con sé, e questo prese la sua via, libero, nel mare. E quando furon passati oltre, Mosè disse al suo servo: «Porta il nostro cibo mattutino, ché troppo ci ha stancati questo viaggio!» Rispose il servo: «Sai che cosa è avvenuto? Allorché ci rifugiammo alla roccia, io dimenticai il pesce; e satana solo mi fece dimenticare di parlatene, ed il pesce prese la sua via, meravigliosamente, nel mare». «Questo è quel che volevamo» rispose Mosè, e tornarono indietro, seguendo i loro passi. E s'imbattono in un servo dei servi nostri...” (XVIII, 61-64).

⁵⁶⁷ La tradizione vuole infatti che la perdita del pesce sia il segno del luogo ove Mosè può trovare al-Khidr, secondo quanto lui detto da Dio: “Il tuo cibo sarà la guida che ti porterà presso il Mio servitore” (Cfr. Tabarî, *La Chronique...*, op. cit., pp. 313-315).

⁵⁶⁸ Nella psicanalisi il pesce rappresenta un contenuto numinoso e autonomo dell'inconscio significante rinnovamento e rinascita (cfr. Carl Gustav Jung, *Opere. Simboli della trasformazione*, t. 5, Bollati Boringhieri, Torino, 2002, p. 199; si vedano anche le pagine 195-201 dedicate ad Elia, al-Khidr, al racconto di Gilgamesh, ecc.). Si noti che la fatica (*naşab*) provata da Mosè per il lungo viaggio – e che motiva la richiesta del pesce (v. 62) – è un termine la cui radice (N.Ş.B) già evoca il sacrificio offerto a dio (cfr. *Corano* V, 3 e 90) e l'elevazione che ne segue, come nella sura dell'Apertura: “O non t'abbiamo aperto il petto, e non abbiamo depresso il peso che t'aggravava il dorso? E non facemmo alto il tuo ricordo (*dhikr*)? Ché, in vero, con l'avversità viene la gioia. Sì, con l'avversità viene la gioia. Così, quando ti liberi (*faraghta*), elevati (*inşab* – imperativo della I forma della radice N.Ş.B), e al tuo Signore aspira (*arghab*)!” (XCIV).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Questi ultimi versetti si presterebbero ad una particolare esegesi simbolica⁵⁶⁹, ma ci limiteremo ad evidenziare l'ulteriore condizione qui imposta da al-Khidr per apprendere della sua scienza pratica: “non domandarmi nulla di cosa alcuna, finché non sia io a fartene una menzione”, ossia non chiedere ragione di alcunché, abbandona la volontà di valutare razionalmente e/o logicamente (ciò che accadrà) finché non sia la tua stessa guida a presentartene la profondità sapienziale. Al-Khidr sfida Mosè a seguirlo senza che possa porre condizioni, domandando lui d'abbandonare ogni pretesa di sapere e comprendere tonalmente. E' chiaro allora che, dopo tutte queste avvertenze, gli accadimenti che sopraggiungeranno non dovranno essere giudicati dal punto di vista della legge e della logica comune, ma piuttosto come segni (*âyat*) di un insegnamento più sottile, come “versetti (*âyat*) per gente che ricorda (*yadhakkarûn*)”⁵⁷⁰ – avvertenza che sembra poter essere rivolta allo stesso lettore.

Ed ecco accadere tre eventi che non possono lasciare Mosè senza commento⁵⁷¹: tre azioni eseguite da al-Khidr che vanno contro la morale, contro la legge e contro la logica, per le quali Mosè protesta animatamente. Eppure non è sulle azioni in sé su cui dobbiamo soffermare lo sguardo – cui intento è solo di suscitare il momentaneo abbandono della razionalità e del senso morale comune –, ma invero neppure dobbiamo fissarci troppo sui motivi apportati infine da al-Khidr in guisa di spiegazione⁵⁷²: il Corano sta in realtà mettendo alla prova l'intelligenza contraddittoriale dell'ascoltatore, la sua capacità a-logica di comprensione. Il testo propone, nei primi due casi, delle concettualità interpretative tra di loro radicalmente opposte dal punto di vista etico, di cui una non può che essere condannata e l'altra non può che essere intimamente sposata (almeno dal punto di vista della sensibilità ideologico-affettiva del tempo)⁵⁷³; così facendo destabilizza completamente la

⁵⁶⁹ Tenendo in conto che il termine *'amr* rinvia all'imperativo d'esistenziazione (es. “Quando Egli vuole una cosa, l'ordine Suo [*'Amr*] è dirle «Sii!» [*kun*], ed essa è [diviene esistente]” - XXXVI, 82) e che il termine *dhikr* è comunemente utilizzato dai sufi per indicare il ricordo ontologico (la rammemorazione di Dio e dei Suoi Nomi).

⁵⁷⁰ Corano VI, 126.

⁵⁷¹ “E così partirono, finché quando salirono sulla nave, quegli la forò. «L'hai tu forata, gli chiese Mosè, per far annegare tutti quei che vi stan sopra? Hai certo commesso una cosa enorme!» «Non ti dicevo, rispose, che tu non avresti potuto, con me, pazientare?» «Non mi riprendere, ribatté Mosè, perché me n'ero dimenticato. Non m'imporre dunque punizione gravosa». E andarono ancora finché s'imbatterono in un giovanetto, che quegli uccise. «Hai ucciso un'anima pura senza alcuna necessità di vendicare un'altra anima? Hai commesso cosa inaudita!» Rispose: «Non ti dicevo che tu non avresti potuto, con me, pazientare?» E Mosè rispose: «Se d'ora in poi ti chiederò una sola cosa, non accompagnarti più a me, avrai scusa sufficiente per abbandonarmi». E andarono ancora, finché, giunti a una città, chiesero del cibo a quegli abitanti, ma essi rifiutarono d'ospitarli. E trovarono in quella città un muro che stava per crollare e quegli lo raddrizzò. Allora Mosè gli disse: «Se avessi voluto avresti potuto farti pagare per questo!»” (XVIII, 71-77).

⁵⁷² «Qui ci separeremo, rispose l'altro, ma prima ti darò la spiegazione di queste cose sulle quali non hai potuto pazientare. Quanto alla nave, essa apparteneva a povera gente che lavorava sul mare, ed io volli guastarla, perché li inseguita un re corsaro che prendeva tutte le navi a forza. Quanto al giovanetto, i suoi genitori eran credenti, e tememmo che egli li forzasse ad empietà e miscredenza; e volemmo che il loro Signore desse loro in cambio un figlio più puro e più affezionato. Quanto al muro, esso apparteneva a due giovanetti orfani di quella città e sotto c'era un tesoro che loro apparteneva e il loro padre era un uomo pio; e il tuo Signore volle che essi pervenissero all'età adulta e poi essi stessi scavassero fuori il tesoro, come segno di misericordia da parte del Signore. E ciò che feci non lo feci io. Ecco la spiegazione di quello su cui non hai potuto essere paziente»” (XVIII, 78-82).

⁵⁷³ In effetti, durante la predicazione dell'islam, non v'era motivo più intimamente sentito che quello dell'appello ad una fede pura o puramente monoteistica (cfr. episodio del giovanetto); allo stesso modo possiamo presupporre che il racconto del re corsaro che prende la nave di gente povera con la violenza doveva essere sentito con particolare realismo ed empatia dalle persone dell'epoca. Anche il terzo caso, invero, gioca su questo valore emozionale dell'empatia: il non rispetto dell'ospitalità – uno dei valori cardine di procedenza abramica – non poteva che suscitare

capacità di giudizio del credente dell'epoca, approfittando per suggerire sottilmente la *decostruzione* di quella *logica socio-prasseologica* che potremmo definire *della compensazione tonale* (torto per torto, favore per favore), ed avvalorando nel frattempo l'esperienza sincera dell'altruismo, dell'assistenza e della solidarietà nei confronti dei piccoli, dei bisognosi e dei pii (terzo caso)⁵⁷⁴, nei confronti dei credenti e dei poveri (primo e secondo caso). Il riferimento alla *logica compensatoria* fa esplicitamente apparizione nel testo in relazione al secondo caso, secondo la declinazione penale del “dente per dente” o legge del taglione (“Hai ucciso un'anima pura senza alcuna necessità di vendicare un'altra anima? Hai commesso cosa inaudita!” – v. 74), mentre nel terzo accadimento ne è mostrata la controparte tonale più “positiva”, comune o quotidiana (“Se avessi voluto avresti potuto farti pagare per questo” – v. 77). E' particolarmente su quest'ultima situazione che verte il ribaltamento di prospettiva dell'insegnamento di al-Khidr – sovvertimento della logica tonale capace di rivoluzionare completamente la mentalità sociologica isolata dall'esperienza del Sacro e ad aprirla esperienzialmente all'Essere: se siamo pronti, in effetti, non solo a donare per nulla in cambio, ma anche malgrado l'offesa subita (si ricordi l'ospitalità negata del terzo caso), allora siamo pronti a superare anche la logica della compensazione penale del taglione.

Ma l'insegnamento è ancor più sottile: quest'ultimo caso, quello che non viola alcuna norma o sensibilità morale – la ricostruzione del muro da parte del Verdeggiante non è in effetti definibile, in un primo momento, né positiva né negativa, né giusta né ingiusta – è anche l'unico caso che non apporta invero alcuna spiegazione logica dell'operato di al-Khidr⁵⁷⁵. A nostro avviso, l'episodio in questione vuole mostrarci il valore dell'azione a-logica, quella che non risponde ad alcun calcolo logico, quella che non può essere giustificata se non solo per il presentimento esperienziale e la conferma affettiva della sua correttezza etica. La *rettitudine etica d'esistenziazione melodica* trova allora il suo nucleo nel paziente servizio all'altro e per l'Oltre, ovvero, nell'a-sensata e costante rinuncia alla compensazione e alla soddisfazione tonale (si ricordi l'insegnamento iniziatico del pesce perduto) – pazienza (*ṣabr*) tesa unicamente all'elevazione e al riavvicinamento all'esperienza dell'intimità col Sacro. E' questa l'etica sociologica che fa dell'essere umano il servitore eletto alla prossimità dell'Essere.

Non sono [certo] cosa uguale il bene e il male, ma tu respingi il male con un bene più grande e vedrai allora che colui che era a te nemico, ti sarà intimo amico. E tal grado non potranno raggiungere se non i costanti pazienti (ṣabarû) [N.B], tal grado non raggiungeranno altri che i favoriti del favore supremo

(XLI, 34-35)

L'insegnamento del verdeggiante non è quindi quello che v'è una Scienza che supera la Legge e la morale, ma che queste vanno soppesate, di caso in caso, con un'etica della rettitudine

una ferma condanna.

⁵⁷⁴ I beneficiari dell'azione di al-Khidr sono in effetti due giovanetti, orfani e figli di padre pio / buono (*ṣaliḥ*).

⁵⁷⁵ In che modo, infatti (secondo necessità logica), la ricostruzione del muro assicurerebbe a quei giovanetti di arrivare all'età adulta per trovarvi sotto il tesoro?

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

ontonomicamente adeguata (una “terza etica” spiritualmente compromessa, che fa del male l'opportunità per rispondervi con un bene e accedere così contraddittorialmente all'Essere-Esperienza) – sapienza vissuta e vivente che garantisce così la difesa di *finalità etiche* più intime e fondamentali (arab. *maqâsid*) che solo nella sincera esperienzialità del loro valore (*qadr*) trovano conferma e fondamento ontonomico (tema che meriterebbe d'essere approfondito accanto ad un'analisi dettagliata del processo di notazione melodica)⁵⁷⁶.

Ma come accedere a una tale sensibilità etica all'ontonomia melodica? La risposta è nascosta nella progressione che contraddistingue l'utilizzo delle forme verbali utilizzate nella spiegazione delle gesta di al-Khidr. Il Verdeggiante usa infatti tre verbi che traducono chiaramente una progressiva spoliatura tonale dal proprio ego al fine di scomparire nella risonanza prasseologica della Volontà divina: “io volli (*âradtu* – v. 79)”; “volemmo (*âradnâ* – v. 81)” e “il tuo Signore volle (*ârâda* – v. 82)”. E così conclude:

...E ciò che feci non lo feci io. Ecco la spiegazione di quello su cui non hai potuto essere paziente

(XVIII, 82)

Il segreto della Scienza del Verdeggiante è dunque quello di un adeguamento prasseologico all'ontonomia melodica, una disposizione risonante a cui si giunge per costante sforzo di decostruzione tonale. Il Volto di Dio è qui esperito a partire dalle acque in basso (la matrice d'elevazione ontologica), ovvero secondo immanenza dell'esperienza divina nell'individualità: declinazione presenziale dell'Essere vista secondo omogeneità / identità (\supset_{τ}). La disposizione individuale a farsi sede risonante dell'azione divina (vedi: “E ciò che feci non lo feci io”) rappresenta un'attualizzazione contraddittoriale (At) disegnante un divenire melodico di toni (successione concatenata di concrezioni od auto-determinazioni) retto o diretto da un'esperienza sapienziale dell'ontonomia melodica (Pt) (“la Scienza procedente da Dio” di v. 65).

Le gesta di al-Khidr non vanno dunque giudicate secondo la loro apparenza esteriore, non devono e non possono essere prese come modello di condotta, perché ciò significherebbe considerarle tonalmente e misconoscere così non solo l'esperienzialità a-logica dell'insegnamento celato, ma anche il ripetuto appello alla spoliatura dal tonale. Il Verdeggiante è allora da considerarsi, ancora una volta (come Elia), la personificazione simbolica di una funzione ontologica inscritta nell'individualità umana, quella dell'*intimità etico-esperienziale* della *generalità melodica*:

⁵⁷⁶ Questa nostra conclusione è in linea con la comprensione dell'episodio da parte del grande esegeta e teologo al-Râzî: “E sappi... che i giudizi dei profeti, li benedica Dio, si basano sugli aspetti esteriori delle cose (*âla 'z-zawahir*) come ha detto il Profeta, pace a lui: «Noi giudichiamo sulla base dell'aspetto esteriore mentre Dio s'assume la gestione dei segreti». E questo sapiente (al-Khidr) non giudicava sulla base dell'esteriorità delle cose, bensì sulla base dei veri motivi situati nell'intimo della cosa (...) quel sapiente (al-Khidr) aveva ricevuto da Dio una capacità intellettuale capace di giungere al fondo delle faccende, e di vedere per mezzo di essa la realtà delle cose. E il livello di Mosé, pace a lui, consiste nella conoscenza delle leggi, mentre questo sapiente (al-Khidr) stava al livello della sovrintendenza all'intimo delle cose e alla realtà delle faccende, e osservare i loro segreti nascosti” (citato da P. Saccone, *Un profeta e santo iniziatore*, op. cit., pp. 148-149; cfr. P. Dall'Oglio, *Speranza nell'islam. Interpretazione della prospettiva escatologica di Corano XVIII*, Marinetti, Genova, 1991, p. 283).

etica dell'essere-per-l'Essere, *orthopraxis* o retta attitudine prasseologica regolata sull'esperienza dell'ontonomia melodica.

Sebbene anche nella figura di Elia possiamo ritrovare un riferimento a tale meccanismo di risonanza prasseologica (vedi: “O Eterno, Dio d'Abramo, d'Isacco e d'Israele, fa' che oggi si conosca che tu sei Dio in Israele, che io sono tuo servo, e *che ho fatte tutte queste cose per ordine tuo*” – 1 Re 18: 36 [il corsivo è mio]), il tishbita meglio polarizza invero la funzione profetico-rivelatrice, così come attesta non solo il motivo della parola infiammata ma anche la sua personale esperienza timbrica di una “voce di un silenzio sottile” (una Parola che procede dall'intimità dell'ascolto interiore). Nel caso di Elia la declinazione presenziale dell'Essere (il Volto) è vista ed esperita dal lato dell'intensione / differenziazione (Ξ_T): si tratta di un'Alterità Assoluta che si fa conoscere esperenzialmente come Presente e Vivente nell'esistenza tonale⁵⁷⁷. Con Elia, piuttosto che una Presenza prasseologica illuminante un vissuto cognitivo dell'ontonomia, troviamo un'esperienza della Presenza divina (Pt) che, bruciando la tonalità, risuona prasseologicamente in profezione melodica (At). Si tratta chiaramente di un'esperienza simboleggiabile dall'immagine “presenziale” della Nube Luminosa che provvede la pioggia della Rivelazione; laddove al Verdeggiante meglio si sposa l'immagine di un'acqua matrice o sorgente di Vita capace di rispecchiare eticamente l'ontonomia melodica e vivificare così l'esistenza.

Se nel caso di al-Khidr l'esperienza è raggiunta per *sforzo* di iniziazione personale (ovvero abordata dal lato prasseologico e secondo identificazione alla volontà etica del divino), nel caso di Elia è piuttosto vissuta come dono gratuito dell'Alterità, come *grazia* “cognitivamente” esperita o comunicazione di un tutt'Altro⁵⁷⁸. Il profeta veterotestamentario polarizza così simbolicamente

⁵⁷⁷ Il seguente passo del libro secondo dei Re bene esemplifica letterariamente l'idea di una risonanza del (Dio) Vivente nella figura del profeta secondo evidenza cognitiva: “Or quando l'Eterno volle rapire in cielo Elia in un turbine, Elia si partì da Ghilgal con Eliseo. Ed Elia disse ad Eliseo: «Fermati qui, ti prego, poiché l'Eterno mi manda fino a Bethel». Ma Eliseo rispose: «L'Eterno è Vivente e la tua anima è vivente, io non ti lascerò». Così discesero a Bethel. I discepoli dei profeti ch'erano a Bethel andarono a trovare Eliseo, e gli dissero: «Sai tu che l'Eterno quest'oggi rapirà in alto il tuo signore?» Quegli rispose: «Sì, lo so; tacete!» Ed Elia gli disse: «Eliseo, fermati qui, ti prego, poiché l'Eterno mi manda a Gerico». Quegli rispose: «L'Eterno è Vivente e la tua anima è vivente, io non ti lascerò». Così se ne vennero a Gerico. I discepoli dei profeti ch'erano a Gerico s'accostarono ad Eliseo, e gli dissero: «Sai tu che l'Eterno quest'oggi rapirà in alto il tuo signore?» Quegli rispose: «Sì, lo so; tacete!» Ed Elia gli disse: «Fermati qui, ti prego, poiché l'Eterno mi manda al Giordano». Quegli rispose: «L'Eterno è Vivente e la tua anima è vivente, io non ti lascerò». E proseguirono il cammino assieme» (2 Re 2: 1-6 [il corsivo è mio]).

⁵⁷⁸ Si noti come tale dialettica tra un'esperienza a-logica ricevuta gratuitamente e un'esperienza a-logica raggiunta prasseologicamente per sforzo si ritrovi esattamente nella dottrina sufi degli stati (*aḥwāl*) e delle stazioni (*maqâmât*), dottrina che cerca di sistematizzare la complessità ed eterogeneità dell'esperienza melodica del Sacro: i primi sono esperienze affettivo/a-logiche ricevute come dono gratuito di Dio, le seconde invece gradi d'auto-trasformazione (che modificano le preconcezioni tonali) raggiungibili tramite sforzo prasseologico d'auto-erezione ontologica (*maqâm*: letteralmente significa “luogo di erezione” – radice [anche qui] Q.W.M) (Cfr. per esempio G. C. Anawati - Louis Gardet, *Mistica islamica Aspetti e tendenze, esperienze e tecnica*, SEI, Torino, 1960; Daniele Cevenini, *Gradi di realizzazione nel sufismo*, Libreria Bonomo Ed., Bologna 2008; Abû Bakr al-Kalâbâdhî, *Il Sufismo nelle parole degli antichi*, Officina di Studi Medievali, Palermo, 2002; Eric Geoffroy, *Le soufisme. Voie intérieure de l'islam*, Fayard, Lonrai, 2009). Il tema meriterebbe d'essere approfondito specificatamente con gli strumenti logomitici; ci bastino qui alcune citazioni: “La stazione (*maqâm*) appartiene alla categoria delle azioni, lo stato (*ḥâl*) a quello dei doni; colui che è in una stazione l'ottiene grazie alle mortificazioni di se stesso, mentre colui che ha uno stato è “morto a sé”, e vi permane in virtù dello stato che Dio crea in lui” (Abû al-Hasan ‘Alî al-Hujwirî, *Kashf al-Mahjûb*, Dâr al-nahda al‘arabiyya, Beirut, 1980, p. 409 in D. Cevenini, *Gradi di realizzazione nel sufismo, op. cit.*, p. 32); “Ogni stazione (*maqâm*) ha un principio ed una fine, entro i quali si possono avere differenti stati (*aḥwâl*). Per ogni stazione vi è una

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

l'aspetto gratuito dell'esperienza della Presenza veicolantesi in profezione, mentre al-Khidr ne esprime maggiormente il carattere etico-prasseologico raggiunto per personale sforzo di decostruzione tonale.

Le due dinamiche esperienziali sono distinguibili ma invero inseparabili: la Parola rivelata apporta un insegnamento di giustizia e rettitudine trasformativa per la società tutta, ma non può esservi fedeltà all'Essere e retta esistenza di tale Parola senza un'incarnazione etico-prasseologica individuale dell'ontonomia che la dirige. Da una parte abbiamo un appello profetico (indicante la strada all'armonizzazione societaria) che chiama ogni individualità all'aderenza testimoniale a una *fede* pura – riconoscimento cognitivo di un Unico Dio donante gratuitamente salvezza dalla sua Alterità –, dall'altra è messo piuttosto l'accento sul valore delle *opere* eseguite in rettitudine ontologica, ossia secondo un'ottica di responsabile partecipazione all'opera d'esistenza del Regno. Ma l'una non può esserci senza l'altra e viceversa: non può esserci alcuna “salvezza” se non nell'incontro di reciprocità col divino, se non nella personale partecipazione al tutt'Altro in esistenza. La germogliazione dell'Altro mondo – che è la venuta di un mondo altro (una società sociologicamente giusta e armonica) – è la risposta esistenziale dell'Essere-Melodia alla messa in pratica di una pedagogia ontologica di purificazione, una *imbibizione elianica* dell'esistenza. E' questa sinergia integrata delle funzioni melodiche dell'esperienza del Sacro che prepara la via escatologica, come attesta la profezia di Malachia:

Ecco, io vi mando il mio messaggero (malâkî); egli prepara la via alla Mia Presenza / al Mio Volto (le-Panay); e subito entrando nel suo tempio il Signore che voi cercate, e il messaggero (malâk) dell'alleanza (berit) nel quale vi deliziate (hapesim), viene, dice l'Eterno degli eserciti. E chi sostiene il giorno della sua venuta? Chi sta / chi si erige (haomed) quand'egli appare? Poich'egli è come un fuoco d'affinatore, come il sapone dei lavatori. Egli siede, affinando e purificando l'argento; e purifica i figli di Levi, e li raffina come si fa dell'oro e dell'argento, a che essi offrano all'Eterno offerte in rettitudine (bi-sedaqah)

(Mal 3: 1-3)⁵⁷⁹

Questo misterioso messaggero è tradizionalmente identificato a Elia a partire dal parallelismo con il successivo passaggio di *Malachia* 4: 5 ove il nome del profeta è esplicitamente citato. L'esegesi cristiana, seguendo l'interpretazione data da Gesù (*Lc* 7: 27), vi vede Giovanni il Battista, l'Elia che deve venire (*Mt* 11,15): la lettura qui data dal Nuovo Testamento è dunque una

scienza (che le è propria), e a ciascuno stato corrisponde un'allusione simbolica. Ogni stazione è accompagnata inoltre da un'affermazione e da una negazione, ma non tutto ciò che è negato in una data stazione lo è anche in quella che la precedeva, né tutto quello che in essa viene affermato, lo è pure in quella ad essa inferiore...” (Abû Bakr al-Kalâbâdhî, *Kitâb al-ta'arruf li-madhab ahl al-taşawwuf - Il Sufismo nelle parole degli antichi, op. cit.*, pp. 160-161).

⁵⁷⁹ La traduzione qui proposta non è l'abituale, ma neppure arbitraria: abbiamo cercato di rispettare la literalità del testo e abbiamo reso i verbi di tempo verbale compiuto con un presente assoluto (il tempo compiuto indica un'azione terminata, certa, unica; non abbiamo tenuto qui conto della possibilità della *waw* di conversione), mentre abbiamo cercato di far emergere il carattere continuativo dell'unico verbo incompiuto con un gerundio.

declinazione dottrina specificamente dell'identità riconosciuta tra “il messaggero dell'Alleanza” ed Elia di *Mal* 4 (v. 5-6). Il passaggio in questione è certamente fondamentale per comprendere il “lato verdeggiante” di Elia e la portata della funzione ontologica che simboleggia.

Egli è qui chiamato “messaggero (*malâk*)” di Dio e dell'alleanza (*berit*). Ma di quale alleanza si tratta? Com'è noto Elia non suggella alcuna alleanza storica con Dio (si veda l'approfondimento della nozione nel capitolo III.2) e d'altra parte qui non è affatto descritto quale “firmatario” di un'alleanza con l'Eterno, ma quale *messaggero dell'alleanza*, ovvero gli si attribuisce piuttosto la funzione di annunciarla (funzione analoga in questo caso agli angeli di dio)⁵⁸⁰, la funzione di trasmetterla e/o ricordarla. Il riferimento ai “figli di Levi” del terzo versetto farebbe però propendere verso l'identificazione di tale alleanza con quella sacerdotale (o levitica) genealogicamente ereditata⁵⁸¹ – così come lo stesso Malachia ricordava poco sopra⁵⁸² –, ma come è parimenti noto Elia non ha direttamente a che fare con tale genealogia ed alleanza specifica. Si noti però l'utilizzo, immediatamente precedente (*Mal* 2: 7), della denominazione “messaggero dell'Eterno degli eserciti” in significativa relazione ed identificazione con il sacerdozio e la funzione sacerdotale⁵⁸³; in che senso Elia, senza detenere esplicitamente la funzione sacerdotale, sarebbe parimenti qualificato in questo modo? Forse che la nozione di sacerdozio fa qui riferimento non tanto all'ufficio “esteriore” ma quanto alla *funzione ontologica* da tale ufficio presa in carica? Mi riferisco al valore più intimo e reale del sacerdozio, la funzione di redenzione societaria, il sanamento ontologico dell'anima della comunità, la capacità di ristabilire la correttezza delle relazioni sociologiche in retta adesione ontologica, quella che assicura la risonanza dell'Essere nell'esistenza sociale ed interpersonale. Potrebbe essere Elia il simbolo di tale funzione e, in quanto tale, operare la purificazione delle sue incarnazioni storiche? D'altra parte l'appello rivolto ai sacerdoti (*Malachia* 1 e 2) è proprio quello di una riforma qualitativa e morale della condotta. E' probabile, a nostro avviso, che qui si faccia così riferimento a una qualità o a un'eccellenza etica di servizio al divino relazionabile all'idea transtorica di un “sacerdozio eterno”⁵⁸⁴ – riferimento che probabilmente lampeggiava anche alla vista di Ezechiele quando, al trattare questo medesimo tema dell'ufficio sacerdotale, usava l'epiteto “figli di Šadoq” (vocalizzabile, volendo, anche come “figli di Giustizia [*Šedeq*]”) per indicare la correttezza e rettitudine etico-ontologica del “sacerdote giusto”⁵⁸⁵; la stessa funzione di purificazione di Elia è tesa, in effetti, a che s'offrano “offerte in rettitudine (*šedaqah*) (v. 3)” (*sacrificio del tonale* teso a un rinnovamento dell'esistenziazione in

⁵⁸⁰ Cfr. per esempio *Es* 23: 20 e succ.; *Is* 63: 9.

⁵⁸¹ Alleanza che risale al sacerdozio eterno di Melchisedeq, affidata ai figli di Levi e al tempo di Mosè stabilita con Aronne (*Es* 29: 44-46), successivamente ratificata da Fineas (cfr. *Nm* 25: 10-13) (un altro “pieno di zelo per il Signore”) e qualitativamente precisata da Ezechiele nella designazione “figli di Šadoq”.

⁵⁸² “Allora saprete ch'io v'ho mandato questo comandamento affinché il mio patto con Levi sussista, dice l'Eterno degli eserciti. Il mio patto con lui era un patto di vita e di pace, cose ch'io gli detti, perché mi temesse; ed ei mi temette, e tremò dinanzi al mio nome” (*Mal* 2: 4-5).

⁵⁸³ “Poiché le labbra del sacerdote son le guardiane della scienza, e dalla sua bocca uno cerca la legge, perché egli è il messaggero dell'Eterno degli eserciti” (*Mal* 2: 7).

⁵⁸⁴ La qualificazione di sacerdozio eterno associata a Levi e ai suoi discendenti è presente in alcuni manoscritti del Mar Morto trovati a Qumran: quali il *Documento Aramaico di Levi (ALD)* (vedi, per esempio, Marinus de Jonge, *Levi in Aramaic Levi and in the Testament of Levi* (<http://orion.mscc.huji.ac.il/symposiums/2nd/papers/deJonge97.html> ; consultato il 26/4/2014).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Giustizia). Se Elia è simbolo di questa purezza e purificazione del servizio a Dio⁵⁸⁶ allora l'alleanza di cui egli è messaggero non è un'alleanza storica, ma un'alleanza che è al cuore del sacerdozio e al cuore del rapporto tra essere umano e Dio, un'alleanza ben più primordiale e consustanziale alla natura umana.

Elia non solo rappresenterebbe l'intimità esperienziale della professione melodica, ma parimenti raccoglierebbe l'intimità più prettamente prasseologica del servizio sacerdotale. L'eccezionalità profetico/sacerdotale di questo personaggio può essere pienamente colta quando si consideri al contempo lo statuto *transtorico* di cui egli è specificatamente rivestito (vedi *supra*): la sua rappresentatività punta il dito a una funzione ontologica universale di mediazione diretta tra ontonomia e ordine societario (quella del *giusto* dotato di *lealtà* [ebr. *hesed*] nei confronti di Dio e di *rettitudine* [ebr. *ṣedaqah*] nei confronti del prossimo). Si tratta dell'accompagnamento "sacerdotale" alla funzione legislatrice (che ritroviamo in Aronne, nel caso di Mosé, ma anche in Ali nel caso di Muhammad e volendo in Giacomo il Giusto nel caso di Gesù; cfr. III.2): l'esercizio di un servizio a Dio e agli esseri umani operato grazie alla conoscenza del significato più intimo della Rivelazione, quello che procede dalla sua elevazione ontologica come *nebbia* all'esperienza ontologica del significato (cfr. III.1.14). Per questo Elia-Khidr è il *maestro transtorico* per eccellenza, il maestro interiore; egli rappresenta una funzione iniziatica o iniziatrice al Volto / Presenza dell'Essere-Melodia inscritto nella natura umana, ossia l'accesso o l'iniziazione a quel contatto diretto con l'ontonomia che rende possibile e veritiera la mediazione sacramentale tra Sacro ed esistenza societaria.

Siamo quindi persuasi che il versetto di Malachia faccia riferimento a un *sacerdozio ontologico*, a una funzione di "servizio prasseologico a Dio a beneficio dell'umanità" iscritta in ogni persona: quella stessa "gerenza (*khilâfa*) dei Nomi" affidata all'Adamo primordiale (III.1.14) e per questo iscritta in ogni essere umano come un *patto o una alleanza ontologica*. Elia, tuttavia, non s'identifica in alcun modo a tale Adamo matriciale, ma piuttosto guida e conduce ad esso, al suo bagaglio di potenzialità germinanti, nelle vesti di *guida interiore*. La figura di Elia-Khidr non solo rappresenterebbe, quindi, la generalità dell'esperienza melodica del Sacro, ma anche, più precisamente, *la generalizzazione transculturale dello statuto universale ed ontologico* di tale

⁵⁸⁵ Il termine "Ṣadoq" può essere tradotto col senso di "avere la qualità della giustizia" (forma aggettivale o *qatol*) oppure anche con quello di "dedicato alla giustizia" (nome proprio teoforo) (Franco Manzi, *Melchisedek e l'Angelologia nell'Epistola agli Ebrei e a Qumran*, Ed. Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1997, p. 28 [nota 76]). L'ipotesi che la denominazione "figli di Ṣadoq" (in Ezechiele) sia qualitativa e non genealogica è presa da Robert Eisenman, e certamente così è stata compresa e sviluppata dalla comunità giudeo-cristiana di Qumran. Nel testo di Ezechiele (*Ez* 44: 6-15) la denominazione "figli di Ṣadoq" è in effetti presentata in opposizione al previo *establishment* sacerdotale del Tempio, il quale potrebbe essere anch'esso parimenti considerato, in termini strettamente genealogici, discendente dal Ṣadoq del periodo di Davide che ristabilì l'alleanza eterna di Fineas sulla linea di Eliazar. Se allora va trovata una differenza, non può essere certo attribuita alla genealogia (che è la medesima) ma con ogni probabilità ad una qualità d'esercizio (Cfr. R. Eisenman, *Maccabees, Zadokites, Christians, and Qumran. A New Hypothesis of Qumran Origins*, Grave Distractions Publications, Nashville, 1986 e *James the Brother of Jesus. The Key to Unlocking the Secrets of early Christianity and the Dead Sea Scrolls*, Watkins Publishing, London, 2002, pp. 371-372).

⁵⁸⁶ Si veda anche come in Ezechiele l'utilizzo dell'epiteto "figli di Ṣadoq" (in particolare *Ez* 48: 11) sia dato in opposizione a "quei Leviti che si sono allontanati da me nel traviamiento d'Israele e hanno seguito i loro idoli" (*Ez* 44: 10) – traviamiento d'Israele del tutto analogo a quello contro cui si erge Elia nel libro primo dei Re.

esperienza: egli guida alla riscoperta esperienziale in ogni essere umano di una gerenza ontologica primordiale.

L'avvento nell'esistenza del Volto di Dio sarebbe così preparato da una pedagogia etica d'imbibizione ontologica potenzialmente aperta a tutta l'umanità⁵⁸⁷. Torneremo e approfondiremo l'idea di *alleanza ontologica* nel prossimo paragrafo; tornando al passaggio di *Malachia*, ci basti ora notare che l'utilizzo dell'espressione “figli di Levi” – analogamente a quella in Ezechiele di “figli di Šadoq” – potrebbe essere analogamente *non-genealogica*, ma quanto, invece, simbolica, ossia facente riferimento all'umana funzione d'esistenziazione etico-prasseologica dell'ontonomia melodica (*sacerdozio* o *gerenza ontologica*). Le “offerte in rettitudine (*šedaqah*)” sarebbero allora da leggersi come atti di sacrificio tonale volte a canalizzare l'esperienza melodica della Giustizia divina (*Sedeq*) in opere di esistenziazione ontologica, coerentemente con *Isaia* 45:

*Stillate, cieli/espansione (shamayim), dall'alto e le nubi (shahaqym) facciano scendere Giustizia (Sedeq), si apra la terra e fruttifichi la salvezza e germogli insieme la rettitudine / giustizia (šedaqah)*⁵⁸⁸

(Is 45: 8)

Le “offerte in rettitudine” (di cui sopra) sarebbero allora azioni soteriologiche che preparano e sostanziano l'avvento di una giustizia terrena (*šedaqah*), sostenendo così un'opera di esistenziazione melodica escatologicamente tesa, quel Regno a venire bellamente cantato da *Isaia*⁵⁸⁹.

La *profezia elianica* di *Malachia* sembra dunque suggerire l'idea di un processo di *purificazione etica* che irrigherebbe i semi del Regno come un'acqua di vita capace di farli germogliare; essa porta dunque maggiormente alla luce quella componente etico-prasseologica che nella figura tradizionale di *Elia* era lasciata un po' in ombra (polarizzata invece da *al-Khidr*). E' il tema stesso

⁵⁸⁷ Il cristiano, abituato a leggere nel passaggio di *Malachia* la venuta del Cristo preparata da *Elia* (quest'ultimo identificato con *Giovanni il Battista*), si sentirà probabilmente estraniato, ma non se ne preoccupi: identificando il Volto di Dio con Gesù Cristo (identificazione del tutto legittima), potrà non solo continuare a vedere nell'opera di *Giovanni il Battista* la purificazione etico-sociologica che prepara la venuta di Gesù, ma ugualmente accettare l'idea di un'ulteriore preparazione etico-prasseologica dell'umanità alla venuta escatologica del Cristo (così come ripetutamente annunciato dai Vangeli). L'approccio transculturale non nega l'ortodossia delle religioni, ma ne mette in luce la giusta prospettiva: leggendo la Parola sacra, prima di tutto, dall'interno della tradizione ove è generata (nel caso in questione è l'ebraica), se ne può esplicitare maggiormente l'universalità, la quale poi, eventualmente, può essere veicolata in un'interpretazione esogena. La venuta di Gesù si inserisce, per Volere divino, nella storia veterotestamentaria – per la primordialità logomitica della funzione incarnata da Gesù (cfr. III.2.2) – una mera preparazione del Gesù storico.

⁵⁸⁸ I termini ebraici *šedeq* (sostantivo maschile) e *šedaqah* (sostantivo femminile) possono essere parimenti tradotti con “giustizia”; ciò nonostante, il primo sembra più corretto riferirlo alla Giustizia divina (e con esso ad un'esperienza melodica dell'ontonomia), mentre il secondo all'incarnazione terrena o alla realizzazione esistenziale della prima – ragione per la quale preferiamo renderla differentemente con “rettitudine”.

⁵⁸⁹ “Allora il giudizio abiterà nel deserto e la rettitudine (*šedaqah*) dimorerà nel frutteto. L'effetto della rettitudine / giustizia (*šedaqah*) sarà la pace, e il risultato della rettitudine / giustizia (*šedaqah*), tranquillità e sicurezza per sempre” (Is 32: 16-17). L'avvento messianico si inserisce perfettamente in questa prospettiva: “In quei giorni e in quel tempo, io farò germogliare a Davide un germoglio di giustizia (*šedaqah*), ed esso eseguirà giudizio e giustizia (*šedaqah*) sulla terra” (Ger 33: 15); “Ecco, verranno i giorni – dice il Signore – nei quali susciterò / farò sorgere a Davide un Germoglio giusto (*šadiq*) che regnerà da re, prospererà ed eserciterà il giudizio e la giustizia (*šedaqah*) sulla terra” (Ger 23: 5).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

della funzione di “purificazione” a confermare ulteriormente questa lettura: la radice (*zaqaqa*) utilizzata per definire la raffinazione dei “figli di Levi” da parte di Elia (“e li raffina [*ziqaq*] come si fa dell'oro e dell'argento” – v. 3) è la medesima che abbiamo incontrato nel fondamentale versetto di Giobbe integrante dinamicamente le due acque-matrici (la coincidenza è significativa per l'eccezionale occorrenza in essi di tale radice al senso figurato)⁵⁹⁰:

Egli fa divenire minute le gocce d'acqua, esse distillano / raffinano (yazoqu) la pioggia dalla Sua nebbia (ed) che le nubi (shaḥaqym) spandono e riversano sopra l'uomo abbondantemente

(Gb 36: 27-28)

La raffinazione è qui associata alla matrice ontologica simbolizzata dalla nebbia (*ed*), ovvero operata a partire dall'iscrizione in basso del Volto, così come, nel caso di Elia, fa riferimento alla purificazione prasseologica riferibile alla matrice in basso della Presenza. Nel versetto di Giobbe troviamo però intimamente connessa a questa purificazione l'altra dinamica: il processo “pluviale” della profezione rivelatrice. Potremmo dire che tale versetto riassume, con una simbologia altamente sintetica, la *generalità melodica dell'esperienza del Sacro*. A ben riflettere, infatti, è possibile ritrovare questa polarità dinamica di carattere logomitico alla base di qualsiasi esperienza melodica fondatrice (e di fatto essa potrebbe essere presa quale strumento per verificare la veracità di un'esperienza di rivelazione culturalmente fondante): che si consideri il giudaismo, il cristianesimo, l'islam o la religione bahá'í, sempre è rinvenibile una fondamentale esperienza di profezione ontologica a lato di un messaggio di purificazione etica e ristrutturazione armonica dei rapporti sociologici. Ogni tradizione melodica rappresenterebbe così un'espressione di una medesima tensione all'escatologico operata per esistenza in Giustizia; e ciò per il fatto stesso che in ognuna di esse opera l'esperienza melodica dell'Essere (senza che questo tolga assolutamente importanza alla specificità ed eccezionalità dei vari eventi fondanti, ognuno dei quali risponde, come vedremo, a una funzione determinata nell'economia sinfonica del Sacro).

La figura di Elia aggiunge però un elemento fondamentale a questo quadro. Essa non si limita a simboleggiare una comune aspirazione di fondo, ma sembra mettere in luce un processo di *progressivo svelamento*, nell'intimità esperienziale d'ogni essere umano, dell'*iscrizione ontologica* di tale *polarità* logomitica: (ovvero) la conoscenza transtemporale dell'ontonomia melodica (i Nomi insegnati all'Adamo primordiale) e la capacità ontologica d'esistenziarla (ciò che nel precedente capitolo abbiamo associato alla nozione di *taqwīm*).

Se allora Elia rappresenta veramente una funzione guida di carattere interiore / ontologico che chiama alla purificazione etico-prasseologica per adeguamento esperienziale all'Essere-Melodia, allo stesso modo dovremmo presupporre che la sua figura simbolizzi anche un'esperienza di profezione melodica inscritta ontologicamente in ognuno di noi. E' questa una necessaria conclusione che emerge all'applicare l'idea di una *generalizzazione* (o universalizzazione)

⁵⁹⁰ Cfr. anche *Sal* 12: 6.

dell'esperienza melodica del Sacro all'integralità bipolare della dinamica logomitica di tale esperienza: la purificazione etico-melodica delle “acque in basso” (*ed*) è infatti accompagnata o seguita, seguendo il versetto di Giobbe, da una discesa profetico-melodica procedente dalle “acque in alto” (*shahaqym*).

Formulando questa idea secondo una *rappresentazione escatologica* – che, come oramai si sarà capito, è un modo di rappresentare la direzione di un processo in corso – emerge un quadro interpretativo per il quale l'esistenziazione del Volto di Dio sarà dapprima preparata dal recupero dell'esperienza melodica del Vivente secondo sacrificio del tonale e riadeguamento prasseologico all'ontonomia (ovvero dalla responsabile adozione di una *ortho-praxis etica* o *rettitudine etico-ontologica*)⁵⁹¹, e successivamente seguita / accompagnata da una generalizzata discesa esperienziale dello spirito di profezione melodica⁵⁹². Il punto fondamentale da sottolineare è che se l'esperienza d'adeguamento etico-prasseologico all'ontonomia melodica è soggetta ad una generalizzazione o universalizzazione (così come ci è parso corretto interpretare), allora anche la componente cognitivo-profetica dovrà presumibilmente incorrere in una tale generalizzazione. Detto diversamente: non solo ogni essere umano sarebbe chiamato a rispondere, con sforzo etico di responsabilità, all'appello di una *guida interiore* (il messaggero eliano dell'alleanza ontologica), ma l'accettazione e l'incarnazione di questa chiamata di purificazione prasseologica dovrebbe aprire il passo anche a una nuova un'esperienza di profezione melodica generalizzata, un risveglio collettivo del mondo (e quindi, necessariamente, transculturale) della coscienza melodica del Sacro. Questa ipotesi è sorprendentemente confermata dalla famosa profezia di Gioele:

...avverrà che io riverserò (eshpowq) il Mio Spirito sopra ogni carne, e i vostri figli e le vostre figlie profetizzeranno, i vostri vecchi avranno dei sogni, i vostri giovani avranno delle visioni. E anche sui servi e sulle serve, riverserò in quei giorni il Mio Spirito. E farò dei prodigi nei cieli e sulla terra (...) prima che venga il grande e terribile giorno dell'Eterno

(Gl 2: 28-31)

La portata attuale ed oltremoderna di questa profezia si chiarisce ancor più precisamente alla luce della seconda parte della profezia di Malachia, quella che chiarisce il compimento ultimo del ruolo escatologico di Elia:

⁵⁹¹ Momento che potrebbe coincidere con il *fanâ'* escatologico islamico (“estinzione / consumazione”): “Tutto ciò che è sulla terra deve estinguersi (*fânin*) e solamente permarrà il Volto del tuo Signore” (LV, 26-27).

⁵⁹² Si noti *en passant* come questo quadro può esser letto secondo prospettive interpretative differenti ma tra loro coerenti: la purificazione etico-prasseologica procedente “dal basso” sarà seguita da una nuova discesa “dall'alto” che, come abbiamo mostrato in III.1.3, può essere parimenti letta come un nuovo divenire d'esistenziazione (discesa dell'*Amr*), ovvero coincidere con l'erezione del Regno o Suscitazione (*yawm al-qiyama* o “giorno dell'erezione”). La purificazione tonale in basso è parimenti evaporazione delle varie Rivelazioni verso l'esperienza del loro significato ontonomico (funzione d'ermeneutica spirituale ben rappresentata da Elia) a cui seguirà – come tra poco approfondiremo – un nuovo tipo di *profezione* rivelatrice non tanto teso all'esplicitazione di una nuova legge, ma quanto al chiarimento transculturale delle varie rivelazioni nel loro congiunto sinfonico.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Ecco, io vi mando Elia, il profeta, prima che venga il giorno dell'Eterno, giorno grande e spaventevole. Egli ricondurrà il cuore dei padri verso i figli, e il cuore dei figli verso i padri, ond'io, venendo, non abbia a colpire il paese di sterminio

(Mal 4: 5-6)

Avviciniamoci al significato congiuntamente suggerito dalle due profezie ricapitolando tutti gli elementi finora emersi. Abbiamo visto che Elia rappresentava, prima di tutto, l'idea di un ristabilimento della *purezza della fede* (se ne ricordi l'operato nel primo libro dei Re), e abbiamo visto come tale appello di purificazione era da intendersi nella compaginazione di due esigenze: il riconoscimento esperienziale dell'Essere come Reale / Vivente (il tema della Presenza) e il recupero o l'ancoramento alla religione dei progenitori della fede⁵⁹³. In seguito si è portata alla luce la stretta relazione che intercorre tra tale rivificazione della fede e l'appello ad una purificazione etica. E' cominciata ad emergere la nozione di *rettitudine ontologica* – una rettitudine prasseologica che s'ancorava a un'esperienza di adeguamento ontologico diretto (si ricordi l'insegnamento di al-Khidr) –, rettitudine di comportamento sociologico che in ambito ebraico intesse certamente uno stretto legame con la nozione di “giusto/retto” (ebr. *ṣādîq* o *ṣaddîq*) e di là con quella più tarda di *ḥasîd* (“giusto/pio”) (vedi III.2). Tali designazioni si disegnano, fin dal libro di *Genesi*, in opposizione alla categoria opposta degli empi (*resha'im*, sing. *resha*) – opposizionalità base che ritroviamo in modo simile nelle altre tradizioni monoteistiche⁵⁹⁴. E' importante tenere alla mente questa distinzione, perché essa chiama l'uomo a farsi responsabile delle proprie scelte ed azioni, ovvero a farsi giusto e differenziarsi dall'iniquità di quelli a cui spetterà un destino esistenziale di disgrazia (escatologicamente delineato)⁵⁹⁵.

L'avvento profetizzato della discesa dello Spirito “sopra ogni carne” non è quindi da intendersi come una grazia che sarà elargita senza distinzioni, ma attribuita elettivamente in giustizia a coloro che avranno abbracciato la *rettitudine*; ossia essa si mostra in parte “vincolata” (come espresso simbolicamente nel versetto di Giobbe) a una previa purificazione etico-prasseologica. Questo

⁵⁹³ Esigenza, quest'ultima, che troviamo parimenti espressa nel versetto precedente a quello appena citato: “Ricordatevi della legge di Mosè, mio servo, al quale io diedi in Horeb, per tutto Israele, leggi e prescrizioni” (Mal 4:4).

⁵⁹⁴ A cui se ne potrebbero aggiungere altre (es. *marê'im*, “malvagi”). Nell'islam, per esempio, la nozione di empi è associata a quella di increduli (arab. *al-kuffâr*; coloro che “coprono, nascondono [la Verità]”), a quella di ipocriti (*al-munâfiqûn*), definita in modo particolare in opposizione alla condotta dei buoni, pii, giusti, timorati di Dio, ecc. (designazioni che nel prossimo capitolo studieremo nello specifico).

⁵⁹⁵ Si pensi, per esempio, alla nozione cristiana di “inferno” – idea che nasce dall'incontro tra l'*ade* della mitologia greca e la visione prettamente semitica dell'Antico Testamento. Si veda, a tal proposito, il *Salmo 37*, di cui riportiamo un estratto: “l'Eterno ama la giustizia e non abbandona i suoi pii/giusti (*ḥasîdîm*); essi son conservati in perpetuo; ma la progenie degli empi (*resha'im*) sarà sterminata. I giusti (*ṣaddîqîm*) erediteranno la terra e l'abiteranno in perpetuo. La bocca del giusto (*ṣaddîq*) proferisce sapienza e la sua lingua pronunzia giustizia. La legge del suo Dio è nel suo cuore; i suoi passi non vacilleranno...” (Sal 37: 29-31). Si noti il medesimo tema anche nella profezia di Malachia: “Ecco, il giorno viene, ardente come una fornace; e tutti i superbi e chiunque opera empicamente saranno come stoppia; e il giorno che viene li divamperà, dice l'Eterno degli eserciti, e non lascerà loro né radice né ramo” (Mal 4: 1); e così poco prima, giusto dopo l'esaltazione della “purificazione dei figli di Levi”: “E io m'accosterò a voi per il giudizio, e, senza indugio, io sarò testimoniaio contro gli incantatori, contro gli adulteri, contro quelli che giurano il falso, contro quelli che frodano l'operaio del suo salario, che opprimono la vedova e l'orfano, che fanno torto allo straniero, e non temono me, dice l'Eterno degli eserciti” (Mal 3: 5).

sforzo di radicamento alla Realtà etico-presenziale dell'Essere-Melodia – e non meramente alla superficie tonale delle formule legali ereditate tradizionalmente – è certamente preparatorio a che si produca una *chiarificazione ermeneutica* di tutta l'eredità scritturaria alla luce di una ritrovata esperienza melodica dell'ontonomia (si ricordi il ruolo d'interprete di Elia nel rabinismo e dell'Imâm nell'islam sci'ita, cfr. III.2.3); e qui dobbiamo vedervi un'ulteriore ruolo purificatore di Elia, quello esercitato in qualità di rappresentante di una *purificazione ermeneutica* dei vari testi sacri alla loro evaporazione ontologica (*ed*).

L'avvento di Elia che “ricondurrà il cuore dei padri verso i figli, e il cuore dei figli verso i padri” (l'ultimo versetto dell'Antico Testamento) è quindi, ai nostri occhi, la gestazione universale di una *coscienza transculturale* vivificata da una *generalizzazione* dell'esperienza del Sacro: non solo il cuore dei padri si convertirà alla nuova coscienza dei figli (sono in effetti i “figli e le figlie” che profetizzeranno secondo le parole di Gioele) – ossia non è tanto una conversione da una fede antica a una nuova fede⁵⁹⁶ –, ma anche il cuore dei figli si tornerà a volgere verso quello dei padri; in altre parole: verrà riscoperta la verità e pregnanza ontologica di tutte le tradizioni ereditate. Si tratta di un processo in corso: l'emersione progressiva di una *coscienza transculturale* del senso profondo delle Scritture, una coscienza che da *elitaria* (ossia fino ad oggi apparentemente riservata agli spirituali delle varie tradizioni) diviene societariamente condivisa e *generalizzata*; questo perché “lo Spirito sarà riversato sopra ogni carne”, su tutti i giusti procedenti da nazioni e culture diverse. Si tratta di una universalizzazione inscritta nella dinamica stessa di ricentrimento che un'esperienza rinnovata dell'Essere può indurre alla coscienza postmoderna dei nostri giorni; una penetrazione di universalità rispetto a un particolarismo tonalmente alienato il cui arrivo in T farà emergere una nuova coscienza di particolarità sanatrice del monoculturalismo riduttore delle differenze.

L'esperienza di profezione melodica a venire sarà l'esperienza di un Essere che parla in modo nuovo risuonando al contempo nelle parole antiche, trovandone così l'armonia e l'interazione sinfonica; si tratterà di un'interpretazione che avvicina le tradizioni, che converte i cuori delle une verso le altre, che apre l'era messianica della germogliazione. Si tratta del compito e della vocazione della società transculturale a venire. Sono esattamente le generazioni mature dei figli – quelle che vivono nell'intimo la necessità della riforma morale della società (della politica, delle istituzioni come delle strutture concrete di interrelazione sociologica) – che si trovano oggi investite di questa nuova esperienza di testimonianza e profezione, l'esperienza di una parola infiammata e rivoluzionaria aderente ad una responsabilità etico-ontologica di esistenza.

⁵⁹⁶ Così come avvenne per quegli ebrei che riconobbero la verità di Gesù seguendo l'appello dell'“Elia” del tempo, Giovanni il Battista: “ed egli andrà innanzi a lui con lo spirito e con la potenza d'Elia, per volgere i cuori dei padri ai figli e i ribelli alla saviezza de' giusti” (Lc 1: 17) (non è fatta qui menzione alla conversione dei cuori dei figli verso i padri!).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

III.2. STORIA SINFONICA DEI MONOTEISMI: LA COMUNITÀ TRANSCULTURALE DEI GIUSTI

*Fra la Gente del Libro vi è una Comunità che S'erge al Compimento (Umma Qâima)
... quelli sono di fra i Giusti (Corano III, 113-114)*

Considerare l'esperienza dell'Essere secondo la sua declinazione melodica nelle tradizioni religiose di tipo monoteistico richiede porre l'enfasi e l'attenzione su quell'aspetto che ne stabilisce la specificità e la differenza rispetto al suo possibile ruolo nel processo di emergenza biologica. Ciò che marca profondamente tale differenza è il grado di emergenza individuale a cui tale esperienza dell'Essere s'applica; nel caso presente, quello dell'individualità umana – motivo per cui l'aspetto differenziante risiede nella fondamentale presenza, in questo caso, dell'*auto-coscienza*.

L'auto-coscienza inaugura un rapporto del tutto nuovo del vivente con la propria natura ontologica – la matrice simbolica della vita da cui esso procede per evoluzione ed auto-organizzazione complessa: l'essere umano può, potenzialmente, *prendere coscienza* di tale polarità presenziale matriciale e, così facendo, non solo avere esperienza dell'ontonomia melodica, ma divenire o farsi attore responsabile, di fronte al mondo, delle potenzialità di cagionamento d'esistenziazione (*taqwîm*) in essa principalmente inscritte. Tale “facoltà” di auto-erezione esistenziale dell'ontonomia, benché già implicata ontologicamente nella stessa proto-individualità biologica, non può infatti emergere ed affermarsi pienamente se non in presenza della libertà ed incondizionalità di un'auto-coscienza psichica che fa dell'esistente il soggetto responsabile delle proprie scelte ed azioni nei confronti di un compimento escatologico in gestazione. Solo la libera auto-determinazione di un essere vivente auto-cosciente, in effetti, può prendere pienamente in carica un compito “d'auto-realizzazione” ontologica non deterministicamente giustificabile, perché solo una coscienza capace di essere cosciente di sé, del mondo e degli altri, e con ciò, del sistema congiunto e in divenire delle relazioni intersoggettive, può essere portata a proiettare una persuasione a-logica d'armonizzazione etica sull'intera struttura societaria. Se da un lato, allora, per l'essere umano, l'esperienza di profezione melodica del Sacro produce la notazione di un'etica societaria tonalmente definita cui principio d'emanazione autoriale è un'autorità divina legislatrice, dall'altro lato però essa non è isolabile (come visto nel capitolo precedente) dall'esperienza di un'adesione etica diretta all'ontonomia melodica inscritta nella matrice ontologica. Ciò vuol dire che la libertà d'auto-determinazione vivente si confronta con un sistema complesso di relazione tra accettazione riflessiva di regole melodiche d'organizzazione societaria procedenti dalla notazione sacra, e l'esperienza a-logica della *consonanza melodica* che si stabilisce tra l'applicazione contestuale di tale regola e l'avvertenza etica diretta dell'ontonomia¹.

La libertà d'auto-determinazione auto-cosciente si trova a confrontarsi, di fatto, con una complessa interazione (socio-culturalmente condizionata) tra la duplice possibilità di rispettare o

¹ Il concetto di *consonanza melodica* è paragonabile a quello di *consonanza ritmica* (cap. III.1.7) soltanto che qui declinato in un divenire di concrezioni tonali articolate diacronicamente. Molte delle nozioni interpretative avanzate in suddetto capitolo (III.1.7) si presterebbero ad essere qui declinate e sviluppate. Si ritorni anche sull'approfondimento dato alla nozione d'etica ontomica in III.1.4.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

non rispettare la regolamentazione etico-societaria d'origine sacra e quella di riconoscere o *non* riconoscere l'esperienza a-logica dell'adeguatezza melodica d'ogni sua particolare applicazione. Fa potenzialmente apparizione, in tal senso, *la coscienza della responsabilità* individuale nei confronti del Sacro e della sua Presenza, una “responsabilità di coscienza” o “di fede” delineantesi come testimonianza ontologica interiore, sottoposta a differenti forme di compromesso storico-culturale, a motivo della quale l'essere umano, in un momento preciso della sua esistenza, è chiamato a compiere una fondamentale elezione o “scelta di campo” che dovrà a più riprese rinnovare: il sincero riconoscimento testimoniale dell'Essere (una vocazione responsabilizzante a far parte dei *giusti* in compromesso d'esistenziazione melodica), oppure il suo misconoscimento (la rinnegazione o indifferenza irresponsabile dell'*iniquo*).

Troviamo chiaramente espressa nel mazdeismo di Zarathustra quest'idea d'elezione umana confrontata a un dualismo morale concreto; la scelta della fede si delinea qui in una testimonianza data all'Essere incarnantesi in compromesso etico:

Ascoltate con le vostre orecchie ciò che è il bene supremo; con chiara coscienza osservate i due versanti tra i quali ogni essere umano deve compiere l'elezione, attento a che la grande prova sia superata a nostro favore. Dal principio i due spiriti hanno manifestato la loro naturalezza, buona e cattiva, in pensiero, parola ed azione. Tra i due, il prudente sceglie correttamente, non così lo stolto. E quando questi due spiriti vennero assieme all'inizio, fecero che si confrontassero la vita e la non vitalità, in modo che, alla fine, l'esistenza pessima sia dei seguaci della menzogna, al seguace della giustizia l'ottima mente (vahišta manah).

(*Ghata, Yasna XXX, 2-4*)²

In questa breve citazione vi sono molti degli elementi procedenti dall'orizzonte melodico di comprensione del Sacro: le nozioni di vita, di spirito e giustizia, senza dimenticare, inoltre, che l'attributo fondamentale di *Ahura Mazdā* – il Dio trascendente sotto il quale si dona la lotta tra lo spirito del bene (*Spenta Mainyu*) e lo spirito del male (*Angra Mainyu*, più tardi *Ahrimán*) – è un Dio di Sapienza (*Ahura Mazdā*, letteralmente “Signore Savio”).

La cosmogenesi mazdaica, espressa nel *Bundahišn* e nel XIII inno di Zoroastro (il *Frawardin Yašt*), avanza una concezione del rapporto tra Dio ed individualità che risulta estremamente preziosa per comprendere il nucleo della continuità transculturale offerta dell'esperienza melodica del Sacro. Vi troviamo espressa la nozione di *fravaši*: designazione di un essere o entità cui concetto sembra a volte fondersi con la nozione di “anima umana” (*urvan*)³. Nel *Bundahišn* (cap. III) le *fravaši* sono

² Traduzione che ricalca prevalentemente quella riportata da M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Las religiones en sus textos*, t. IV, Cristiandad Ed., Madrid, 1980, p. 82; si confronti anche la traduzione di Gherardo Gnoli in *Storia delle religioni*, Laterza, Roma-Bari, 1999. Sul significato del termine *vahišta manah* vedasi *Encyclopaedia Iranica* on line a: <http://www.iranicaonline.org/articles/bahman-vohu-manah> (consultato il 9/11/2013).

³ Le *fravaši* sono infatti concepite quali una vasta schiera di “molte centinaia, molte migliaia, molte decine di migliaia” (*Yašt* XIII, 65), ovvero secondo un numero indefinitamente grande quanto l'ammontare indefinito delle anime umane. Un aspetto particolarmente significativo è il forte legame delle *fravaši* con la crescita delle piante, lo sgorgare

integrate nel mito zoroastrico attraverso un episodio del tutto particolare in cui *Ahura Mazdā* propone loro la scelta di rimanere protetti alla sua presenza, oppure la missione di scendere nell'esistenza, di nascere come esseri umani e di partecipare, nelle vesti di “eroici protettori”, a una lotta esistenziale tesa a sconfiggere *Angra Mainyu* (motivo che lo *Zādspram* rende similmente presentandole come “combattenti divini”)⁴. L'aspetto interessante di questa narrazione è che essa implica la “pre-esistenza” delle *fravaši* al mondo materiale, ovvero il loro “esserci” previo al mondo dell'esistenza – visione coerente con l'idea di una pre-determinazione timbrica di essenti individuali. Un secondo aspetto, che merita d'essere evidenziato, è quello che deriva dalla considerazione etimologica del termine *fravaši*: una delle etimologie più accettate, riconducendolo all'avestico *fravar* (“scegliere, professare una fede”), permetterebbe infatti di ricostruirne il significato originale riconoscendovi l'idea di una “entità che opera un'elezione decisiva” (H. Lommel, 1927), una scelta che vale ad essa l'appellativo di “giusta”. Se non fosse per l'indicazione offerta da tale etimologia, risulterebbe incomprensibile la pedissequa identificazione delle *fravaši* con le anime umane (*urvan*) nello *Yašt* (XVI, 7) e la loro contemporanea distinzione nei testi pahlavi: laddove l'anima esiste o sussiste nel corpo, la *fravaši* dimorerebbe invece alla Presenza di Dio in qualità di essente, costituendo una sorta di “coscienza testimoniale [dell'ontonomia]”, ossia il testimone individuale protagonista di un assentimento ontonomico così come di una scelta di compromesso esistenziale – essente con il quale l'anima dovrà ricongiungersi e misurarsi al sopraggiungere della morte⁵. Si tratta di una testimonianza di fede a carattere “pre-esistenziale” (inscritta nella transtemporalità), una scelta ed una responsabilità di compromesso etico che le *fravaši* compiono coralmemente nella loro pluri-unità timbrica. Lo statuto pre-esistenziale di questo acconsentimento è un aspetto fondamentale per l'approccio transculturale, giacché esso permette di prospettare l'idea di una *religatio sacra* anteriore a categorie tonali (ossia potenzialmente autonoma da contraddistinzioni storiche, culturali, confessionali, dottrinali, ecc.), una procedenza ontonomica dell'auto-coscienza personale che definisce neutralmente la nozione spirituale di *giusto* in compromesso esistenziale.

Torneremo a più riprese su questo tema, anche se già da ora appare chiaro il legame con quel patto pre-esistenziale (*mīthâq*) di Corano VII, 172 precedentemente presentato (III.1.2; cfr. III.2.3); si ritenga per ora l'idea tipicamente ghatica dell'elezione umana come accettazione di una missione ontologica nell'esistenza atta a testimoniare del Sacro e della sua Via⁶.

Benché questa scelta etica dell'umano si confronti a un dualismo perentorio banalmente riducibile a una dicotomia teistica, il dualismo in questione è puramente spirituale (come attesta letteralmente l'idea del confronto tra “due spiriti”) e con ciò lo zoroastrismo è pienamente monoteismo, sotto questo aspetto assimilabile all'ebraismo e ai monoteismi abramici in generale⁷.

delle fonti e la pioggia (*Yašt* XIII, 10, 14, 29, 49-52, 96-144, passim).

⁴ Mary Boyce, FRAVAŠĪ, *Encyclopædia Iranica*, Vol. X, online edition, New York, 1996, Fasc. 2, pp. 195-199; consultabile on-line <http://www.iranicaonline.org/articles/fravasi-> [consultato il 12/12/2013]. Per riferimenti e ulteriori approfondimenti si veda anche la bibliografia citata nel suddetto articolo.

⁵ Cfr. Bailey, *Zoroastrian Problems*, pp. 97-118; *Dēnkard*, ed. Madan, p. 123, ll. 10-13; Zaehner, p. 270; Bīrūnī, *Ātār*, p. 224; Boyce, *Stronghold*, pp. 213-14 (in M. Boyce, FRAVAŠĪ, *Encyclopædia Iranica...*, *op. cit.*).

⁶ Maria Vittoria Cerutti, *Antropologia e Apocalittica*, «L'ERMA» di BRETSCHENEIDER, Roma, 1990, p. 88.

⁷ Si confronti, per esempio, il passaggio citato più sopra dell'*Avesta* con *Deuteronomio* 30: 15-18.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Porsi dal lato del bene significa semplicemente, per l'adepto del mazdeismo, aderire in *pensiero*, *parole* ed *opere* all'umanità spiritualmente giusta, l'insieme degli uomini che adempiendosi per l'Essere si meriteranno la salvezza nella dimora del Sapiente, dell'Ottima Mente e della Giustizia⁸. Questo tema della *responsabilità testimoniale* di tipo *spirituale* trova un progressivo sviluppo ed affinamento nei monoteismi contemporanei e successivi, articolandosi secondo declinazioni differenziate cui considerazione congiunta può aiutare a discernere i tratti di una sinfonia ierostorica transculturalmente fondata.

Si tratterà di riconoscere, nel corso dei prossimi capitoli, la storia di una responsabilità testimoniale di fede spiritualmente misurata con l'ontonomia e l'esperienza melodica del Sacro; ci metteremo sulle orme di una comunità transculturale di *giusti* (o di eletti) cui particolare sensibilità all'ontonomia ed assunzione responsabile della gerenza melodica si delinearono come modello d'esempio per sospingere all'esistenziazione oltremoderna di un destino escatologico in Giustizia. La particolare esegesi a cui sottoporremo i testi sacri delle religioni abramiche, incentrata sul discernimento del comune tema dell'*esistenziazione in Giustizia*, ci permetterà di chiarire le differenti responsabilità storiche a cui sono chiamate le tre principali confessioni monoteistiche, nonché di mostrare una particolare evoluzione sinfonica del tema transculturale del sacerdozio ontologico sintetizzato simbolicamente nella figura di Elia/Khidr.

⁸ "...los que hayan adquirido buena fama recogerán el premio prometido en la morada bendita de la Buena Mente, del Sabio, y de la Justicia" (*Ghata, Yasna XXX*, 10). "El primero que con su mente llenó de luz los espacios benditos es también el que con su voluntad creó la Justicia, con la que sostiene firmemente la Mente Óptima. Tú, Sabio, la has enriquecido por el Espíritu, que es una misma cosa contigo, oh Señor. Por la mente, oh Sabio, te he conocido como primero y último, como padre de la Buena Mente, cuando te vi con mis ojos como verdadero creador de la Justicia, como Señor en las obras de la existencia" (*Ghata, Yasna XXXI*, 7-8).

2.1 L'EBRAISMO E IL SACERDOZIO ETERNO DEL ŞADDIQ

In ambito ebraico è possibile riscontrare una specifica declinazione dell'idea di “patto testimoniale” nella nozione di *berit* – vocabolo reso dai *Settanta* col greco *diatheke*, cui traduzione latina *testamentum* mette chiaramente in luce l'idea di testimonialità, ovvero di attestazione veridica che assume valenza di accordo. Il termine indica un patto o un impegno preso tra due parti, nel caso in questione Dio e l'essere umano, e non a caso interpretato da profeti quali Osea, Geremia ed Ezechiele secondo l'intimità del linguaggio tra Sposo e sposa⁹: la nozione ebraica di *berit* (comunemente resa come “alleanza”), giunge in effetti a connettersi strettamente all'idea di elezione di Israele quale “sposa” o *popolo eletto* da Dio (tema, quest'ultimo, specificatamente relazionato al patto mosaico)¹⁰. Il tema dell'*elezione divina* di un popolo – che con la rivelazione del Sinai fa irruzione al cuore della nozione di patto testimoniale –, nonostante l'evidente legame che intesse con il concetto di *berit*, va attentamente considerato secondo un significato specifico che, come più in là vedremo, sviluppa originalmente l'altro tema, quello della *responsabilità*. Tale focalizzazione del senso d'elezione emerge differenziandosi dal fondo della nozione di *alleanza* quando si riconosce a quest'ultima il suo originario orizzonte di universalità, e quando si specificano i contorni più generali dell'idea d'elezione. Se è vero, infatti, che la nozione di *berit* fa certo riferimento alla lealtà pattuale, amore o grazia di Dio (tutte espresse dal termine *hesed*) favorita al popolo d'Israele, è altrettanto vero che essa è stata tradizionalmente compresa (dai rabbini e dalla comunità di fede) come una particolare declinazione di un'*alleanza eterna* (*berit 'olam*)¹¹ tra Dio e l'essere umano che, retrocedendo ad Abramo (*Gn* 15: 17-18), rimonterebbe a Noè (*Gn* 9: 8-17) se non addirittura – secondo Ben Sira (*Ecclesiasticus*)¹² – alle prime generazioni di uomini¹³. Questa universalità pattuale è ben espressa da plurimi passaggi biblici attestanti l'inclusività dell'amore/grazia di Dio rispetto a tutte le nazioni della terra: Geremia chiama Dio “il Signore delle nazioni” (10: 7); la promessa fatta ad Abramo è una benedizione per “tutte le famiglie della terra” (*Gn* 12:3); la Salvezza divina raggiungerà “tutti i confini della terra” (*Is* 49:6); oppure ancora:

Poiché dal sol levante fino al ponente grande è il mio nome fra le nazioni

(*Ml* 1: 11)

⁹ Dio stesso si definisce nei termini di “Dio Geloso” (*Es* 20:5; *Dt* 5:9; *Es* 34:14; *Gs* 24:19) – termine la cui radice è altrove utilizzata per rendere tecnicamente la gelosia di un marito verso la moglie. La stessa formula, “Voi sarete il mio popolo ed Io sarò il vostro Dio” (*Ger* 11: 4; *Ez* 36: 28; *Lv* 26: 12; cfr. *Dt* 29: 12-13) suona come una formula matrimoniale.

¹⁰ Le alleanze ebraiche sono in numero di sei: abramica (*Gn* 12: 1-3; 15: 1-21; 17: 3-14; 22: 14-19), mosaica (*Es* 19-24), sacerdotale / levitica o zadokita (*Nm* 25: 10-13; 1 *Sam* 2: 35; *Ez* 44: 10-15; *Mal* 2: 4), deuteronomica (*Dt* 27-30), davidica (2 *Sam* 7: 8-16) e “nuova” (*Ger* 31: 27-40).

¹¹ Le alleanze designate con l'aggettivo “eterne” dalle Scritture sono: la prima alleanza di Noè (*Gn* 9: 16), quella abramica (*Gn* 17: 7), la sacerdotale (*Nm* 25: 10-13), la davidica (2 *Sam* 23: 5) e la nuova (*Ger* 32: 40). L'alleanza mosaica, benché parimenti divinamente intrapresa, non è descritta come eterna.

¹² “[Il Signore] diede loro in eredità la legge della vita. Stabilì con loro un'alleanza eterna e fece conoscere loro i suoi giudizi” (*Sir* 17: 12(10)).

¹³ Cfr. Clark M. Williamson, *Reversing the Reversal: Covenant and Election in Jewish and Process Thought* in *Jewish Theology and Process thought*, State University of New York Press, New York, 1996, pp. 163-184.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Volgetevi a Me e siate salvate, voi tutte estremità della terra. Perché io sono Dio e non c'è alcun altro. Ho giurato per me stesso, dalla mia bocca è uscita una parola di giustizia, e non sarà revocata: ogni ginocchio si piegherà avanti a me e ogni lingua giurerà per me

(Is 45: 22-23)

Ed è il patto noachico (ossia quello stabilito con tutti gli uomini ed esseri viventi)¹⁴ a sviluppare specificatamente il tema dell'universalità dell'alleanza divina e della sua estensione alle nazioni “non ebraiche”¹⁵. La tradizione rabbinica ha enfatizzato ed approfondito questo tema dell'universalità parlando di “sette leggi noachiche”: sorta di codice “radice” di notazione melodica o *minimum tonale* di prescrizioni morali rivolte a tutta l'umanità¹⁶. Il rispetto portato a queste leggi dei figli di Noè permette l'accesso alla categoria di “pio/giusto fra le nazioni (*hasîd umot ha-olam*)” – designazione riconosciuta a quei non-ebrei che avranno parte al Regno che viene, assieme ai giusti di Israele¹⁷.

Il termine *hasîd* designerebbe così uno stato d'elezione generale ed universale all'interno del quale si delinerebbe la specifica elezione d'Israele¹⁸. Non potremmo tuttavia comprendere il concetto di *hasîd* senza considerare quell'altra designazione con la quale esso si relaziona intimamente: *şaddîq* (“retto/giusto”)¹⁹. Benché l'utilizzo letterario e l'uso popolare (in particolare)

¹⁴ “«Quanto a me, ecco, stabilisco il mio patto con voi e con la vostra progenie dopo voi, e con tutti gli esseri viventi che sono con voi: uccelli, bestiame, e tutti gli animali della terra con voi; da tutti quelli che sono usciti dall'arca, a tutti quanti gli animali della terra. (...) Dio disse: «Questo è il segno del patto che io faccio tra me e voi, e tutti gli esseri viventi che sono con voi, per tutte le generazioni future. Io pongo il mio arcobaleno nella nuvola (...) E Dio disse a Noè: «Questo è il segno del patto che io ho stabilito fra me e ogni carne che è sulla terra»” (Gn 9: 9-10, 12-13, 17).

¹⁵ L'alleanza noachica certifica tutte le successive alleanze fondandole sull'ordine naturale: il segno che ratifica l'alleanza con Noè è l'arcobaleno fra le nuvole (Gn 9: 13-17), un segno naturale, a differenza di quelli che ratificano invece le successive alleanze, quali la circoncisione nel caso abramico (Gn 17:11) e l'istituzione legale del Sabbath nel patto mosaico (Es 31:13-17; Ez 20:12, 20). L'alleanza di Noè – stabilita non solo con tutti i suoi discendenti sopravvissuti al diluvio (dunque tutta l'umanità), ma anche con tutti gli esseri viventi (Gn 9: 10) – è inoltre presa da Dio come garanzia delle successive alleanze: “In Jer 33:20-21, God employs the unfailing regularity of the natural order as a guarantee of the covenant with David (2 Samuel 7) and the covenant with Levi (Numbers 17; 25:10-13). Even God's covenant of unfailing kindness and peace toward Israel is hereby assured (Isa 54:9-10)” (Irvin A. Busenitz, *Introduction to the Biblical Covenants; The Noachic Covenant and the Priestly Covenant* in *The Master's Seminary Journal* 10/2, Fall, 1999, p. 186).

¹⁶ Si tratta di sette precetti negativi e uno positivo. I sette divieti proibiscono l'idolatria, la blasfemia, l'omicidio, le relazioni sessuali illecite, il furto e il cibarsi di animali vivi; il precetto positivo è invece l'ingiunzione di istituire un sistema legale di giustizia.

¹⁷ Cfr. *Tosefta Sanhedrin* XIII.

¹⁸ Il termine *hasîd* allude etimologicamente all'Amorosa Lealtà pattuale / Misericordia / Grazia (*Hesed*) di Dio. Intendiamo qui il concetto d'elezione, dunque, quale particolare patronato e favore accordati agli *hasîdîm* – lettura in linea con vari versetti biblici: “L'Eterno ama l'equità e non abbandona i suoi *hasîdîm*, essi sono conservati in eterno” (Sal 37: 28); “Amate l'Eterno, voi tutti i suoi *hasîdîm*! L'Eterno preserva i suoi fedeli” (Sal 31: 23); “Egli custodisce le anime dei suoi *hasîdîm*, li libera dalla mano degli empi” (Sal 97: 10).

¹⁹ Oppure anche, secondo altre traslitterazioni: *tsaddik*, *tzadik*, *zaddik*, *zadik* (...). Nella trattazione che segue faremo riferimento principalmente alle seguenti fonti: *Jewish Encyclopedia*, 1906, [alla voce] *Right and Righteousness* [consultato in linea il 14/01/14: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/12758-right-and-righteousness>]; Gershom Scholem, *On the Mystical Shape of the Godhead. Basic Concepts in the Kabbalah*, Schocken, New York, 1991, chap. 3-*Tzaddik: The Righteous One*, pp. 88-139; Robert Eisenman, *The Zaddik-idea and the Zadokite Priesthood* (intervento presentato alla Society of Biblical Literature nel 1979) [roberteiseman.com/articles/zaddik_idea.pdf]; consultato il

tendano a confonderli²⁰, le due designazioni indicano due concetti, per quanto strettamente relazionati, potenzialmente differenziabili: laddove *hasîd* si riferisce a una tipologia “straordinaria” d'uomo, cui carisma, per grazia divina ricevuto, può condurlo a compiere atti in conflitto con i parametri logico-esistenziali della società (caratteristica che indica il suo ancoramento alla pretonalità del Comando divino), *şaddîq* fa invece riferimento a colui che, tramite libero sforzo personale, agisce rettamente e sobriamente in maniera meritoria²¹. Nella Bibbia – come nota la *Jewish Encyclopedia* – l'antico utilizzo di *şaddîq* (“retto/giusto”) e *şedeq* (“giustizia”) fa riferimento ad un'intenzione morale, piuttosto che a una letterale e ritualistica osservanza della Legge (significato, quest'ultimo, che la qualificazione assumerà solo più tardi sotto l'influsso del giudaismo farisaico)²². Questa constatazione è particolarmente rilevante quando si tenga in conto, inoltre, che gli antichi *şaddîqîm* erano – così come difende la tradizione rabbinica²³ – degli *hasîdîm*: in essi il libero sforzo ad incarnare la rettitudine morale era confermato e rinforzato dal particolare favore elettivo di Dio. Questa grazia, a loro concessa, trova particolare espressione nell'istituzione divina di patti d'alleanza e nel parallelo riconoscimento di una funzione sacerdotale. Noè rappresenta, in tal senso, non solo il primo *şaddîq* (scritturalmente citato), ma anche il primo *hasîd*.

Noè trovò grazia agli occhi di Dio. Questa è la posterità di Noè. Noè fu uomo giusto [ish şaddîq] integro / perfetto [tamim] ai suoi tempi; Noè camminò con Dio

(Gn 6: 8-9; cfr. Gn 7: 1)²⁴

Il sacrificio compiuto da Noè (Gn 8:20)²⁵ è testimonianza di una funzione sacerdotale ad esso chiaramente accordata o riconosciuta; Noè potrebbe in tal senso essere visto anche come il primo

14/01/14].

²⁰ Di fatto, studiando l'evoluzione dei due termini nella tradizione ebraica, vediamo compiersi un vero e proprio capovolgimento di statuto: *hasîd* perderà la sua preminenza su *şaddîq*, in particolar modo con la nascita del cosiddetto hasidismo, la cui dottrina del *rebbe şaddîq* si pone certo in coerente continuità con l'importanza data al termine *şaddîq* dalla qabbala (vedi oltre). Quando consideriamo l'antichità delle due nozioni, il termine *şaddîq* vince il confronto. È solo in epoca maccabea che la più tardiva designazione *hasîd* s'impone su *şaddîq*.

²¹ “In order to obey a commandment, such as that of charity, the *hasîd* may ruin himself, and even sell his own wife into slavery. In brief, nothing prevents him from following his path to its end. Sooner or later, his deeds are bound to conflict with the demands of society – a conflict that never surfaces for righteous person [the *tsaddik*]” (G. Scholem, *On the Mystical Shape...*, op. cit., pp. 90-91).

²² Questo aspetto prettamente morale è accentuato nel profetismo antico: per *Amos* la rettitudine e la giustizia sono più alte e nobili per Dio che la religiosità rituale (II: 6; V: 12, 23); *Osea* potenzia la nozione con il riferimento all'amore/misericordia (*hesed*), sottolineando la preminenza della moralità – messa in pratica secondo tale caratteristiche – sulla sua meccanica applicazione e il servizio ritualistico (VI e X: 12); *Isaia* dipinge la giustizia come sollecitudine nei riguardi dei deboli e dei bisognosi (I: 16-17, 27; X: 2). Su questa linea bisogna leggere anche la concezione di *Geremia*, *Habacuc* ed *Ezechiele* (cfr. *Jewish Encyclopedia*, op. cit., [alla voce] *Right and Righteousness*).

²³ *Avoth de-Rabbi Nathan*, ed. Schechter, fine cap. 8, p. 38 (in G. Scholem, *On the Mystical Shape...*, op. cit., p. 89).

²⁴ La correttezza dell'identificazione implicita di Noè con l'appellativo *hasîd* è anche confermata dall'accostamento tra l'integrità morale / il “camminare con Dio” e l'appellativo in questione: “Egli tiene in serbo per gli uomini retti un aiuto potente, uno scudo per quelli che *camminano integramente*, protegge i sentieri dell'equità e custodisce la via dei suoi *hasîdîm*” (Pr 2: 7-8; il corsivo è mio).

²⁵ “E Noè edificò un altare all'Eterno; prese d'ogni specie d'animali puri e d'ogni specie d'uccelli puri, e offrì olocausti sull'altare” (Gn 8: 20).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

sacerdote. E' la stessa designazione *ṣaddîq* che, secondo Eisenman, farebbe riferimento a tali funzioni sacerdotali²⁶ – legame rafforzato e confermato dalla relazione etimologica intessuta da tale termine con alcune designazioni bibliche del sacerdozio²⁷. Un ulteriore elemento che consolida questo rapporto è l'occorrenza del termine “alleanza di pace” (*berit shalom*) utilizzato per riferirsi, oltre che all'alleanza sacerdotale o levitica ratificata da Fineas²⁸, anche all'alleanza noachica internamente risonante al patto di Israele²⁹. Il libro di Ben Sira (*Siracide*) specifica ulteriormente l'idea definendo tale “alleanza di pace” un “sacerdozio eterno”³⁰.

Prima di approfondire il significato più profondo di questo sacerdozio universalmente risonante, ci importa sottolineare un'altra caratteristica noachica distaccata dalla precedente citazione (*Gn* 6: 8-9): l'integrità (*tom*) o integrità morale (*temimut*). Il salmo 15 dipinge splendidamente questa integrità del giusto (del *ṣaddîq* e/o del *ḥasîd*), ovvero di colui che opera giustizia:

O Eterno, chi dimorerà nella tua tenda? chi abiterà sul monte della tua santità? Colui che cammina in integrità (tamim) ed opera giustizia (ṣedeq) e dice il vero come l'ha nel cuore; che non calunnia con la sua lingua, né fa male alcuno al suo compagno, né getta vituperio contro il suo prossimo. Agli occhi suoi è sprezzato chi è spregevole, ma onora quelli che temono l'Eterno. Se ha giurato, foss'anche a suo danno, non muta; non dà il suo danaro ad usura, né accetta presenti a danno dell'innocente. Chi fa queste cose non sarà mai smosso

(*Sal* 15)

²⁶ *The Zaddik-idea and the Zadokite Priesthood, op. cit.*, p. 1.

²⁷ Il primo sacerdote citato nell'Antico Testamento è Melkišedeq (*malk* “re” *ṣedeq* “di giustizia”), “sacerdote dell'Altissimo” (*Gn* 14: 18) – “sacerdozio eterno” secondo anche *Eb* 6: 20. L'alleanza sacerdotale, ratificata da Fineas (*Nm* 25: 12), è detta pure “alleanza zadokita” (ing. *zadokite covenant*) in quanto concessa secondo la medesima discendenza ai cosiddetti figli di Šadoq dell'epoca di Davide (Šadoq fu primo sommo sacerdote del tempio di Salomone e della discendenza di Aronne attraverso Eliazar). In entrambi i casi vi è comune procedenza etimologica dalla radice Ṣ.D.Q da cui viene anche *ṣaddîq*.

²⁸ “L'Eterno parlò a Mosè, dicendo: «Fineas, figlio di Eleazar, figlio del sacerdote Aronne, ha rimossa l'ira mia dai figli d'Israele, perch'egli è stato animato del mio zelo in mezzo ad essi; ed io, nella mia indignazione, non ho sterminato i figli d'Israele. Perciò digli ch'io stabilisco con lui un *patto di pace*, che sarà per lui e per la sua progenie dopo di lui l'alleanza d'un sacerdozio perpetuo, perch'egli ha avuto zelo per il suo Dio, e ha fatta l'espiazione per i figliuoli d'Israele»” (*Nm* 25: 10-13 [il corsivo è mio]); “Allora saprete ch'io v'ho mandato questo comandamento affinché il mio patto con Levi sussista, dice l'Eterno degli eserciti. Il mio patto con lui era un *patto di vita e di pace*, cose ch'io gli detti, perché mi temesse; ed ei mi temette, e tremò dinanzi al mio nome” (*Mal* 2: 4-5 [il corsivo è mio]).

²⁹ “Avverrà per me come delle acque di Noè; poichè, come giurai che le acque di Noè non si spanderebbero più sopra la terra, così io giuro di non più irritarmi contro di te, e di non minacciarti più. Quand'anche i monti s'allontanassero e i colli fossero rimossi, l'amor mio non s'allontanerà da te, né il mio *patto di pace* sarà rimosso, dice l'Eterno, che ha pietà di te” (*Is* 54: 9-10 [il corsivo è mio]). Ulteriori occorrenze di *berit shalom* sono da trovarsi in *Ezechiele* (34: 25 e 37: 26). Le due alleanze sembrerebbero in parte omologabili nella visione di *Is* 54: 9-10 (Cfr. R. Eisenman, *James the Brother of Jesus, The Key to Unlocking the Secrets of early Christianity and the Dead Sea Scrolls*, Watkins Publishing, London, 2002, p. 817)

³⁰ “Fineas, figlio di Eleazar, fu il terzo nella gloria per il suo zelo nel timore del Signore (...) Per questo fu stabilita con lui un'alleanza di pace, perché presiedesse al santuario e al popolo; così a lui e alla sua discendenza fu riservata la dignità del sacerdozio per sempre” (*Sir* 45: 23-24).

La retta integrità ha anche a che fare anche con lo zelo nell'osservanza della Legge di Dio (come in *Salmi* 119) – e conosciamo l'importanza che per il giudaismo riveste il rispetto della Legge –, eppure siamo persuasi che nel passaggio più sopra citato, qualificante Noè come *ṣaddîq* (*Gn* 6: 8-9), essa abbia più a che vedere con la sincerità dell'intenzione morale, la verità dell'incarnazione etica della Torah. Se si tiene infatti in conto il significato prevalentemente morale che il profetismo più antico riconosce ai termini *ṣaddîq* e *ṣedeq* (vedi *supra*) assieme alla qualificazione di Noè come colui “che camminò con Dio”, si converrà che tale riferimento etico appare piuttosto esplicito: “camminare con Dio”, infatti, non significa nient'altro che uno stato di particolare prossimità ed intimità con il divino; così che l'integrità di cui si tratta non è tanto da intendersi quale espressione di un adeguamento alla tonalità della Legge, ma quanto come una condotta vivificata dalla presenza stessa di Dio (dalla sua intima compagnia nel cammino), un radicamento all'ontonomia melodica da cui la legge tonalmente rivelata procede³¹.

Orbene, l'altro personaggio biblico che, secondo le Scritture, “camminò con Dio” è Enoch, il quale – in maniera simile al profeta Elia salito al cielo senza morire (1 *Mac* 2: 58; *Mt* 16: 28) – “fu preso da Dio” scappando alla morte e vivendo in eterno (*Gn* 5: 24; cfr. *Sir* 44: 16). Enoch ed Elia sono considerati, per questa comune particolarità, tra i *ṣaddîqîm* più veri³², probabilmente in riferimento anche a *Salmi* 37 (v. 28)³³. Questi due personaggi biblici (e, come abbiamo visto, Elia in particolar modo) – assieme a Noè ed Abramo – rivestono un'importanza capitale per l'ermeneutica transculturale e l'esplicitazione di una “comunità di giusti” transconfessionale articolata attorno una nuova comprensione del messianico e dell'escatologico. Si noti che Elia, essendo un “uomo della pioggia” (e relazionabile anch'esso, come visto, al sacerdozio)³⁴, presenta un significativo legame con il diluvio universale – motivo che lo mette dunque in relazione con Noè (oltre che con miti

³¹ Idea che invero potremmo parimenti trovare implicitamente nello stesso *Salmi* 119 – passaggio che sembra relazionare l'integrità con l'osservanza della Legge (“Beati quelli che sono integri (*tamim*) nelle loro vie, che camminano secondo la legge dell'Eterno. Beati quelli che osservano le sue testimonianze, che lo cercano con tutto il cuore”; *Sal* 119: 1-2) –; il riferimento al cuore non indica forse un'intima adesione della persona tutta in opposizione ad un'osservanza esteriore e nominalista? Il cuore, di fatto, chiama all'aderenza diretta alla Presenza / Volto di Dio: “Di te ha detto il mio cuore: «Cerca il Mio Volto (*Paneh*)!»; il Tuo Volto, Signore, io cerco” (*Sal* 27: 8; cfr. *Pr* 7: 15). Che l'integrità sia da associare alla rettitudine morale e non sia del tutto identificabile all'osservanza dei precetti sembra esplicito anche dall'accostamento fatto tra le due nozioni in 1 *Re*, ove Dio rivolgendosi a Salomone dice lui: “E quanto a te, se tu cammini dinanzi a me come camminò Davide, tuo padre, con integrità (*tom*) di cuore e con rettitudine (*yosher*), facendo tutto quello che t'ho comandato, e se osservi le mie leggi e i miei precetti, io stabilirò il trono del tuo regno in Israele in perpetuo” (1 *Re* 9: 4-5). Si noti che il termine *yosher* – anch'esso utilizzato quindi per indicare la rettitudine morale del *ṣaddîq* a fianco dell'integrità (cfr. anche *Sal* 25: 21) – è spesso associato non solo al cuore (2 *Cr* 29: 17) (indicante per gli antichi semiti il centro psichico della persona tutta) ma anche al “camminare”: “Chi cammina nella rettitudine (*yosher*) teme l'Eterno” (*Pr* 14: 2; cfr. *Pr* 4: 11-12; 2: 13). Un altro versetto (*Sal* 119: 7) potrebbe essere addotto in contro della tesi che vede in tale rettitudine di cuore un'aderenza all'ontonomia, ma non è così quando lo si traduce letteralmente: “Io ti celebrerò con rettitudine (*yosher*) di cuore, quando avrò imparato i giudizi (*mishpatê*) della tua Giustizia (*Ṣedeq*)”. Questi giudizi sono, infatti, e prima di tutto, ontonomicamente esperienziali, non regolati tonalmente sui contorni terreni della giustizia; è Isaia che legittima questa lettura, differenziando tra una Giustizia che scende dall'alto dell'Iscrizione melodica ed una che fiorisce come rettitudine nell'esistenza: “Stillate, cieli/espansione (*shamayim*), dall'alto e le nubi (*shahaqym*) facciano scendere Giustizia (*Ṣedeq* [masc]), si apra la terra e fruttifichi la salvezza e germogli insieme la rettitudine (*ṣedaqah* [femm])” (*Is* 45: 8).

³² *Jewish Encyclopedia*, *op. cit.*, [alla voce] *Right and Righteousness*.

³³ “L'Eterno ama l'equità e non abbandona i suoi *ḥasîdîm*; essi son conservati in eterno” (il corsivo è mio).

³⁴ Cfr. anche *Tanna de be Elijahu Rab.* xviii. pp. 97 e succ. Cfr. *Jewish Encyclopedia*, *op. cit.*, [alla voce] *Elijah*.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

d'inondazione anteriori quali quello di Gilgamesh significativamente legato al motivo d'immortalità di Utnapishtim, e per svariati elementi assimilabile, come accennato, al racconto coranico di al-Khidr) oltre che con il ritorno escatologico del messia così come presentato da Gesù ("E come fu ai giorni di Noè, così sarà alla venuta del Figlio dell'uomo" – Mt 24: 37)³⁵. Si tratta del medesimo tipo di legame tematico e simbolico che rafforza la relazione tra Noè e il sommo sacerdote Fineas (di cui è conosciuto lo zelo nei confronti del Signore parimenti ad Elia), un altro "uomo della pioggia" anch'esso purificatore della fede e apparentemente *redivivus*³⁶.

Il cerchio di relazioni simbolico-tematiche ci porta dunque di nuovo a trovare l'idea di un sacerdozio eterno relazionato a Noè (e al concetto di *giusto*), il cui carattere qualitativo emerge con Ezechiele nella denominazione "figli di Šadoq" (cfr. III.2.15) – "alleanza in eterno" tonalmente stipulata anche da Fineas (Nm 25: 10-13), rinnovata da Šadoq nell'epoca davidica³⁷ ed invocata dagli stessi Maccabei³⁸, ma che si fonderebbe su un'alleanza eterna ben più universale: un'alleanza di pace cui aspetto "sacerdotale" (si ricordi le occorrenze del termine "alleanza di pace" sopra viste) si rifarebbe, secondo lo *Zohar*, ad un'origine celestiale o "archetipale" perfettamente incarnata da Noè³⁹, una funzione di mediazione tra Sacro e sociologico disegnantesi nella *tensione* fra *zelo* per la Legge e *rettitudine* morale secondo adeguamento ontologico. E' forse a quest'alleanza primordiale ed originaria – storicamente e tonalmente ratificata da patti posteriori – che fa indirettamente riferimento il versetto 5 di *Salmi* 50 (vedi a continuazione)?

³⁵ Cerchio di relazioni che si disegna tra diluvio noachico ed avvento messianico (da una parte) – avvento del figlio dell'uomo che si vedrà "venire, [come la pioggia] con le nuvole dei Cieli (*shamaya*)" (Dn 7: 13) – e ruolo di Elia come preparatore ed annunciatore dell'era messianica (dall'altra) (Mt 4: 5) – messia, come già visto, chiamato "germoglio giusto" (Ger 23: 5) (altro indiretto riferimento alla pioggia vivificatrice dell'avvento escatologico).

³⁶ Cfr. Robert Eisenman, *Eschatological "Rain" Imagery in the War Scroll from Qumran and in the Letter of James*, in *Journal of Near Eastern Studies* – Vol. 49, No. 2, University of Chicago, Aprile 1990, pp. 173-184 [<http://www.jstor.org/stable/545740>; consultato il 16/01/14]. Elia e Fineas sono a volte identificati dalla tradizione ebraica (cfr. *Pirke de Rabbi Eliezer*, The Bloch Publishing Company, London, 1916, pp. 213 e 371; testo in linea: http://archive.org/stream/pirkderabbieli00frieuoft/pirkderabbieli00frieuoft_djvu.txt [consultato il 13/01/14]; si veda anche *Pseudo Philo* [48.1] indicato da Eisenman come tradizione del I secolo associante Elia e Fineas al tema del *redivivus* e della pioggia). Sulla comparazione tra Noè, Elia e Fineas vedi *Zohar* i,66,b (in R. Eisenman *Eschatological "Rain" Imagery*, op. cit., p. 174 [nota 10]). "Eschatological notions and the Righteousness ideal associated with rain and rain-making go back to the soteriological activities of the first *Zaddik* Noah. The *Abot de Rabbi Nathan* associated «the bringing of rain» with proper (i.e., «Zadokite») Temple service; drought with its cessation; and rain-making and its associated mechanism of circle drawing very important attributes in the determination of the true *Zaddik* and eschatological high priest" (R. Eisenman, *James the Just in the Habbakuk Pesher*, Grave Distraction Pub., Nashville, 1986, p. 33).

³⁷ A compimento della profezia di Samuele: "Io mi susciterò un sacerdote fedele, che *agirà secondo il mio cuore* e secondo l'anima mia; io gli edificherò una casa sicura, ed egli camminerà *alla presenza* del mio unto *per sempre*" (1 Sam 2: 35 [il corsivo è mio]).

³⁸ Per esempio da Mattatia in 1 Mac 2: 26-29 (Cfr. R. Eisenman, *Maccabees, Zadokites, Christians, and Qumran. A New Hypothesis of Qumran Origins*, Grave Distractions Publications, Nashville, 1986).

³⁹ "Noah was a Righteous One. Assuredly so after the Heavenly pattern, for it is written: 'The Righteous One is the Foundation of the world' and the Earth is established thereon. For, this is the Pillar that upholds the world. So Noah was called *Righteous in this world* ... and acted so as to be a Perfect copy of the Heavenly ideal ... an embodiment of the world's *Covenant of Peace*" (*Zohar* 1.59b on Noah; citato da R. Eisenman, *James the Brother of Jesus...*, op. cit., p. 135 [il corsivo è dell'autore]).

Adunatemi, dice [il Signore], i miei pii/giusti (ḥasîday) che han fatto meco un patto (berit) mediante sacrificio

(Sal 50: 5)

Non si tratterebbe qui solamente dell'alleanza (*berit*) stabilita con Mosè (restrizione del senso a cui potrebbe in parte indurre il contesto tematico del salmo)⁴⁰: se la chiamata divina è riferita al giorno del giudizio (v. 4)⁴¹, allora gli *ḥasîdîm* chiamati ad adunanza non possono che essere i giusti/pii di tutti i tempi e generazioni abbracciati dall'alleanza noachica (con o senza mediazione delle alleanze successive), in altre parole, gli *ḥasîdîm* di tutte le nazioni della terra – lettura confermata dal primo versetto (“Il Potente, Iddio, l'Eterno ha parlato e ha convocato la terra dal sol levante al ponente”). Il sacrificio a cui si fa riferimento può essere quindi certamente quello mosaico (*Es* 24: 6-7; *Eb* 9: 19-22), ma può parimenti (e al contempo) riferirsi ai sacrifici concomitanti con le alleanze precedenti: l'alleanza eterna di Abramo e di Noè (*Gn* 15 e 8: 20) alla cui eternità il patto di Mosè è ancorato. Il riferimento è qui, a nostro avviso, al sacrificio in sé (generalità simbolizzata dal sacrificio di Noè), ossia al sacrificio come segno distintivo di una funzione sacerdotale (di mediazione soteriologica tra Sacro e società) potenzialmente universale. Si tratterebbe allora di un'alleanza transtorica compiuta con i *ṣaddîqîm ḥasîdîm* di tutti i tempi, di tutte le generazioni e nazioni, storicamente ratificata e declinata da patti differenti (secondo la lettura cristiana, storicamente suggellata dal sacrificio del Cristo)⁴² e cui compimento escatologico si darebbe – così come indica il versetto – in un “raduno di giusti”⁴³. Ritroviamo in quest'ultima nozione una sorta di riflesso o compimento escatologico del “patto pre-esistenziale” delle *fravaši* mazdaiche, nonché una risonanza condivisa con il *mîthâq* coranico e la sua particolare declinazione in “patto profetico” (XXXIII, 7) su cui torneremo in III.2.3.

Il sacerdozio universale e generale, implicito nell'alleanza noachica, non si contrappone in alcun modo all'alleanza sacerdotale ebraica tradizionalmente intesa (quella che disegna la discendenza “Cohen” da Levi, Aronne, Ele'azar, Fineas, Şadoq dell'epoca di Davide, ecc.): benché quest'ultima espliciti la necessaria dipendenza della funzione soteriologica dall'adesione alla tradizione ebraica, la procedenza noachica del primo rivendica ad essa uno statuto invero più universale. D'altra parte,

⁴⁰ “Salmo di Asaf. Il Potente, Iddio, l'Eterno ha parlato e ha convocato la terra dal sol levante al ponente. Da Sion, perfetta in bellezza, Dio è apparso nel suo fulgore. L'Iddio nostro viene e non se ne starà cheto; lo precede un fuoco divorante, lo circonda una fiera tempesta. Egli chiama i cieli di sopra e la terra per assistere al giudizio del suo popolo. Adunatemi, dice, i miei *ḥasîdîm* che han fatto meco un patto mediante sacrificio. E i cieli proclameranno la sua giustizia; perché Dio stesso sta per giudicare” (*Sal* 5: 1-9). D'altra parte, tuttavia, non compie forse invece *Salmi* 85 una certa distinzione fra il popolo d'Israele e gli *ḥasîdîm* quando utilizza la congiunzione *waw* al versetto 8? “Egli parlerà di pace al suo popolo e ai suoi *ḥasîdîm*” (il corsivo è mio).

⁴¹ “Egli chiama i cieli di sopra e la terra per assistere al giudizio del suo popolo” (*Sal* 50: 4). “Il suo popolo” (senza specificazione) farebbe allora riferimento al “popolo dei giusti” come d'altronde indicherebbe la convocazione di *tutta la terra* affermata al primo versetto (“Il Potente, Iddio, l'Eterno ha parlato e ha convocato la terra dal sol levante al ponente”).

⁴² Vedremo più avanti come dev'essere compreso tale suggellamento.

⁴³ L'esegesi cristiana mette in relazione questo raduno dei “giusti” (nel giorno del Giudizio) con quello degli *eletti* di *Matteo* 24 (31): “E manderà i suoi angeli con gran suono di tromba a radunare i suoi eletti dai quattro venti, dall'un capo all'altro dei cieli”.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

l'idea di un sacerdozio e di un ordine sacerdotale eterno, pre-ebraico e anteriore a Israele, è un'idea presente nell'Antico Testamento stesso: pensiamo a Melchisedek (*Melkišedeq*)⁴⁴, “Re (*Malk*) di Giustizia (*šedeq*)”, Re di Pace e sacerdote dell'Altissimo (*Gn* 14: 18 [vedi di seguito])⁴⁵ che viene all'incontro di Abramo (un altro fondamentale *šaddîq* delle Scritture bibliche)⁴⁶ giusto prima che quest'ultimo stringa alleanza con Dio, benedicendolo ed insegnandogli la pratica della “carità” (*šedaqah*)⁴⁷ – incontro che senza dubbio sembra alludere al risveglio / iniziazione di un sacerdozio eterno nella persona del patriarca.

Melkišedeq, re di Shalem, apportò pane e vino: era sacerdote del Dio Altissimo e benedisse Abramo (...) Abramo gli diede la decima d'ogni cosa

(*Gn* 14: 18-20)

Prima di cercare di appurare in cosa consista più precisamente il ruolo di mediatore soteriologico favorito al *šaddîq* in quanto *ḥasîd*, soffermiamoci su un altro versetto “abramico” particolarmente rilevante per la delucidazione dei caratteri distintivi del *šaddîq*:

Ed egli [Abramo] credette all'Eterno, che gli contò questo come giustizia (šedaqah)

(*Gn* 15: 6)

Il significato dell'espressione non è certamente esplicito, ma sembra in parte chiarirsi quando rendiamo *šedaqah* con “rettitudine”: è la sua fede – ovvero la sua adesione incondizionata al comando divino quale misura di una sincerità testimoniale di fronte all'Essere – che fonda la sua rettitudine, l'essere *šaddîq*. Questo non va letto paolinamente nel senso che è la fede che salva più delle opere e dell'adesione alla legge⁴⁸, ma piuttosto come riferimento ad un intimo adeguamento all'ontonomia melodica – conformità che si riflette nella rettitudine dell'azione⁴⁹. Il celebre episodio del sacrificio di Isacco chiarisce questo punto: Abramo è pronto ad uccidere il figlio per la sua

⁴⁴ Secondo il tardo rabinismo Melkišedeq è Shem figlio di Noè (cfr. *Jewish Enciclopedy*, *op. cit.*, [alla voce] *Melchizedek*) – opinione che per via diretta ascriverebbe l'universalità del suo sacerdozio all'alleanza noachica. C'è, però, da chiedersi: si tratta di una continuità storicamente generazionale (tenendo in conto che tra Noè e Abramo intercorrerebbero ben dieci generazioni) o, piuttosto, di una filiazione transtorica, come sembra difendere Filone d'Alessandria quando vede in lui il sacerdote “che non apprende da alcun maestro, ma da se stesso” (grec. *Automathēs kai autodidaktos*) (R. Panikkar, *Meditació sobre Melquisedec in Religio i Religions*, *op. cit.*, p. 221)?

⁴⁵ Confronta il riferimento anche in *Sal* 110 (v. 5): “Tu sei sacerdote in eterno, secondo l'ordine di Melchisedec”. L'epiteto *malek shalem* di *Gn* 14: 18 può forse essere letto anche come “Re di Pace (*shalom*)” (cfr. *Eb* 7: 2), ossia come un titolo simile a quello di “Principe di Pace” in *Isaia* 9: 6.

⁴⁶ Scelto dal Signore perché comandi ai suoi figli di “osservare la via del Signore ed agire con rettitudine (*šedaqah*) e giudizio (*mishpat*)” (*Gn* 18: 19).

⁴⁷ Cfr. *Midrash Tehillim* a *Salmi* 37. La carità (*šedaqah*), al suo senso più largo – che potremmo rendere anche come “supporto solidale del bisognoso” (termine ugualmente traducibile con “rettitudine” e “giustizia”) – è una delle virtù più conseguenti con la nozione di *šaddîq*.

⁴⁸ Secondo un'esegesi che fa riferimento ad *Abacuc* 2: 4 (“Il giusto vivrà per la sua fede”). Torneremo sul tema a trattare il cristianesimo.

⁴⁹ “Ditelo che il giusto avrà del bene, perché mangerà il frutto delle opere sue” (*Is* 3: 10).

completa fedeltà all'a-logicità della sua esperienza di Dio, contravvenendo così all'applicazione meccanica della legge morale ereditata come ai suoi sentimenti paterni⁵⁰; ciò non lo conduce però a consumare l'olocausto del figlio, e a contravvenire infine alla tonalità della norma etica vigente, quanto invece a provare con le opere la sua completa sincerità d'adesione a un Dio Vivente di cui riconosce e testimonia la Realtà e la Presenza⁵¹. Questa fedeltà è segno di una fede viva e non nominalista, è prova di un'adesione esperienziale all'ontonomia melodica che conduce al nucleo esperienziale di verità sotteso alla lettera della Legge⁵². E' grazie a questa adesione ontomica che Abramo assurge a quel rango di "amico di Dio" (2 Cr 20: 7; cfr. Gc 2: 23) che gli permette di essere traduttore melodico dell'ontonomia (profeta) e "mediatore di giustizia" tra Dio e gli uomini (come prova il passo "saddiqta" riguardo alla punizione divina di Sodoma e Gomorra)⁵³.

L'episodio del sacrificio di Isacco da parte di Abramo ci indica l'importanza accordata al sacrificio nell'economia della funzione sacerdotale del *ṣaddîq*; nell'ebraismo antico il sacrificio è infatti lo strumento per eccellenza della redenzione. Primariamente accordato al sacerdote, ed originalmente associato all'offerta di sangue, il concetto di sacrificio (in dialogica con quello di redenzione) conosce un'evoluzione durante la storia della rivelazione ebraica⁵⁴: profeti quali Osea, Amos, Michea ed Isaia difendono la preminenza del sincero pentimento sull'originario ritualismo sacrificale per ottenere l'espiazione dei peccati; Ezechiele andrà più in là negando la dottrina di Geremia riguardo all'addossamento dei peccati dei padri (Ez 18) e difendendo l'idea che l'acquisizione di "un nuovo cuore e un nuovo spirito" valgono maggiormente che l'offerta di sangue nell'accedere alla redenzione (Ez 28: 31). Di fatto la pratica del sacrificio si spiritualizza (si vedano anche i *Salmi*), e nonostante essa verrà sostituita nello specifico da pratiche quali la preghiera, il digiuno, la carità e lo studio della Torah, è la condotta del *ṣaddîq* (che, di fatto, di tutte tali virtù si veste) – ovvero l'applicazione della rettitudine e della giustizia – ad incarnare l'essenza di questa funzione redentrice⁵⁵.

⁵⁰ Si veda la chiarificante riflessione di J. Derrida sul tema (*Donare la morte*, Jaca Book, Milano, 2002).

⁵¹ Si veda anche l'esegesi datane in *Giacomo* (Gc 2: 14-26).

⁵² "The *ḥasîd* carries out not only what is demanded of him, that which is good and just in the eyes of the Law, but goes beyond the letter of the Law. Just as God «strengthens His mercies over His anger and behaves with His children according to the attribute of Mercy, and goes with them beyond the letter of the Law,» and hence is called *Ḥasîd*, so does the earthly *ḥasîd* behave, with God's help" (G. Scholem, *On the Mystical Shape...*, op. cit., *Shape of the Godhead...*, op. cit., p. 90).

⁵³ "E Abramo s'accostò [al Signore] e disse: «Farai tu perire il giusto (*ṣaddîq*) insieme con l'empio (*resha*)? Forse ci son cinquanta giusti nella città; farai tu perire anche quelli? o non perdonerai tu a quel luogo per amore dei cinquanta giusti che vi sono? Lungi da te il fare tal cosa! il far morire il giusto con l'empio, in guisa che il giusto sia trattato come l'empio! lungi da te! Il giudice di tutta la terra non farà egli giustizia?»" (vedi continuazione) (Gn 18: 23-25 e succ.).

⁵⁴ Cfr. *Jewish Encyclopedy*, op. cit. [alle voci] *Sacrifice* e *Atonement*.

⁵⁵ Vedi, per esempio, *Amos* 5: 21-24: "Io odio, disprezzo le vostre feste, non prendo piacere nelle vostre solenni radunanze. *Se mi offrite i vostri olocausti e le vostre oblazioni, io non li gradisco*; e non faccio conto delle bestie grasse, che mi offrite in sacrifici di azioni di grazie. Lungi da me il rumore dei tuoi canti! ch'io non oda più la musica dei tuoi saltèri! *Ma corra la rettitudine come acqua, e la giustizia, come un rivo perenne!*" (il corsivo è mio). Si veda anche *Michea* 6: 6-8: "«Con che verrò io davanti all'Eterno e mi inchinerò davanti all'Iddio eccelso? *Verrò io davanti a lui con degli olocausti*, con dei vitelli di un anno? L'Eterno gradirà egli le migliaia di montoni, le miriadi dei rivi d'olio? Darò il mio primogenito per la mia trasgressione? Il frutto delle mie viscere per il peccato dell'anima mia?» O uomo, egli t'ha fatto conoscere ciò ch'è bene; e *che altro richiede da te l'Eterno, se non che tu pratichi ciò ch'è giusto, che tu ami la misericordia, e cammini umilmente col tuo Dio?*" (il corsivo è mio). O ancora: "Praticare *la giustizia e l'equità è cosa che l'Eterno preferisce ai sacrifici*" (Pr 21: 3 [il corsivo è mio]).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

In *Ezechiele* troviamo una bella ed antica definizione della condotta etica di tale “giusto”:

Se uno è giusto (šaddîq) e pratica l'equità e la giustizia, se non mangia sui monti e non alza gli occhi verso gli idoli della casa d'Israele, se non contamina la moglie del suo prossimo, se non s'accosta a donna mentre è impura, se non opprime alcuno, se rende al debitore il suo pegno, se non commette rapine, se dà il suo pane a chi ha fame e copre di vesti l'ignudo, se non presta a interesse e non dà ad usura, se ritrae la sua mano dall'iniquità e giudica secondo verità fra uomo e uomo, se cammina nei miei decreti ontonomici (ḥuqowt)⁵⁶ e osserva i miei giudizi operando in verità/sincerità (emet), quel tale è giusto (šaddîq); certamente egli vivrà, dice il Signore, l'Eterno

(Ez 18: 5-9)

La descrizione si presterebbe certo ad essere letta secondo chiave “moderna” (si noti particolarmente l'etica di solidarietà e la difesa della giustizia sociale ed economica).

Che l'operato del “giusto” sia intimamente relazionato alla progressiva redenzione del mondo – e chiaramente, con questo, all'avvento messianico/escatologico – non solo è confermato dalla stretta relazione che la Bibbia riconosce tra il sacrificio del *ḥasîd* e l'ontologia dell'espiazione⁵⁷, ma anche dalla centralità che la nozione di *šaddîq* assume nel sistema e la letteratura mistica.

Nella *qabbala* la figura ideale del *šaddîq* rappresenta infatti l'essere umano che coordina armonicamente ogni cosa consolidandola al suo giusto posto nel mondo⁵⁸; ma “un mondo in cui ogni cosa è al suo posto appropriato, ci dice Scholem, sarebbe, in termini giudaici, un mondo redento. La dialettica del *šaddîq* fluisce e si fonde così con la dialettica messianica”⁵⁹. Se il retto operato etico del *šaddîq* permette, quindi, la redenzione dell'esistenza su cui tale operato ha presa trasformativa (facendo valere così la funzione soteriologica legata alla qualificazione di *ḥasîd*), allora la sua azione suscita progressivamente l'erezione di quel Regno che verrà con l'era messianica. Non a caso il messia è detto, come già visto, “germoglio giusto (*šemah šaddîq*)” (*Ger* 23: 5), perché incarna simbolicamente la funzione redentrica del “giusto” e, al contempo, l'idea di una progressiva germinazione e crescita del Regno di Giustizia (resa possibile da quella retta condotta etico-trasformativa). E' chiaro, dunque, che la venuta di un mondo redento – ossia di un

⁵⁶ Si ricordi la riflessione fatta riguardo a questo termine (cap. III.1.14): si tratterebbe qui dei decreti divini nella loro esperienzialità ontologicamente sorgiva, vissuto dell'ontonomia melodica – lettura coerente anche con il tema simbolico del “camminare” poco fa affrontato. La distinzione della nozione di *šaddîq* dal legalismo letteralista è un approccio particolarmente sposato dal misticismo ebraico (cfr. G. Scholem, *On the Mystical Shape...*, op. cit., p. 92).

⁵⁷ “Preziosa agli occhi del signore è la morte dei suoi *ḥasîdîm*” (*Sal* 116: 15; cfr. *2 Sam* 21: 14); il tema è connesso con la venuta del messia, come, per esempio, in *Isaia* 53: “(...) Egli vedrà il frutto del tormento dell'anima sua, e ne sarà saziato; per la sua conoscenza, il mio servo, il giusto, renderà giusti i molti, e si caricherà egli stesso delle loro iniquità. Perciò io gli darò la sua parte fra i grandi, ed egli dividerà il bottino coi potenti, perché ha dato se stesso alla morte, ed è stato annoverato fra i trasgressori, perch'egli ha portato i peccati di molti, e ha interceduto per i trasgressori” (vv. 11-12). Per approfondire il tema si veda *Jewish Encyclopedy*, op. cit., [alla voce] *Atonement*.

⁵⁸ “The righteous are called righteous (*tsadikim* [NdA: *šadîqim*]): because they set all the inner things in their place within, and all outer things in their place without, and nothing leaves the boundary set for it. And that is why they are known as the righteous” (*Sha'arei Tzedek*, Korets, 1785, f. 16a; in G. Scholem, *On the Mystical Shape...*, op. cit., p. 105).

⁵⁹ G. Scholem, *ibidem*.

mondo che traduce esistenzialmente e tonalmente l'esperienza melodica dell'ordine ontologico – rappresenta, per l'essere umano, una *responsabilità* a lui affidata, una responsabilità d'esistenziazione di cui ogni “uomo giusto” si fa carico. Il *ṣaddîq* è così il rettore dell'esistenziazione, o secondo la terminologia biblica, il fondamento eterno del mondo:

*Il Giusto (ṣaddîq) è il fondamento (yesod) del mondo ('olam)*⁶⁰

(Pr 10: 25)

A partire da questo versetto la qabbala identifica simbolicamente il principio ontologico che presiede alla nozione di *ṣaddîq* con la *sephirah yesod* (“fondamento”), riconoscendogli la funzione di *canalizzatore* dell'emanazione divina procedente da *Hokmah* (Sapienza) verso la Presenza (*shekinah inferiore*) giacente nel regno (*malkhout*) dell'esistenza (ultima *sephirah*)⁶¹; il Giusto è qui il mediatore melodico tra Cielo e terra, tra l'Ontonomia dell'Inscrizione Celeste (Nube o *shekinah superiore*) ed esistenza logica: esso non solo armonizza le *sephiroth* superiori, ma canalizza i loro ruscelli nel mare della *shekinah in basso*⁶². Il simbolismo associato alla nozione di *ṣaddîq* è, significativamente, sia quello dell'*acqua di vita* che dell'*albero di vita*⁶³ – simbolismo che è

⁶⁰ Il termine *'olam* può essere parimenti tradotto con “eterno” / “dell'esistenza continua” o con “mondo”.

⁶¹ Il simbolismo della qabbala è significativamente coerente col modello ontologico delle due acque-matrici precedentemente disegnato. La *Shekinah* (o Presenza) *superiore* (coincidente con la *sephirah Binah*) riceve l'emanazione dalla *sephirah* immediatamente precedente (la seconda) che è *Hokmah* (Sapienza) sviluppandone l'indifferenziazione, così come le “nubi in alto” ne ricevevano, secondo il nostro modello, l'*inscrizione melodica*. La *shekinah inferiore* invece – che coincide con l'ultima *sephirah* (*Malkhut*) – è descritta “quale un bacino alimentato da sorgenti o un mare in cui fluiscono fiumi” (G. Scholem, *On the Mystical Shape...*, *op. cit.*, pp. 174-176) – immagine parallela a quella delle “acque in basso”. Quest'ultima riceve l'emanazione dal Giusto (*Ṣaddîq*) o *sefirah yesod* – identificato dal *sefer ha-Bahir* con il “Vivificante dei Mondi” (CLXXX – 123; cfr. N. Séd, *Le Livre Bāhîr*, Arché, Milano, 1987, p. 141) e dalla qabbala più matura con il Nome divino *el-Ḥai* (“il Vivente”) o *Ḥai 'Olamim* (“l'Eternamente Vivente”) (cfr. G. Scholem, *On the Mystical Shape...*, *op. cit.*, pp. 96 e 102) – il quale opera come mediatore tra l'ontonomia di *Hokmah* procedente dalla *Shekinah superiore* e il regno dell'esistenza (*Malkhut*), così come afferma il *sefer ha-Bahir*: “Nous bénissons le Saint, béni soit-Il, afin qu'Il épanche Sa Sagesse [*Hokmah*] verse Celui qui vivifie les mondes [*NDA: il Ṣaddîq*]” (CLXXXIII - 125); quest'ultimo parimenti definito “una fontana di sorgenti, pozzo di acque vivificanti, ruscelli provenienti dal Libano (*Cantico dei Cantici* 4: 15)” (CLXXVII – 128), ove per “Libano” si deve intendere, sempre secondo il *bahir*, *Hokmah* (cfr. G. Scholem, *On the Mystical Shape...*, *op. cit.*, p. 285 [nota 25]).

⁶² “This *Sefirah*, which mediates and harmonizes all the other forces, is also the «channel» by which all the brooks and rivers of the upper *Sefiroth* pour into the sea of the [lower] *Shekinah*” (G. Scholem, *On the Mystical Shape...*, *op. cit.*, pp. 96-97). Il cabbalista Gikatilla (1248-1305) così parla del “giusto” (*ṣaddîq*) e della *sefirah* ad esso identificata (*yesod*): “How great is the power of the righteous who adhere to Torah and the commandments, who have the power to unite all the *Sefiroth* and to let peace reign in the upper and lower realms; for the pure and upright man unites the qualities of righteousness and justice (*Tsaddik* and *Tsedek*) (...) Heaven and earth are thus united by this man” (*ivi*, p. 143). Ritroviamo parimenti nel più antico testo *Sefer ha-Bahir* la seguente descrizione: “A column goes from the earth to the heaven, and its name is *Tsaddik* [*Ṣaddîq*], after the [earthly] righteous. And if there are righteous men on earth, then it [the column] grows strong, but if not, it grows weak; and it bears the entire world, as is written: «the righteous is the foundation of the world»” (*Sefer ha-bahir*, CII - 71; traduzione di G. Scholem, *ivi*, p. 95).

⁶³ Secondo il Talmud (*Hagigah* 12b), la funzione di fondamento (*yesod*) che riveste il Giusto è assimilabile a quella di una “colonna” che regge l'universo; un pilastro che, andando “dalla terra al cielo” (come afferma il *Sefer ha-Bahir* [vedi *supra*]), “cresce con forza a seconda vi siano degli uomini giusti sulla terra o meno”. Come nota Scholem, questo simbolo corrisponde a quello dell'*Albero di Vita* (G. Scholem, *On the Mystical Shape...*, *op. cit.*, p. 95), così come espresso anche dai seguenti passaggi del *Sefer ha-Bahir*: “Le Saint, béni soit-Il, a un Juste unique dans son monde. Il est son ami, car il maintient dans l'existence le monde entier et il en est le fondement. Il le nourrit, le fait germer, le fait

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

fondamentalmente coerente e correlabile alla figura di Elia/Khidr, oltre che al modello simbolico delle due acque-matrici ontologiche e al messianismo⁶⁴.

La relazione riconosciuta dalla qabbala tra la nozione di *ṣaddîq* e il Nome di Dio *el-Ḥai* (“il Vivente”)⁶⁵ conferma l'intimo legame che noi individuiamo tra l'operato del “giusto” e l'esistenziazione melodica (esistenza di vita) oltre che con il Dio Vivente di Elia. L'esistenziazione in questione è una *gerenza ontologica* che sarebbe stata simbolicamente affidata all'essere umano il *settimo giorno* della creazione, allorché Dio si riposò facendo di quel giorno un giorno santo (*Gn* 2: 2-3), stabilendo di fatto con l'uomo un'alleanza ontologica che presuppone un servizio all'ontonomia tramite esistenza in rettitudine e giustizia⁶⁶. Si tratterebbe allora di un'alleanza eterna che viene riconosciuta a partire dall'alleanza mosaica (quella sancita dall'istituzione del *Sabbat*), e che dunque si definisce in stretta relazione con il rispetto della Legge ebraica. Israele è in effetti chiamato a ricordare tale alleanza e ad adempierla con il *Sabbat* (cfr. *Es* 20: 8; 31: 13; *Ez* 20: 12).

Ricordati (zakhor) del giorno di Sabbat per santificarlo

(*Es* 20: 8)

grandir et le garde. (...) J'ai planté Moi-même cet arbre, afin que le monde entier puisse y trouver sa joie. En lui J'ai tout fixé” (*Sepher ha-Bahir* CLVII - 105 e XXII - 14c). Si tratta di un simbolismo che ritroviamo anche nella qabbala più tarda e matura di Gikatilla (cfr. G. Scholem, *On the Mystical Shape... , op. cit.*, pp. 102-104).

⁶⁴ Oltre al già citato simbolismo della germinazione, troviamo in *Daniele* (7: 13) il seguente passo relazionante Nubi ed avvento messianico: “verrà con le nuvole dei Cieli (*shamayin*) uno quale figlio dell'uomo”. Si vedano anche le seguenti citazioni esplicitanti il legame dell'esistenziazione della Giustizia con la simbologia delle acque e della germinazione: “Stillate, cieli/espansione (*shamayim*), dall'alto e le nubi (*shahaqym*) facciano scendere Giustizia (*sedeq* [masc]), si apra la terra e fruttifichi la salvezza e germogli insieme la Rettitudine (*ṣedaqah* [femm])” (*Is* 45: 8); “La Verità germoglia dalla terra e la Giustizia (*sedeq*) si affaccia dai cieli” (*Sal* 85: 11); “Chi governa gli uomini ed è giusto, chi governa con timore di Dio, è come la luce del mattino al sorgere del sole, in un mattino senza nuvole, che fa scintillare dopo la pioggia i germogli dalla terra” (2 *Sam* 23: 3-4). Si noti inoltre come anche il *Bahir* legghi l'idea della scelta volontaria della giustizia con l'esistenziazione ontologica: “Rabbâh dit. – Si les justes le veulent, ils peuvent créer le monde” (CXCVI (136) in *Le Livre Bâhîr, op. cit.* p. 154)

⁶⁵ G. Scholem, *On the Mystical Shape... , op. cit.*, pp. 96 e 102.

⁶⁶ Questa lettura è perfettamente coerente con la visione qabbalista e la lezione del *sefer ha-bahir* (CLXXX - 123) instaurante una relazione tra *ṣaddîq* e *sabbat*. In questo passaggio è detto, prima di tutto, che il Giusto “ha nella sua mano l'anima (*nephesh*) d'ogni essere vivente, perché è il Vivificante dei mondi. E ogni linguaggio della creazione è da esso eseguito” (cfr. traduzione di G. Scholem, *On the Mystical Shape... , op. cit.*, p. 100); se leggiamo nel concetto di “vivificante dei mondi” l'idea di esistenza (melodica o di vita) affidata al *ṣaddîq*, non c'è quell'incoerenza sottolineata da Scholem con l'idea di *ṣaddîq* quale “fondamento”: basta leggere nella proposizione “linguaggio della creazione” l'idea di “tonalizzazione melodica della creazione” (ovvero esistenza [melodica]). Il proseguimento del passaggio stabilisce inoltre il legame tra questa esistenza del *ṣaddîq* e il *sabbat*: “A suo riguardo è scritto (*Es* XXXI: 17): «si riposò (*shabbat*) e riprese il respiro (*wa-yinaphash*)». E' la misura del giorno del Shabbat. A suo riguardo è detto (*Es* XX: 8): «Ricordati (*zakhor*) del giorno di Shabbat per santificarlo» (...) Ciò si rapporta alla settimana misura. A proposito della settimana, la Scrittura dice (*Lv* XIX: 30): «Osserverete i miei *Shabbat*, e porterete rispetto ai mio santuario». Qual'è questa misura? E' la misura della Bontà (*tubb*) del Santo, benedetto Egli sia” (*Sefer ha-bahir* CLXXX - 123-124). Quest'ultima dichiarazione ricollega la dissertazione non solo alla nozione di *ṣaddîq* / *ṣedaqah*, ma anche a quella di *ḥasîd*, secondo l'allusione implicita a *Salmi* 145, 97 e 30: “Essi proclameranno il ricordo (*zeker*) della tua gran bontà (*tubbe-ka*), e canteranno la tua giustizia (*ṣideqate-ka*)” (*Sal* 145: 7); “Rallegratevi nell'Eterno, o giusti (*ṣaddîqîm*) e celebrate il ricordo (*zheker*) della Sua santità” (*Sal* 97: 12); “Salmeggiate all'Eterno, voi suoi *ḥasîdîm*, e celebrate il ricordo (*zheker*) della Sua santità” (*Sal* 30: 4).

Si tratta di un appello alla gerenza ontologica che ci ricorda l'impegno transtorico preso dalle *fravaši* nella cosmogonia mazdaica, e che risuona nel "patto" (*mîthâq*) della cosmogonia coranica, evidentemente legato all'ascolto ed apprendimento adamico dei Nomi:

Ricordatevi (uzkurû) del favore che Dio vi ha elargito e del Patto (mîthâq) che avete stretto con Lui, quando diceste: «Abbiamo ascoltato e siamo pronti a ubbidire»

(Corano V, 7)

Ma rimaniamo, per ora, in ambito ebraico. Il *šaddîq* rappresenta certamente la figura ideale d'essere umano che, in accordo con la rivelazione di Dio, assume la responsabilità ontologica di realizzare l'ontonomia melodica nell'esistenza tonale vivente (nell'esistenza societaria); in tal senso esso è parimenti associato al simbolismo della *pace*⁶⁷. La nozione di "giusto" – quella che sintetizza il legame tra *hasîd* e *šaddîq* – sembra così tendersi all'identificazione con un rango elettivo universalmente aperto all'acquisizione responsabile: libera chiamata a riconoscersi nella comunità noachica d'esistenzianti di rettitudine, giustizia e pace (riferimento, quest'ultimo, significativamente risalente all'*alleanza di pace* sia noachica che sacerdotale); una comunità che certo non si definisce in autonomia dalla rivelazione ebraica, ma che si rivela potenzialmente aperta ad una trasversalità culturale senza smettere di tendere alla realizzazione dell'ideale messianico, l'ideale di reggenza universale del "servo giusto" (*Zc* 3: 8).

[Il quale] parlerà di pace alle nazioni, il suo dominio si estenderà da un mare all'altro, e dal fiume sino alle estremità della terra

(*Zc* 9: 10)

Solo sul sottofondo di questa universale responsabilità d'esistenziazione in pace e giustizia – che in termini oltremoderni può essere letta come una chiamata alla realizzazione di un assetto societario che rispetti l'ontonomia dell'Essere-Melodia e ne fomenti la concrezione – si chiarisce la portata ed il ruolo dell'elezione di Israele: una responsabilità e un ruolo specifico di fronte alle altre nazioni, raggiungibile solo per intima rettificazione. Vediamone l'articolazione. Israele è, prima di tutto, popolo eletto da Dio come "nazione storico-testimoniale" del Dio Unico di fronte alla fissazione politonale di notazione (*idolatria*) delle altre nazioni dell'epoca⁶⁸. Si tratta di un'elezione divina che implica un patto di alleanza (mosaico nello specifico):

⁶⁷ "This *Sefirah* is true symbol of peace; it sustains the harmonious equilibrium of upper and lower, and regulates the disturbances that interfere with this harmony. Just as the earthly righteous «corrects» the flaw in things and establishes peace and harmony in the world by means of his actions, so is the cosmic function of the *Sefirah* of *Tsaddik*" (G. Scholem, *On the Mystical Shape...*, *op. cit.*, p. 104).

⁶⁸ Sul tema della "guerra all'idolatria" come patto di conquista della terra di Canaan vedasi per esempio *Es* 23: 20-33; 34: 10-16; *Dt* 7 e 20.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Or dunque, se darete attentamente ascolto alla mia voce e osserverete il mio patto, sarete fra tutti i popoli il mio tesoro particolare, poiché tutta la terra è mia. E sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa

(Es 19: 5-6)

La denominazione “regno di sacerdoti” richiama alla funzione soteriologica di mediazione ontologica, declinandola, però, collettivamente, ovvero dandole un'accezione “nazionale”. Si tratterebbe allora di una responsabilità che si delinea comunitariamente, facente riferimento, in altre parole, alla strutturazione ed organizzazione collettiva della nazione (di Israele). Secondo tale lettura, l'attuale momento storico (ovvero quello inaugurato nel 1948 dalla costituzione dello stato d'Israele in Terra Santa) è certamente tra i più propizi a che il popolo di Israele assumi la sua responsabilità elettiva⁶⁹. A chiarire però i tratti di questa assunzione responsabile è l'*alleanza nuova* promessa da Dio e cantata da Geremia – vero e proprio compimento dell'elezione specifica d'Israele:

Ecco verranno giorni – dice il Signore – nei quali con la casa di Israele e con la casa di Giuda io concluderò una alleanza nuova. Non come l'alleanza che ho concluso con i loro padri, quando li presi per mano per farli uscire dall'Egitto (...) Questa sarà l'alleanza che io concluderò con la casa di Israele dopo quei giorni, dice il Signore: Porrò la mia Legge nel loro intimo [qirb], la scriverò sul loro cuore [lib]⁷⁰. Allora io sarò il loro Dio ed essi il mio popolo. Non dovranno più istruirsi gli uni agli altri, dicendo: Riconoscete il Signore; perché tutti mi conosceranno...

(Ger 31: 31-34)

L'appello responsabilizzante rivolto alla nazione d'Israele è così quello di riscoprire nel *cuore* (ovvero nell'integralità intellettuale, emozionale e coscienziale della persona)⁷¹ l'essenza della Legge e dell'Alleanza. L'iscrizione diretta della Legge nell'intimo, da parte del Signore, sta ad indicare certamente uno zelo generalizzato nei confronti delle sue prescrizioni, ma anche, a nostro

⁶⁹ Tema direttamente legato all'avvento messianico (che secondo le scritture coinciderà con la dimora di Israele nella sua terra promessa): “Ecco, i giorni vengono, dice l'Eterno, quand'io farò sorgere a Davide un germoglio giusto, il quale regnerà da re e prospererà, e farà giustizia e rettitudine (*šedaqah*) nel paese. Ai giorni d'esso, Giuda sarà salvato, e Israele starà sicuro nella sua dimora: e questo sarà il nome col quale sarà chiamato: «l'Eterno nostra giustizia (*šidqenû*)». Perciò, ecco, i giorni vengono, dice l'Eterno, che non si dirà più: «L'Eterno è Vivente (*Hai*), egli che ha tratto i figliuoli d'Israele fuori del paese d'Egitto», ma: «l'Eterno è Vivente (*Hai*), egli che ha tratto fuori e ha ricondotto la progenie della casa d'Israele dal paese del settentrione, e da tutti i paesi dove io li avevo cacciati»; ed essi dimoreranno nel loro paese” (Ger 23: 5-8).

⁷⁰ Si tenga presente l'intimo legame del cuore con la Sapienza disegnato da *Proverbi*: “la Sapienza entrerà nel tuo cuore” (2: 10), “In un cuore assennato risiede la Sapienza” (14: 33); e la stretta relazione con il Timore di Dio: “Il tuo cuore... resti sempre nel timore del Signore” (23: 17). Il cuore fa oggetto della famosa esortazione di Dio a Israele: “Amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutta la tua forza. Questi precetti che oggi ti do, ti stiano fissi nel cuore” (Dt 6: 5-6).

⁷¹ Per gli antichi semiti il cuore (*leb* o *lebab*) è il centro più intimo di tutta la vita psicologica e morale, designa l'intelligenza, la coscienza, la volontà e il luogo della memoria (cfr. Antoine Guillaumont, *Les sens des noms su cœur dans l'antiquité* in *Le Cœur. Études Carmélitaines*, Desclée de Brouwer, Paris, 1950, pp. 41-81).

avviso, una nuova esperienza di tali comandamenti: quella di un'aderenza zelante all'ontonomia melodica, motivo per il quale “tutti conosceranno Dio” e non ci sarà più bisogno di “istruirsi gli uni agli altri” (riferimento, forse, al medesimo avvento esistenziale della discesa dello Spirito in *Gioele* [cfr. cap. III.1.15]). Potremmo in effetti vedere in questo rinnovamento dell'alleanza un provvedimento e un riscatto da quell'aderenza puramente nominalista denunciata in *Isaia*⁷². L'adesione del cuore alla Legge è da leggersi quindi come un'apertura alla Presenza di Dio (al Volto), alla Matrice Melodica da cui procede l'esistenziazione ontologica, così come confermerebbe *Salmi 27: 8*:

*Di Te ha detto il mio cuore [libbi]: “Cerca il Mio Volto [Panay]”; il Tuo Volto [Paneka]
Signore io cerco*
(Sal 27: 8)

Il versetto è fondamentale, perché mostra l'aderenza del cuore alla Presenza ontologica dell'Essere: il Volto di Dio è qui quella stessa Presenza divina a cui il cuore ontonomicamente informato si identifica⁷³. E' tale adesione dell'intimo al Volto che permette di ricevere ed esperire direttamente i decreti ontomici:

*Fa' risplendere il tuo volto [Paneka] sul tuo servitore, e insegnami i tuoi statuti
[ħuqeka]⁷⁴*
(Sal 119: 135)

Si tratta di un richiamo all'esperienza viva di Dio, a quella rettitudine ed integrità etica che contraddistingueva i patriarchi con il loro ancoramento alla pre-tonalità esperienziale della Legge. *Isaia* è esplicito nel dichiarare la necessità, per i giusti di Israele, di guardare a questo fondamento interiore ed universale rappresentato dall'esperienza di Sara e Abramo, colui che fu benedetto dal Signore e “nel quale saranno benedette tutte le famiglie della terra” (*Gn 12: 3*):

⁷² “Il Signore ha detto: Giacché questo popolo s'avvicina a me solo a parole e mi onora con le labbra, mentre il suo cuore è lungi da me e il timore che ha di me non è altro che un imparaticcio di usi umani, ecco ch'io continuerò a fare tra questo popolo delle meraviglie, meraviglie su meraviglie; e la saviezza dei suoi savi perirà, e l'intelligenza dei suoi intelligenti sparirà” (*Is 29: 13-14*).

⁷³ “Cerca il Suo Volto continuamente” (*1 Cr 16: 11; Sal 106: 4*). L'identificazione del cuore al Volto indica qui l'adesione etico-ontologica, la declinazione “in basso” della Presenza. Un cuore il cui volto è il Volto di Dio, è un cuore identificato alla matrice ontologica inscritta nell'esistenza: adesione completa della coscienza e della volontà umana alla risonanza diretta dell'ontonomia secondo attività d'esistenziazione in rettitudine ontologica (non v'è dunque panteismo, giacché l'identificazione è limitata alla risonanza etico-prasseologica).

⁷⁴ Questo termine (al singolare *ħuq*), indicando l'idea di pre-scrizione e decreto assoluto, è chiaramente assimilabile all'idea di *pre-determinazione* – orizzonte semantico indicato dal Corano attraverso l'utilizzo della radice Q.D.R (si noti come, similmente all'arabo *qadar*, *ħuq* possa assumere anche l'idea di “destino” in *Gb 23: 14*). Crediamo quindi corretto associare l'idea di tale pre-determinazione normativa all'arabo *taqdīr*. D'altra parte, come già sottolineato, la radice semitica da cui tale termine procede è quella che nel Corano è utilizzata per rendere il nome di Dio *al-Ḥaqq* (“il Vero / il Reale”) e dai sufi declinata nell'idea di “Verità / Normatività Ontonomica” (*ħaḳīqa*) in contrapposizione (sebbene non escludente) alla normatività legale (*shari'a*) desunta notativamente dal Testo.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Ascoltatemi, voi che seguite la Giustizia (Şedeq), che cercate l'Eterno! Considerate la roccia onde foste tagliati, e la buca della cava onde foste cavati. Considerate Abramo vostro padre, e Sara che vi partorì; poiché io lo chiamai quand'egli era solo, lo benedissi e lo moltiplicai

(Is 51: 1-2)

Israele è chiamata a riavvicinarsi al Vivente per assumere la responsabilità del suo incarico come nazione: l'incarico, come comunità pubblica, a farsi esempio e portavoce universale dell'appello d'esistenziazione in Rettitudine e Giustizia;

Se vuoi ritornare, o Israele – dice il Signore – a me dovrai ritornare. Se rigetterai i tuoi abomini, non dovrai più vagare lontano dal Mio Volto (Paneh). Il tuo giuramento sarà: per l'Eterno che Vive (Hai), in verità (emet), giudizio (mishpat) e rettitudine (şedaqah). Allora i popoli si diranno benedetti da te e di te si vanteranno

(Ger 4: 1-2)

Solo vivendo la pre-tonalità della Legge di Dio nella sua ontonomicità melodica, ovvero come un'esperienza melodica viva vergata nell'intimo (*qereb*; plur. *qirb*), Israele potrà riconquistare la prossimità (*qirba*) al Volto (*Paneh*) del Dio Vivente, quell'intimità della Presenza esistenziale donante senso e compimento all'elezione. Il cagionamento di questa nuova alleanza – coincidente con la piena assunzione, da parte di Israele, del compito esistenziale “in Verità, Rettitudine e Giustizia” – di fatto responsabilizza la nazione ebraica di una venuta messianico-escatologica universalmente benefica. La venuta del “servo giusto” si rivela essere la missione stessa di Israele quale “servo del Signore” in un piano di salvezza universale:

Mio servo tu sei, Israele, sul quale manifesterò la mia gloria (...) E' troppo poco che tu sia mio servo per restaurare le tribù di Giacobbe e ricondurre i superstiti di Israele. Io ti renderò luce delle nazioni perché porti la mia salvezza fino all'estremità della terra

(Is 49: 3, 6)

L'esistenziazione di un mondo redento è così una promessa divina che non solo implica il compromesso esistenziale secondo giustizia e rettitudine⁷⁵, ma anche una grande responsabilità testimoniale d'Israele di fronte al mondo: realizzare un esempio eccellente di *reggenza politica* (quale riflesso oltremoderno della germinazione messianica di un *re* della casa di Davide) ed *arbitrio di pace* tra i popoli⁷⁶ – destino a cui le circostanze storiche la chiamano con insistenza.

⁷⁵ “I giusti (*şaddikîm*) erederanno la terra e l'abiteranno per sempre” (*Sal* 37: 29). “Sicuramente i giusti (*şaddikîm*) loderanno il Tuo Nome, i retti abiteranno alla Tua Presenza (*Paneka*)” (*Sal* 140: 13)

⁷⁶ “Ecco, i giorni vengono, dice l'Eterno, quand'io farò sorgere a Davide un germoglio giusto, il quale regnerà da re e prospererà, e farà giustizia e rettitudine (*şedaqah*) nel paese” (*Gr* 23: 5); “Ecco, io l'ho dato come testimonio ai popoli, come principe e governatore dei popoli” (*Is* 55: 4); “Egli giudicherà tra nazione e nazione e sarà l'arbitro fra molti

Io, l'Eterno, t'ho chiamato secondo giustizia (be-šedeq), e ti prenderò per mano, ti custodirò e ti costituirò [quale testimone di] una alleanza delle genti, luce delle nazioni, per aprire gli occhi dei ciechi, per trarre dal carcere i prigionieri, e dalle segrete quei che giacciono nelle tenebre

(Is 41: 6-7)

L'elezione divina d'Israele è così, ai nostri occhi, l'appello a riconoscere in sincerità spirituale l'alleanza ontologica di pace⁷⁷ e la transculturalità dell'Essere-Melodia⁷⁸, assumerla e testimoniarla nazionalmente di fronte alle altre nazioni, e rispondere così alla chiamata universale d'esistenziazione secondo giustizia. Senza la luce della sua testimonianza coscienziosa dell'ontonomia non potrà consolidarsi, tra le nazioni della terra, il risveglio di una vocazione politica volta alla pace e alla giustizia nel mondo secondo aderenza all'Essere. Israele sembra così incarnare la chiave per fondamentare, istituzionalmente, l'esercizio della responsabilità societariamente trasformativa di una comunità transculturale di eletti, una comunità transconfessionale di giusti. Il tema della ricostruzione del Tempio perde così connotazione materica per manifestare un significato simbolico ben più fondamentale e cruciale: significa la preparazione di un nuovo "spazio" pubblico in cui, per tutte le nazioni, abiti il Sacro, una nuova struttura politico-decisionale di accoglienza che sappia ospitare la Presenza transculturale di Dio (il ritorno della *shekinah* dal suo esilio), inaugurando così l'esistenziazione universale in Giustizia.

...perché il mio Tempio si chiamerà casa di preghiera per tutti i popoli

(Is 56: 7)

Si tratta di un destino governativo oltremoderno a cui Israele è da tempo chiamato, non senza, però, lasciare spazio, al suo fianco, a qualcos'altro, un *altro* il cui ruolo avrà a che fare con il sacerdozio.

popoli; ed essi delle loro spade fabbricheranno vomeri d'aratro, e delle loro lance, roncole; una nazione non leverà più la spada contro un'altra, e non impareranno più la guerra" (Is 2: 4); "Un germoglio uscirà dal tronco d'Isai, e un rampollo spunterà dalle sue radici. Lo spirito dell'Eterno riposerà su lui: spirito di sapienza e di intelligenza, spirito di consiglio e di forza, spirito di conoscenza e di timor dell'Eterno. Respirerà come profumo il timor dell'Eterno, non giudicherà dall'apparenza, non darà sentenze stando al sentito dire, ma giudicherà i poveri con giustizia, farà ragione con equità agli umili del paese. Colpirà il paese con la verga della sua bocca, e col soffio delle sue labbra farà morir l'empio. La giustizia sarà la cintura delle sue reni, e la fedeltà la cintura dei suoi fianchi. Il lupo abiterà con l'agnello, e il leopardo giacerà col capretto, il vitello, il giovin leone e il bestiame ingrassato staranno assieme, e un bambino li condurrà. La vacca pascolerà con l'orsa, i loro piccini giaceranno assieme, e il leone mangerà lo strame come il bue. Il lattante si trastullerà sul buco dell'aspide, e il divezzato stenderà la mano sul covo del basilisco. Non si farà né male né guasto su tutto il mio monte santo, poiché la terra sarà ripiena della conoscenza dell'Eterno, come il fondo del mare dall'acque che lo coprono. In quel giorno, verso la radice d'Isai, issata come il vessillo dei popoli, si volgeranno premurose le nazioni, e il luogo del suo riposo sarà glorioso" (Is 11: 1-10).

⁷⁷ Non potremmo infatti vedere, nell'insistenza di Malachia (Ml 2) sul rispetto dell'alleanza sacerdotale "di vita e di pace" che Israele ha profanato, l'appello al recupero, in sincerità ontologica, della funzione d'esistenziazione in giustizia? Quella funzione che Elia deve restaurare prima dell'avvento escatologico, "purificando i figli di Levi" (allusione al sacerdozio ontologico) a che essi apportino "un'offerta in giustizia (*šedaqah*)" (Ml 3: 3)?

⁷⁸ Non potrebbe essere esteso, forse, a una universalità transculturale il versetto di *Geremia* poc'anzi visto ("Non dovranno più istruirsi gli uni gli altri, dicendo: Riconoscete il Signore; perché tutti mi conosceranno")?

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Ecco un uomo, che ha nome il Germoglio; egli germoglierà nel suo luogo, ed edificherà il tempio dell'Eterno; egli ricostruirà il tempio dell'Eterno, e porterà le insegne della gloria [della Presenza di Dio], e siederà e governerà sul suo trono, e vi sarà un sacerdote sul suo trono, e vi sarà fra i due un consiglio di pace

(Zc 6: 12-13)

Crediamo leggere in questi ultimi versetti la precognizione di una novità ierostorica non del tutto esplicita, la gestazione creativa di un avvenire sinfonico che donerà nuova declinazione al sacerdozio eterno e lo preciserà funzionalmente. Quello che per ora, però, ci importa sottolineare, è il carattere regale del destino messianico di Israele. Il Messia non è tanto una persona, ma probabilmente una realtà umana collettiva, *sociologica*⁷⁹; ciò che è certo è che si darà secondo una modalità inaspettata ed inaudita, come suggerito da Isaia:

Ecco, il mio servo prospererà, sarà elevato, esaltato, reso sommamente eccelso (...) si meraviglieranno di lui molte nazioni; i re chiuderanno la bocca dinanzi a lui, poiché vedranno quello che non era stato narrato loro, e apprenderanno quello che non avevano udito

(Is 52: 13 e 15).

⁷⁹ Nel passaggio messianico di *Dn 7: 13* (“ed ecco venire con le nuvole del cielo uno come figlio dell’uomo”) il “come” è in effetti normalmente letto come indicante (nell’accezione “figlio dell’uomo”) una figura tipologica, il simbolo collettivo del popolo di Israele.

2.2. IL CRISTIANESIMO E LA GERENZA ETICA D'ESISTENZIAMENTO

Se il tema melodico dell'esistenziazione in Giustizia si declina, nel caso dell'Ebraismo, secondo la specifica esperienza fondante di Israele – quella di un *popolo eletto* chiamato a testimoniare responsabilmente dell'Essere e della Giustizia secondo configurazione *nazionale-istituzionale* – differente portata e significato prenderà per il cristiano, ossia quando considerato in relazione all'esperienza fondante il cristianesimo: la persona di Gesù.

Benché l'avvento di Gesù sembra rispondere esattamente a una lettura *personalistica* del tema messianico, comprensibilmente favorita dal contesto storico (la speranza di un re che avrebbe liberato il popolo ebraico dal dispotico governo di Erode il Grande e dalla crescente tirannia dell'impero romano sulla Giudea)⁸⁰, esso non si riduce, però, al piano messianico delle Scritture veterotestamentarie riletto retro-prospettivamente in chiave personalistica. L'*evento Gesù* è una *eccezionalità*, un'iniziativa libera e creativa dell'Essere-Melodia, un'eccezionalità che va però compresa nell'economia sinfonica dell'Essere, non come compimento e termine unico di tutta la storia sacra e quindi posto retrospettivamente a sua origine. La storia dell'ortodossia cristiana, per il fatto stesso di aver riletto le scritture veterotestamentarie attraverso il filtro “idealistico” dell'evento Gesù e per aver inequivocabilmente difeso, al contempo, il decadimento completo dell'Alleanza ebraica e l'idea della sua *sostituzione* con l'Alleanza del Cristo, ha indubbiamente mostrato un approccio ingenuo (per l'incapacità di riconoscere un principio pluralistico di creatività ierostorica) oltre che insensibile all'integrale complessità sinfonica dell'Essere-melodia. V'è certo una continuità tra i due monoteismi, come v'è certamente una specifica primordialità ontologica incarnata da Gesù (giungeremo a chiarire transculturalmente questa questione), ma non bisogna ridurre quest'ultima intuizione a l'idea di un processo finalisticamente diretto a che trovi significato solo nell'evento cristiano, quanto invece tentare di riconoscere un processo di arricchimento sinfonico visitato dall'avvento di una novità melodica non previamente preparata.

Non discuteremo il “problema” della corretta (o meno) identità messianica di Gesù; la transculturalità, di fatto, non sposa la letteralità delle riduzioni di notazione e i legami o distinzioni contraddizionali unilaterali, non considera isolatamente i toni disegnantici la melodia dei messaggi, ma cerca l'aldilà dell'esperienza contraddittoriale da cui sorgono le varie concezioni: scavando endogenamente nell'orizzonte esperienziale di comprensione d'ogni confessione, cerca la loro unità sinfonica pre-tonale che (tutte attraversandole) a ciascuna dona luce propria. La metafora musicale chiarisce ancora una volta l'attitudine qui difesa: non si tratta tanto di riconoscere la ripetizione di un tema e vederne il compimento “estetico” in una melodia successiva – procedere che porta a sostenerne una sorta di pre-inscrizione deterministico-teleologica –, ma quanto invece vivere entrambe le melodie nella loro profondità e compiutezza esperienziale, lasciandosi trasportare dall'entusiasmo irriflesso della sinfonia che le ingloba e le concatena in una unità d'esperienza indivisa di carattere transculturale.

⁸⁰ Cfr. *Jewish Encyclopedia*, *op. cit.*, [alla voce] *Messiah* [<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/10729-messiah>]; consultato il 7/3/2014].

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Se affrontare una comprensione transculturale dell'ebraismo ha significato incentrare la riflessione attorno ad alcuni dei temi più cari ad Israele (il tema dell'alleanza, della promessa e dell'elezione divina, ecc.) così da indagarne un'articolazione transtorica ed ontologica che donasse senso alla loro progressiva chiarificazione storico-profetica, nel caso del cristianesimo è la persona stessa di Gesù e la sua singolare testimonianza storica del Sacro a definire il centro da cui doversi muovere per cercare una specifica funzione transculturale di cui il credente cristiano può essere chiamato responsabilmente a farsi carico.

Il caso di studio del cristianesimo comporta però, rispetto ad ebraismo ed islam, maggiori ostacoli e difficoltà quando se ne voglia inaugurare un'ermeneutica contraddittoriale. Come già accennato, l'interpretazione transculturale si basa su un contemporaneo movimento di deterritorializzazione e di ancoramento endogeno alla tradizione – tipo di ermeneutica che si legittima anche per l'approfondimento etimologico della lettera rivelata. Nel caso del cristianesimo questo tipo di ermeneutica si trova gravemente penalizzata da due fattori principali: da un lato la mancata trasmissione del messaggio evangelico nella lingua originale di Gesù (l'aramaico), ovvero nella lingua semitica in cui egli espresse i suoi insegnamenti; dall'altro lato la proliferazione complessa di *strati* interpretativi e dottrinari che, fin dagli esordi, hanno veicolato l'interpretazione del messaggio secondo dei modelli elaborati successivamente: si pensi, per esempio, all'enorme importanza data alla visione e agli scritti di Paolo di Tarso (che neppure conobbe Gesù di persona). Cercare di comprendere transculturalmente il significato dell'esperienza cristiana fondatrice, allora, significa tentare di scavare sotto le scorze linguistiche e dottrinarie per risalire all'esperienza (iero)storica originaria, quella espressa nelle parole di Gesù così come erano comprese dalle persone del tempo (prima del filtro linguistico-concettuale procedente dall'ellenismo), quella di un accadimento e una persona del tutto eccezionali produttrici di plurime esperienze testimoniali cui eterogeneità dei punti di vista (meglio che l'omogeneità) sarebbe da prendere come criterio di una più fedele ricostruzione dell'esperienza sacra. Non sarebbe infatti proprio la ricchezza e la contraddittorietà di visioni e comprensioni a rendere possibile la risalita contraddittoriale verso l'esperienza originaria del senso trasmessaci dalle parole di Gesù?

I problemi in cui si va incontro nel tentare di operare una tale ricostruzione non sono certo secondari. Da una parte la mancanza di vangeli originalmente scritti in aramaico impone una ricostruzione linguistica per via indiretta, attraverso per esempio i frammenti aramaici della “vita di Gesù” scritta nel II secolo da Taciano (il *Diatessaron* citato unanimemente dai padri della chiesa di lingua siriana) – pervenutici attraverso el *Vetus Evangelium Syrorum* – oppure utilizzando la Bibbia *Pshīttā* (versione aramaica della Bibbia risalente al 616 d.C. seppur basata su un testo anteriore). Dall'altra parte bisogna fare i conti con una tradizione interpretativa difficilmente separabile dal messaggio originario. Come ben sappiamo, infatti, la chiesa da sempre si è operata a definire una linea dottrinale ecumenica il più possibile unica ed omogenea (e ciò anche come riflesso delle parallele strutture di potere sviluppate), a differenza per esempio dell'islam ove l'originaria convivenza di interpretazioni e scuole differenti (non dotate, di principio, di autorità politica) fu più la regola che l'eccezione. Ciò che è dunque richiesto, per un tale tentativo di risalita al nucleo

esperienziale dell'evento Gesù, è un contemporaneo sforzo di *ricostruzione linguistica* e di *decostruzione dottrinale*.

La ricostruzione linguistica è imperativa non solo per accedere all'esperienza "musicale" del messaggio di Gesù⁸¹, ma anche per guidare la decostruzione dottrinale verso un'ermeneutica contraddittoriale, vale a dire, a una comprensione più polifonica oltre che meno concettuale del mistero⁸². D'altra parte, però, non sarebbe possibile aprirsi a questi nuovi orizzonti di comprensione, senza una scientifica decostruzione critico-testuale dei testi evangelici e una chiara analisi delle dottrine che essi veicolano. Solo quest'ultimo procedere permetterebbe, in effetti, di discernere delle contrapposizioni dottrinarie che, adeguatamente messe in tensione contraddittoriale, potrebbero favorire la risalita ermeneutica all'esperienza sacra d'origine. Dove possiamo, allora, cercare e trovare questa contraddittorialità potenziale, per irrigarla e farla crescere originalmente in un'ottica transculturale?

Una prima risposta a questa domanda può essere data attraverso il recupero e la valorizzazione di quella tradizione *giudeo-cristiana* storicamente misconosciuta e messa in secondo piano dalla tradizione paolina dominante⁸³. Ci riferiamo a quella visione che agglutinerebbe una differente interpretazione degli insegnamenti di Gesù relativamente ad alcuni aspetti (oltre a suggerire una differente storia della chiesa delle origini) e che prese corpo attorno alla figura di *Giacomo fratello di Gesù* (così definito in *Gal 1: 19*) conosciuto anche come *Giacomo il Giusto* (vedi Egesippo e altri) e considerato una delle "colonne" (*Gal 2: 9*)⁸⁴. Senza voler qui approfondire la controversa

⁸¹ "Sin el timbre de esa revelación en su idioma original, sin su musicalidad y sin la cadencia de sus palabras, sin conocer los ecos interiores que produce cada término en las cavernas del sentido, nuestra corporalidad – sobre todo nuestra corporalidad – permanecería ajena a esa revelación" (A. Aya, *El Arameo en Sus Labios. Saborear los cuatro evangelios en la lengua de Jesús*, Fragmenta ed., Barcelona, 2013, p. 17).

⁸² "Las lenguas semíticas son de una maravillosa generosidad: cuando leemos una palabra esta non nos obliga tan solo al concepto mental que identifica sino que va envuelta en toda una cohorte de otras palabras que pertenecen a su misma familia léxica. Sin darnos cuenta, en cada término de cada pasaje de cualquiera de las revelaciones en lenguas semíticas, nos vemos inmersos en una selva de significaciones, que son más bien sensaciones. Desde luego la polisemia, pero también la ambigüedad o el equivoco, son parte misma de la revelación; es la parte de revelación que depende de nosotros, de nuestras grandezas o miserias" (*ivi*, p. 88).

⁸³ Per un dettagliato studio di questa possibile messa in ombra si veda l'erudita opera di R. Eisenman, *James the Brother of Jesus. The Key...*, *op. cit.* e *James the Brother of Jesus and The Dead Sea Scrolls. The Damascus Code, the Tent of David, the New Covenant, and the Blood of Christ*, Grave Distraction, Nashville, 2012. Si consideri anche il più sintetico ed imparziale studio di Claudio Giannotto, *Giacomo, fratello di Gesù*, Il Mulino, Bologna, 2013.

⁸⁴ Giacomo il Giusto fu capo e sacerdote della chiesa di Gerusalemme dopo la morte di Gesù – incarico assunto per elezione apostolica (secondo Clemente Alessandrino, Eusebio di Cesarea) o per successione diretta e per volontà di Gesù stesso (Eusebio, Costituzione Apostolica, Vangelo di Tommaso, Riconoscimenti di Clemente) (cfr. R. Eisenman, *James the Brother of Jesus. The Key...*, *op. cit.*, pp. 185-213; C. Giannotto, *Giacomo, fratello di Gesù*, *op. cit.*, pp. 77-95). Le informazioni sulla vita e figura di Giacomo sono scarse e ambigue; in ogni caso gli Atti degli apostoli attribuiscono lui esplicitamente le prime direttive prese dalla chiesa di Gerusalemme verso i Gentili (*At 15: 13-21*), mentre la *Lettera di Giacomo* offre chiari spunti per risalire alle differenze intercorrenti tra il gruppo giudeo-cristiano e quello ellenista (distinzione già riconosciuta da Luca in *Atti 6*). Il silenzio degli *Atti degli apostoli* sul suo martirio è colmato dalla testimonianza di Flavio Giuseppe (I sec.) e la sua morte (62 d.C.) è messa in relazione da Origene e Eusebio (secondo una copia in loro possesso dell'opera di Flavio Giuseppe) con la caduta stessa di Gerusalemme, in contrasto con la tradizionale connessione (storicamente meno consistente) con la morte di Gesù. Alla corrente giudeo-cristiana diretta da Giacomo il Giusto non solo si riallaccia quella corrente ebionita che in qualche modo confluì, per taluni aspetti dottrinari, nell'islam, ma potrebbero essere ascritti anche alcuni fondamentali manoscritti rinvenuti a Qumran tra il 1947 e il 1956. Ciò che è certo è che i testi apostolici sembrano cercare di nascondere quanto più possibile la figura di Giacomo attraverso lacune narrative, inversioni, notizie contraddittorie e a volte storicamente incongruenti

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

questione rispetto ai “fratelli e alla famiglia di Gesù”⁸⁵, ci basti notare che l'eponimo di “Giusto” (ebr. *Ṣaddîq*; gr. *Dikaios*) riconosciuto a Giacomo vale già come indicazione e simbolo di una ricerca che mira all'esplicitazione in ambito cristiano del tema transculturale dell'esistenziazione in Giustizia, oltre a quello di una comunità transconfessionale di “giusti”. Il fatto che tale tradizione si esprima in lingua ebraica è già di per sé importante per avvicinarci all'orizzonte semantico dell'aramaico (entrambe sono lingue semitiche con evidenti similarità linguistiche). Prendere inoltre in considerazione una differente (se non a volte contraddittoria) lettura del messaggio evangelico può permettere di portare alla luce l'originaria esperienza contraddittoriale del Sacro che vi presiedette – esperienza sacra dalla quale sarebbero discese delle dualità dottrinarie in seguito risolte contraddizionalmente, ovvero snaturate riduttivamente dalla vittoria asintotica di un termine sull'altro; ci riferiamo, per esempio, alla nozione di *giustificazione* (gr. *dikaiosis*; verbalmente resa nell'Antico Testamento col verbo *ṣadeq*⁸⁶) – nozione che rappresenta uno dei perni centrali della “universalizzazione (cristiana) dell'elezione divina” (in quanto tutti gli uomini sarebbero giustificati dalla morte di Cristo), ma che ha finito per definirsi dogmaticamente o, per lo meno, canonicamente, secondo una declinazione dottrina idealistica che non può far giustizia alla profondità a-logica dell'evento-esperienza da cui germina.

La considerazione di un punto di vista contraddittorio alla visione paolina (e posto al suo medesimo livello o valore), permetterebbe così di ricomporre e riscattare delle dualità interpretative la cui opposizionalità si rivela capace di suscitare l'esperienza della contraddittorialità che vi presiedette originariamente. Per fare subito qualche esempio: la riammissione di un punto di vista giudeo-cristiano (che secondo un attento studio delle fonti storiche e del Nuovo Testamento sarebbe stato quello della primitiva chiesa di Gerusalemme) permette, di fatto, di controbilanciare la dottrina canonica della “giustificazione/salvezza per la fede” con quella della “giustificazione per le opere”, oppure di mettere in tensione l'idea della “libertà dalla Legge (giudaica)” con quella dello “zelo per la (medesima) Legge” – temi che rivestono particolare rilevanza per l'elaborazione transculturale. Orbene, questa messa in tensione, non mira tanto a smontare una dottrina per l'affermazione della

(si veda a riguardo il dettagliato studio di Eisenman). Il *Vangelo degli Ebrei* citato da Girolamo riporta, per esempio, una versione differente dei fatti rispetto all'apparizione di Gesù dopo la sua resurrezione: fu Giacomo il primo personaggio a cui Gesù apparve (*Gli uomini illustri*, 2); inoltre Giacomo era presente all'ultimo banchetto, diversamente da come narrato nei sinottici (cfr. C. Giannotto, *Giacomo, fratello di Gesù, op. cit.*, p. 22-27). Al caso storiografico di Giacomo potrebbero perfettamente applicarsi le critiche esposte Flavio Giuseppe e la sua condanna di “coloro che senza conoscenze di prima mano, raccogliendo notizie sulla base di relazioni poco fondate e dicerie, scrivono da ingannati, mentre altri testimoni diretti coprono la verità delle cose o per adulare i romani o per odio contro gli ebrei” (*Guerra giudaica*, I, 1-2).

⁸⁵ Si veda per esempio *Mc* 6: 3 e *Mt* 13: 55-56 ove vengono citati Giacomo, Giuseppe, Simone e Giuda come “fratelli di Gesù” (sulla questione dell'interpretazione di tali designazioni cfr. C. Giannotto, *Giacomo, fratello di Gesù, op. cit.*, pp. 113-134). E' certamente chiaro, d'altra parte, che i vangeli canonici vennero redatti secondo il punto di vista di Pietro e dei dodici in oscuramento del punto di vista giudaico della “famiglia di Gesù”: “Il fatto che i vangeli canonici parlino molto poco dei famigliari di Gesù e, quando lo fanno, tendano a metterli in cattiva luce [*Mc* 3: 30-35], indica che essi rappresentano il punto di vista dei gruppi che si richiamano a Pietro e ai Dodici” (*ivi*, p. 33; cfr. pp. 26-31).

⁸⁶ Nonostante l'analoga nozione ebraica sarebbe forse piuttosto quella di *kapporeth*, in ebraico viene certamente utilizzato il verbo *ṣadeq* o *ṣadoq* per rendere la lezione “giustificare” (cfr. *Dt* 25: 1; *Is* 53: 11; *Es* 23: 7; *1 Re* 8: 32; *Sal* 82: 3; *Pr* 17: 15). I termini greci “giustificazione” (*dikaiosis*), “giustizia” (*dikaiousuné*), ecc. vengono tutti da *dikaios* (“giusto”) che è l'equivalente dell'ebraico *ṣadîq* (o *ṣaddîq*).

seconda, ma neppure chiede di sposare una sterile relatività contraddittoria, essa punta piuttosto alla “risuscitazione contraddittoriale” dell'esperienza sacra che vi presiede quale Terzo incluso. Il riscatto concettuale di una a-logicità originaria dà per esempio modo di avvicinarsi più fedelmente a quell'esperienza che i Vangeli rendono col termine greco *metanoia*: una trasformazione della persona accompagnata da un superamento (*meta*) del mentale (*nous*)⁸⁷. La riflessione che proporremo non solo tende, quindi, a riabilitare una tradizione interpretativa caduta in oblio a causa della storia e della dottrina dei “vincitori” (il cristianesimo ellenistico), ma mira più che altro a scoprire la portata transculturale dell'esperienza cristiana originaria, e chiarirne così il ruolo e il valore specifici nell'opera melodica d'esistenziazione in Giustizia.

Cominciamo, prima di tutto, col porre chiaramente in contesto una celebre affermazione di Gesù:

Io non sono venuto a chiamare i giusti (gr. dikaios), ma i perduti / gli equivocati (hamartólous)⁸⁸ alla metanoia

(Lc 5: 32; cfr. Mc 2: 17; Mt 9: 13)

Per comprendere il senso originario di questa asserzione è fondamentale considerare, in primo luogo, il modo in cui i termini “giusto” e “peccatore” erano compresi dalle persone del tempo⁸⁹: il termine greco *dikaios* sostituisce, come già accennato, l'ebraico *šaddîq* (nonché l'omonimo termine aramaico), mentre *hamartólous* si porrebbe in continuità (come testimonia la traduzione dei Settanta) con l'ebraico e veterotestamentario *ḥaṭâym* o *reshâim* (“empi”). Per la sensibilità giudea l'epiteto “giusto” era tradizionalmente associato a quei pii credenti che zelantemente osservavano la Legge ebraica (la Torah) (benché le Scritture, come abbiamo visto, facessero già riferimento ad una rettitudine più interiormente etica che legalmente nominalista), questi erano coloro che avrebbero “ereditato la terra” in opposizione allo sterminio degli empi (cfr. *Sal* 37: 29 e vv. prec. / succ.). Gesù non si defila dalla visione escatologica della separazione tra giusti ed iniqui⁹⁰, ma certamente, mentre apre una porta alla redenzione attraverso il ravvedimento, sottolinea anche un'articolazione più profonda della nozione di “giusto”, più universale che quella limitata all'equazione con “zelante per la Legge”. Mentre critica quei farisei (ebrei) che si credono ipocritamente “giusti”, ma che non lo sono al di sotto delle apparenze (*Mt* 23: 28; cfr. *Lc* 18: 9 e la celebre parabola del fariseo e del

⁸⁷ Si veda la definizione di Panikkar: “*Metanoia* (gr.): superació del *nous* (ment), anar més allà del reduccionisme mental; canvi de mentalitat o de cor; transformació, canvi de vida, conversió” (*Religió i Religions, op. cit.*, p. 552).

⁸⁸ Seguiamo qui un'indicazione di traduzione avanzata da W. Barclay (citato in A. Aya, *El Arameo en Sus Labios, op. cit.*, p. 16 [nota 5]).

⁸⁹ Siamo coscienti del fatto che tale analisi andrebbe integrata con il riferimento ai termini *aramaici* corrispondenti (lingua madre utilizzata da Gesù); ciò nonostante ci basterà qui addurre i corrispettivi ebraici chiaramente imparentati con l'aramaico per comune derivazione semitica (per esempio “giusto”, in aramaico, si dice parimenti *šaddîq*).

⁹⁰ “Il Figlio dell'uomo manderà i suoi angeli, i quali raccoglieranno dal suo regno tutti gli scandali e tutti gli operatori d'iniquità, e li getteranno nella fornace del fuoco. Quivi sarà il pianto e lo stridor dei denti. Allora i giusti risplenderanno come il sole nel regno del Padre loro. Chi ha orecchi, oda. (...) Così avverrà alla fine dell'età presente. Verranno gli angeli, toglieranno i malvagi di mezzo ai giusti, e li getteranno nella fornace del fuoco. Ivi sarà il pianto e lo stridor dei denti” (*Mt* 13: 41-50).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

pubblicano), Gesù non si astiene dall'utilizzare il medesimo termine per indicare anche i veraci credenti che erediteranno il Regno (*Mt* 25: 37), e di fatto il termine “giusto” è usato dai Vangeli sia in riferimento al “buon centurione” (*At* 10: 22) che a Giovanni il Battista (*Mc* 6: 20) e a Gesù stesso (*Mt* 27: 19, 24; *Lc* 23: 47; *At* 7: 52; 22: 14; 1 *Pt* 3: 18; 1 *Gv* 2:1 e 29).

Come dobbiamo allora intendere il termine “giusto” nel versetto citato? Come una designazione utilizzata per riferirsi ai *farisei* e *sadducei* (termine, quest'ultimo, legato alla radice *Ṣ.D.Q*) zelanti per la Legge ebraica ma che nell'intimo non sono “veri giusti” (opzione che sposteranno coloro che vogliono leggere solo paolinamente il versetto) oppure quali i “nuovi giusti” rispondenti al messaggio di Gesù? Né in un modo, né nell'altro. La seconda opzione è certamente scartata, perché incoerente con l'asserzione del versetto (“non per i giusti sono venuto...”), ma d'altra parte neppure la prima risulta difendibile, non solo perché viziata da un'interpretazione dottrina posteriore (ingiustificata a partire dalle sole parole di Gesù riportate dai Vangeli), ma perché incoerente con il versetto immediatamente precedente:

E Gesù rispondendo, disse loro: non sono i sani che hanno bisogno del medico, bensì i malati; non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori alla metanoia

(*Lc* 5: 31-32; cfr. *Mc* 2: 17; *Mt* 9: 12-13)

Il significato non può essere più esplicito: non sono i “giusti” che hanno bisogno del “medico”, ovvero non sono i “sani” che sono chiamati a “ravvedersi o a convertirsi” (secondo il significato comunemente riconosciuto al termine *metanoia*), ma i perduti nell'iniquità / gli “equivocati” (gr. *hamartóloús*) ovvero i “malati”. Il termine “giusto” fa qui chiaramente riferimento ai giusti in generale (“i sani”), a coloro che operano rettamente in giustizia, una giustizia ed una rettitudine anteriore all'esattitudine legalista, ma non necessariamente ad essa contrapposta:

Chi opera la giustizia è giusto, come egli è giusto

(1 *Gv* 3: 7)

Egli (Gesù) è giusto per diretta adesione melodica all'ontonomia, ma non in contrapposizione alla Legge ebraica (Gesù stesso era ebreo). Il suo messaggio di rinnovamento della Legge (cfr. per esempio *Mt* 5: 21-28), benché certo di grande respiro (dato il particolare statuto che egli incarna [vedi oltre]), non si discosta nella forma da simili rinnovamenti già avvenuti in passato (come nel caso di Ezechiele e la sua negazione della dottrina di Geremia riguardo all'addossamento dei peccati dei padri – *Ez* 18). Così che i “giusti sani”, di cui qui è questione, sono gli ontonomicamente giusti di ogni nazione (i medesimi *ḥasîdîm umot ha-olam* dell'alleanza noachica) e con essi gli stessi *ṣaddîqîm* ebrei, i retti ed integri per adesione all'ontonomia al contempo zelanti per la Legge. Questi giusti “sani”, questi “intimamente giusti”, non sono chiamati ad abbandonare la propria appartenenza culturale e/o religiosa, essi sono già giusti “come egli è giusto” per il fatto

stesso di operare in giustizia secondo esperienzialità melodica dell'ontonomia⁹¹. Gesù incarnerebbe, per essi, la chiamata già vista di *Geremia* 31 all'*alleanza nuova*: non la sostituzione dell'antica alleanza ebraica con l'alleanza di compimento del Cristo, ma la ratificazione o conferma dell'antica (così come riconosciuto anche in *Rm* 15: 8)⁹² secondo un approfondimento per adeguamento esperienziale (o “del cuore”) all'ontonomia melodica della Legge.

L'appello generale di Gesù chiama dunque i peccatori a sanarsi, a guarirsi dall'errore e dall'iniquità, per far parte dei “sani”, per aderire alla “comunità dei giusti”, accedere ad una *giustificazione* universalmente offerta. Il valore e il significato di questa chiamata è dunque, a nostro avviso, ben più profondo e sottile dell'apparenza. Si tratterebbe, nel fondo, di una chiamata con due declinazioni interpretative, che si differenziano a seconda dell'ascoltatore. In un caso (che è anche la lettura più superficiale) Gesù è venuto a chiamare al “pentimento o alla conversione” (secondo la più comune traduzione di *metanoia*) “prostitute e pubblicani” (generalmente considerati peccatori dalla mentalità del tempo). Nel secondo caso Gesù chiamerebbe ad un “superamento del mentale” (secondo la traduzione letterale di *metanoia*), ad una vera e propria conversione della logica comune e delle categorie abituali con le quali si giudica e categorizza la realtà. Più precisamente e nel contesto specifico: egli chiama a riconoscere uno slittamento semantico nella nozione di “giusto” e, per riflesso, in quella di “empio / peccatore”. Non solo il termine “giusto” diviene, da designazione per indicare gli ebrei pieni di zelo per la Legge, una designazione generale dei *giusti in opere e in spirito* (senza distinzioni di appartenenza etnico-culturale)⁹³, ma anche lo stesso termine “empio / peccatore” subisce una trasfigurazione di senso nel corso di questa *metanoia*: esso indica una iniquità ben più reale, più morale e meno legalista, più intima e meno riducibile all'etichetta, oltre che estendibile a tutti gli uomini senza distinzioni (che siano gentili o ebrei). L'ascoltatore dell'Evangelo è di fatto persuaso, dalla forza a-logica del messaggio espressa nella presenza stessa del Cristo, ad un intimo e sincero esame di coscienza; posto di fronte a se stesso e alla sua responsabilità morale, la parola di Gesù lo chiama esperienzialmente a un cambiamento di mentalità, di cuore e di vita, in una parola, a una *metanoia*; e tale esperienza vale anche per l'ebreo che è chiamato a riscoprire *nel cuore* il nocciolo della propria stessa tradizione: il vissuto della Legge secondo la rettitudine ontologica del *ṣaddîq*.

Se la lettura che stiamo facendo è corretta, allora, con ogni probabilità, la società ebraica al tempo della predicazione dell'Evangelo non doveva essere affatto un blocco omogeneo che si contrapponeva violentemente alla figura di Gesù e al suo messaggio così come trasmesso dal

⁹¹ Ritroviamo qui certamente i temi distintivi della funzione transculturale riconosciuta ad Elia, ossia l'idea di una saggezza e una rettitudine interiore alla Legge, così come indirettamente riconosciuto anche dai Vangeli nell'“Elia che doveva venire” (Giovanni il Battista): “Ed egli andrà innanzi a lui con lo spirito e con la potenza d'Elia, per volgere i cuori dei padri ai figliuoli e gli sviati alla *saviezza dei giusti*” (*Lc* 1: 17).

⁹² “Poiché io dico che Cristo è stato fatto ministro dei circoncisi, a dimostrazione della veracità di Dio, per *confermare* le promesse fatte ai padri” (*Rm* 15: 8 [il corsivo è mio]).

⁹³ Così come compreso anche da Pietro: “Allora Pietro, prendendo a parlare, disse: In verità io comprendo che Dio non ha riguardo alla qualità delle persone; ma che *in qualunque nazione, chi lo teme ed opera giustizia* gli è accettevole” (*At* 10: 34-35 [il corsivo è mio]).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

resoconto neotestamentario⁹⁴. La ricostruzione storica permessa da fonti esterne al Nuovo Testamento, i documenti e i riferimenti sopravvissuti di comunità giudeo-cristiane (considerate settarie dalla chiesa romana come dal rabinismo farisaico), assieme ai manoscritti rinvenuti nelle grotte di Qumran attorno al 1948, convergono nel dipingere un quadro storico del cristianesimo delle origini decisamente differente da quello a cui siamo abituati – un nuovo quadro che giustifica e contestualizza perfettamente la lettura evangelica che abbiamo cominciato ad abbozzare.

Il panorama comunitario della Palestina del tempo era certamente molto vario; i Vangeli distinguono, in seno all'ebraismo, la corrente dei *farisei* (a cui associano gli *scribi*) e quella dei *sadducei*, aggiungendo la denominazione *erodiani*, per indicare coloro che sostenevano la dinastia romana degli Erodi e in particolare Erode Antipa. La differenza principale tra farisei e sadducei era che i primi difendevano un legalismo spinto attribuendo estrema importanza alla Legge orale (la *haggadah*), mentre i secondi si riconoscevano piuttosto nello zelo per la Legge scritta (la *halakah*) e ricoprivano ruoli sacerdotali. L'immagine che ce ne dà però il Nuovo Testamento tende a smussarne le differenze per presentarci le due correnti in comune accordo contro i cristiani; lo stesso Flavio Giuseppe riconosce una certa sottomissione dei sadducei all'autorità dei Farisei (*Antichità giudaiche*, 18.17). Secondo però l'analisi di altre fonti (il Talmud, i *Riconoscimenti* del corpus pseudoclementino, il Kitâb *al-Anwar* di Al-Qirqisani)⁹⁵ il panorama sarebbe stato più complesso. Sarebbero esistiti due gruppi di “sadducei”: l'uno antinazionalista, accomodante con l'*establishment* erodiano e allineato di fatto con il servilismo dei farisei nei confronti del potere romano, composto da famiglie ricche e rotante attorno al sacerdote Joezer ben Boethus; l'altro nazionalista e separatista fondato da un certo Şadoq (discepolo anch'esso come Boethus di Antigonus de Socho), un gruppo che secondo i *Riconoscimenti* sarebbe “sorto ai tempi di Giovanni il Battista”, di estrazione più umile e povera, e che si delineerebbe in opposizione al potere romano emergendo da un sostrato consistente della popolazione ebraica (quello che sosterrà la rivolta giudaica del 66-70 d.C.). Quest'ultimo gruppo, ideologicamente continuatore di quei puristi e antiellenisti del periodo maccabeo (i cosiddetti *Hassidim*), è probabile fosse anche variegato al suo interno o per lo meno

⁹⁴ Al momento del giudizio da parte di Ponzio Pilato, per esempio, i Vangeli rappresentano il popolo ebraico reclamare a gran voce, unanimemente e per ripetute volte, la morte di Gesù. La descrizione fatta in Matteo cade chiaramente nell'inverosimile quando riporta nel finale: “tutto il popolo [giudeo] rispose [a Pilato]: «Il suo sangue ricada sopra di noi e sopra i nostri figli»” (*Mt* 27: 25). L'antisemitismo evidentemente direttore della narrazione si sposa con una chiara rielaborazione dei fatti storici tesa a deresponsabilizzare l'autorità romana della morte di Gesù. Numerose sono le inversioni operate dai Vangeli per raffigurare positivamente l'autorità romana – dati circostanziali a volte rasentanti la caricatura, come nel caso di Erode (a cui Pilato invia Gesù) e che, “come vide Gesù, se ne rallegrò grandemente, perché da lungo tempo desiderava vederlo, avendo sentito parlare di lui; e sperava di vedergli fare qualche miracolo” (*Lc* 23: 8) – come se riconoscesse nel fondo il suo ministero divino –, quello stesso Erode crudele e spietato che comandò la decapitazione di Giovanni il Battista – esecuzione che non poteva essere negata dal resoconto evangelico ma si mitigata (a spese però di un'evidente contraddizione) da *Marco* riportando che Erode giudicava il Battista “giusto e santo” (*Mc* 6: 20). O ancora, per rimanere in tema, l'apparizione improvvisa di un centurione nel momento di maggior *pathos* della passione del Cristo, esattamente dopo le sue ultime parole (“Padre, nelle tue mani rimetto lo spirito mio. E detto questo spirò”), a cui il centurione aggiunge: “Veramente, quest'uomo era giusto” (*Lc* 23: 47) – commento che rasenta l'ingiuria quando si consideri l'importante responsabilità romana della sua sofferenza e morte.

⁹⁵ *Avot de-Rabbi Nathan* 5.2 e *Riconoscimenti* 1.54 (cfr. R. Eisenman, *James the Brother of Jesus. The Key...*, op. cit., pp. 16-18 e 483-485).

dotato di frange più radicali (esistono ulteriori denominazioni utilizzate da Flavio Giuseppe per riferirvisi: “quarta filosofia”, zeloti e *sicarii*); in ogni caso si caratterizzerebbe per uno spiccato zelo per Dio e la Legge, raccogliendo di fatto l'eredità rimontante da Fineas a Levi (*Gn* 34) oltre che dei “figli di Šadoq” (come attesterebbe anche l'etimologia del nome sadducei) – denominazione simbolicamente adottata dalla comunità di Qumran per definire i “custodi dell'alleanza” con cui essa stessa si identifica⁹⁶. Secondo i *Riconoscimenti* pseudoclementini (1.54) lo scrupolo per la purezza etica sembra fu cagione per la distinzione e separazione (scismatica) dei sadducei⁹⁷; questo tema della separazione è chiaramente connesso con lo zelo nei confronti della Legge oltre che con quell'ideale di purificazione di Israele che incontriamo già in Mattatia secondo il riferimento a Fineas (*2 Maccabei* 2: 19 e succ.) e successivamente nei rotoli del Mar Morto, senza dimenticare il compito dei “figli di Šadoq” descritto da *Ezechiele* 44: 23 (“Insegneranno al mio popolo a distinguere fra il sacro e il profano, e gli faranno conoscere la differenza tra ciò ch'è impuro e ciò ch'è puro”).

Ma la specificità di questi “sadducei puristi” dell'epoca di Gesù è il fatto d'essere fondamentalmente messianici, e ciò che è più probabile (come sembra dimostrare lo studio di Eisenman) è che essi rappresentassero una buona maggioranza di giudei (quelli speranzosi in un Re Messia che avrebbe allontanato l'occupazione romana) ben differenziati dalla ristretta classe dei ricchi e accomodanti farisei che sarebbero poi i progenitori del giudaismo rabbinico dei nostri giorni. Questa ipotesi non solo ribalta la prospettiva sulla morte di Gesù (cui responsabilità sembra piuttosto dover essere spartita tra l'autorità romana e una minoranza ebraica), ma anche sul fallimento della rivolta giudaica: “Gli Ebrei persero tutto non perché *si opposero al Messia*, come gli antichi Padri della Chiesa o il Nuovo Testamento nella loro tendenziosa presentazione della morte di Cristo e dei suoi significati avrebbero voluto farci credere, ma, al contrario, perché essi *erano Messianici decisamente non compromessi*”⁹⁸.

Ciò che qui ci interessa sottolineare è che a tale ampio movimento non solo apparterebbe la comunità di Qumran – certamente procedente da quelli che alcuni storici del tempo definiscono con l'appellativo “esseni” (cui pratiche di purificazione con l'acqua mostrano una chiara relazione con l'ambiente da cui viene Giovanni il Battista)⁹⁹ –, ma anche quel gruppo di giudeo-cristiani che fanno

⁹⁶ Si veda per esempio il *Serek Hayyad* (“La Regola della Comunità” 1QS, 5. 2,9). I custodi e osservanti di tale alleanza sono definiti sacerdoti. L'alleanza in questione è detta, nel *Documento di Damasco*, “nuova alleanza”, ed è sempre associata al riferimento della “terra di Damasco” (*CD* 6.19; 8.21; 20.12).

⁹⁷ Si confronti anche il tema della separazione / isolamento nel deserto di Giovanni Battista oltre che dei Figli di Šadoq nei rotoli di Qumran: “separati di mezzo al soggiorno degli uomini d'ingiustizia per andare nel deserto a prepararvi la via di lui” (*ivi*, 8.13). In entrambi i casi v'è riferimento a *Isaia* 40: 3-5. Si noti che nel caso della comunità di Qumran si parla di un esilio nella “terra di Damasco” da considerare in relazione al comando rivolto da Dio ad Elia di andare nel “deserto di Damasco” (*1 Re* 19:15) (la designazione “Damasco” è simbolica nei manoscritti di Qumran chiudendo il circolo di riferimenti ermeneutici Elia-Giovanni il Battista-Figli di Šadoq).

⁹⁸ R. Eisenman, *James the Brother of Jesus. The Key...*, *op. cit.*, p. 45 (cfr. pp. 490-492).

⁹⁹ “Dopo la scoperta e pubblicazione del contenuto dei manoscritti del Mar Morto, molto si è detto e scritto circa una possibile dipendenza di Gesù, o per lo meno di Giovanni, da questo gruppo. Infatti, vari sono gli elementi comuni: la critica al giudaismo ufficiale; la pratica del battesimo nella valle del Giordano; il pane e il vino presenti nei loro pasti; l'aspettativa messianica; l'importanza della legge interpretata dal loro capo spirituale, il Maestro di Giustizia; la produzione di scritti propri che integravano e reinterpretavano la Bibbia giudaica; la critica ai sacerdoti ufficiali e al culto del tempio; l'attesa della distruzione del tempio...” (Luigi Schiavo, *Il Vangelo Perduto e Ritrovato. La Fonte Q e le*

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

riferimento a Giacomo il Giusto primo vescovo della chiesa di Gerusalemme, caratterizzati da innegabili elementi giudaici e *nazorei* (lascianti pensare a una possibile permeabilità / continuità con la stessa comunità di Qumran)¹⁰⁰. Questo quadro rivoluziona la comprensione delle origini del cristianesimo: da chiamata universale alla conversione salvifica rigettante la legge ebraica e accomodante col potere romano¹⁰¹, ad appello di rettitudine e giustizia che sorgeva dalle braccia del giudaismo dei poveri e con esso si alleava per opporsi al conquistatore straniero. Probabilmente la verità sta nel mezzo, ma la storia ha i suoi vincitori e i vincitori scrivono la storia.

La nostra tesi è che la considerazione dei temi ideologici su cui si sostiene la componente giudeo-cristiana, può permetterci non solo di avvicinarci contraddittorialmente all'esperienza più originaria del cristianesimo (attraverso la messa in tensione con l'ideologia paolina), ma che tale giudeo-cristianesimo delle origini – che i manoscritti del Mar Morto hanno aiutato a portare alla luce – si riallacci esplicitamente al possibile sacerdozio ontologico dei *ṣaddîqîm ḥasîdîm*, suggerendo così anche una nuova prospettiva transculturale sul ruolo e statuto di Gesù nell'economia ierostorica dell'Essere-Melodia.

La lettera di Giacomo (forse non autorialmente di Giacomo il Giusto, ma chiaramente rappresentativa della visione giudeo-cristiana ad egli riferibile)¹⁰² presenta numerosi spunti direttori per questa ricerca. Un tema fondamentale, che confluirà nel prolungamento *ebionita* del giudeo-cristianesimo delle origini (dall'ebraico *ebion*, “povero”), è appunto quello della *povertà*, intesa sia come virtù in opposizione al lusso, sia come riflesso di una visione etico-sociale valorizzante la condivisione economica della ricchezza (la comunità essena si basava significativamente sulla comunione dei beni) – idea già implicita o in nuce nel comandamento di Dio di *Lv 19: 18* (spesso presentato come l'essenza dell'insegnamento di Gesù, “Ama il tuo prossimo come te stesso”).

Ascoltate, fratelli miei diletti: Iddio non ha forse scelto quei che sono poveri secondo il mondo perché siano ricchi in fede ed eredi del Regno che ha promesso a coloro che l'amano? Ma voi avete disprezzato il povero! Non son forse i ricchi quelli che vi opprimono e che vi traggono ai tribunali? Non sono essi quelli che bestemmiano il buon nome che è stato invocato su di voi? Certo, se adempite il comandamento regale secondo

origini cristiane, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2010, p. 78).

¹⁰⁰ Il termine “nazareno” applicato a Gesù e ai suoi seguitori non verrebbe tanto da Nazaret, ma da una designazione di tipo ideologico / comunitario. In ebraico *nazirita* significa “separato / consacrato”, mentre *nazoraean* (secondo una radice leggermente diversa) “osservante” (un'altra parola della stessa famiglia è, significativamente, *nezer* “germoglio”). La designazione *nazorei*, *nazareno* potrebbe dunque avere a che fare sia con i *recabiti* sia con gli “osservanti / custodi dell'alleanza” (*shomrei ha-berit*) di Qumran (cfr. R. Eisenman, *James the Brother of Jesus. The Key...*, op. cit., pp. 217-257).

¹⁰¹ Di cui certamente Paolo è il rappresentante più paradigmatico, non solo per la sua origine farisaica e le probabili relazioni con Nerone provate dal suo precoce possesso della cittadinanza romana – privilegio raro nella Palestina del tempo –, ma anche, e soprattutto, per la sua dottrina anti-giudaica. Prova della sua accomodanza col potere romano (in opposizione alla contestazione rivoluzionaria del messianismo giudeo-cristiano) è la sua esortazione a sottomettersi all'autorità romana e a pagarle i tributi in *Rm 13*: “Ciascuno stia sottomesso alle autorità costituite; poiché non c'è autorità se non da Dio e quelle che esistono sono stabilite da Dio [*sic*]. Quindi chi si oppone all'autorità si oppone all'ordine stabilito da Dio [non poteva essere più esplicita la sua remissività al potere romano!] (...) Per questo dunque dovete pagare i tributi, perché quelli che sono dediti a questo compito sono funzionari di Dio” (*Rm 13: 1-2 e 6*).

¹⁰² Vedi C. Giannotto, *Giacomo, Fratello di Gesù*, op. cit., pp. 99-102.

la Scrittura: Ama il tuo prossimo come te stesso, fate bene; ma se fate distinzioni personali, voi commettete un peccato e dalla legge siete condannati quali trasgressori.

(Gc 2: 5-9; si veda l'intero passaggio a partire da 2:1)

Troviamo qui il tema dell'*elezione divina* e della promessa escatologica ad essa associata (cfr. anche Gc 1: 9-12). Gli "eletti" sono qui i "poveri che *amano Dio*" – precisazione che fa chiaro riferimento a Dt 6: 5 ("Amerai l'Eterno tuo Dio..."). L'enfasi elettiva favorita ai poveri e ai bisognosi si riscontra già negli scritti tardivi della Bibbia ebraica (cfr. Sal 113: 7-8)¹⁰³ ed è ripresa da Gesù nelle cosiddette *Beatitudini* evangeliche (soprattutto nella versione di Luca):

Beati voi, poveri, perché il Regno di Dio vi appartiene

(Lc 6: 20)

La protezione e la premura nei confronti dei poveri era certo uno degli aspetti più importanti dell'etica giudeo-cristiana, come dimostra l'istruzione che, secondo la *lettera dei Galati*, Giacomo e le altre "colonne" diedero a Paolo¹⁰⁴. L'importanza riconosciuta ai poveri nelle parole di Gesù si definisce chiaramente in opposizione ai ricchi e alla condanna della ricchezza (materiale)¹⁰⁵. L'invettiva ha certamente un valore attuale per una società, come la nostra, particolarmente tesa alla ricerca del guadagno e all'aumento delle fortune personali. Il tema è ripreso dalla lettera di Giacomo, e da questi specificato in due modi che riterranno la nostra attenzione:

¹⁰³ "Egli [Dio] solleva il bisognoso dalla polvere, rialza il povero dall'immondizia, per farlo sedere insieme con i principi, con i principi del suo popolo" (Sal 113: 7-8).

¹⁰⁴ "Giacomo, Cefa e Giovanni, ritenuti le colonne, diedero a me [Paolo] e a Barnaba la loro destra in segno di comunione, perché noi andassimo verso i pagani ed essi verso i circoncisi. Soltanto ci pregarono di ricordarci dei poveri: ciò che mi sono proprio preoccupato di fare" (Gal 2: 9-10). Benché Paolo affermi chiaramente la sua premura nei confronti dei poveri, non sembra riconoscere alla povertà economica una virtù contrapposta alla ricchezza; nella *Lettera ai Filippesi* non fa in effetti distinzione tra le due condizioni: "ho imparato ad essere povero e ho imparato ad essere ricco [?]; sono iniziato a tutto, in ogni maniera: alla sazietà e alla fame, all'abbondanza e all'indigenza" (Fil 4: 12). Il valore dato alla povertà materiale viene in effetti mitigato nelle altre versioni dei vangeli canonici ove la beatitudine è indirizzata ai "poveri in spirito" – termine che, secondo la lettura tradizionale, andrebbe letto come un riferimento agli umili, a quelli che non sono sufficienti a se stessi e che hanno un'opinione umile di sé. Questa spiegazione contraddirebbe l'atteggiamento stesso di Paolo e le sue parole rivolte ai filippesi in Fil 4: 10-11 ("Ho provato grande gioia nel Signore, perché finalmente avete fatto rifiorire i vostri sentimenti nei miei riguardi: in realtà li avevate anche prima, ma vi mancava l'occasione [che considerazione di sé mostra qui Paolo!]. Non dico questo per bisogno, poiché ho imparato a bastare a me stesso in ogni occasione [e che sentimento d'autosufficienza!]); si noti, in ogni caso, che lo "spirito" (*pneumati*) di cui è esaltata la povertà è altrove sempre una connotazione positiva e che dunque la definizione "poveri in spirito" sembra piuttosto voler richiamare la designazione "peccatori (*hamartóλους*)" per i quali Gesù dice di essere venuto: si tratterebbe di una interposizione aggiunta per esaltare quella lettura riduzionista secondo la quale Gesù è venuto a chiamare e salvare i pagani / gentili di contro agli ebrei)

¹⁰⁵ "Non potete servire Dio e mammona" (Mt 6: 24); "E Gesù disse ai suoi discepoli: In verità vi dico che un ricco difficilmente entrerà nel regno dei cieli; anzi vi dico: è più facile che una fune entri per la cruna d'un ago che un ricco nel regno di Dio" (Mt 19: 23-24); "Ma guai a voi, ricchi, perché avete già la vostra consolazione! Guai a voi che ora siete sazi, perché avrete fame!" (Lc 6: 24-25).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

A voi ora, o ricchi; piangete e gridate per le sciagure che stanno per venirvi addosso! (...) Avete accumulato tesori negli ultimi giorni! Ecco, il salario da voi defraudato ai lavoratori che hanno mietuto le vostre terre grida; e le proteste dei mietitori sono giunte alle orecchie del Signore degli eserciti. (...) Avete condannato e ucciso il giusto ed egli non oppone resistenza

(Gc 5: 1-6)

Si noti in primo luogo la condanna (particolarmente attuale) dei possenti, di coloro che posseggono il controllo sui beni materiali e stabiliscono l'ingiusta distribuzione dei salari e del benessere. Si noti infine il significativo riferimento all'ideologia del "giusto / giusti": il dualismo poveri-ricchi è chiaramente parallelo a quello dei giusti-iniqui dell'Antico testamento. Chi sono allora i *giusti* dal punto di vista dell'Evangelo?¹⁰⁶ Abbiamo già visto che il termine perdeva il riferimento etnico-confessionale per indicare una *rettitudine* da cercarsi prevalentemente nell'adeguamento diretto, (o come direbbero i vangeli) "in spirito", all'ontonomia. Il primo passaggio precedentemente citato di *Giacomo* sui poveri riassume i due comandamenti essenziali dell'*etica della rettitudine* secondo l'Evangelo: "amare Dio e amare il prossimo come te stesso" (quest'ultimo definito "comandamento regale"). I due comandamenti suddetti ricalcano gli ideali della Giustizia / Rettitudine (*Ṣedeq*) verso il prossimo e quello dell'Amore / Pietà (*Hesed*) verso Dio riconosciuti da Flavio Giuseppe come le caratteristiche essenziali dell'insegnamento di Giovanni il Battista¹⁰⁷; lo storico romano descrive negli stessi termini gli *esseni* nell'atto di raccomandare al giovane Erode di "amare la Giustizia verso gli uomini e praticare la Pietà verso Dio"¹⁰⁸; così, analogamente, Eusebio di Cesarea descrive *Giacomo*, il quale, "a motivo della sua grande pietà [verso Dio] fu chiamato Giusto (*Ṣaddîq*) e *Oblias*, che in greco significa giustizia e protezione per la gente"¹⁰⁹. Orbene, questa duplice virtù etica (verso l'altro e il tutt'Altro) – che rinvia esplicitamente all'ideale del *ṣaddîq / ḥasîd* – coincide con i due comandamenti dell'amore indicati da Gesù in *Mt 22* (vv. 36-40) per entrare nel Regno (cfr. *Mc 12: 28-34* e *Lc 10: 25-28*):

Maestro, qual è, nella legge, il gran comandamento? E Gesù gli disse: Ama il Signore Iddio tuo con tutto il tuo cuore e con tutta l'anima tua e con tutta la mente tua. Questo è il grande e il primo comandamento. Il secondo, simile ad esso, è: Ama il tuo prossimo come te stesso. Da questi due comandamenti dipendono tutta la legge e i profeti

¹⁰⁶ Si tenga presente la descrizione degli iniqui in *Geremia 12* ("Tu sei troppo *giusto*, Signore, perché io possa discutere con te; ma vorrei solo rivolgerti una parola sulla *giustizia*. Perché le cose degli empi prosperano? Perché tutti i traditori sono tranquilli? Tu li hai piantati ed hanno messo radici, crescono e producono frutto; *tu sei vicino alla loro bocca, ma lontano dai loro cuori*. Ma tu, Signore, mi conosci, mi vedi, tu provi che il mio cuore è con te. Strappali via come pecore per il macello, riservati per il giorno dell'uccisione" (vv. 1- 3 [il corsivo è mio]).

¹⁰⁷ "(...) quel buon uomo che esortava i Giudei a una vita virtuosa, alla pratica della *rettitudine / giustizia reciproca e alla pietà verso Dio*" (*Antichità Giudaiche*, 18.116).

¹⁰⁸ *Ivi*, 15.375.

¹⁰⁹ Egesippo, *Storia ecclesiastica*, II, 23, 7 (cfr. C. Giannotto, *Giacomo, fratello di Gesù*, op. cit., pp. 77-86).

La correlazione che *Giacomo* stabilisce tra questi due comandamenti regali dell'Antico Testamento e il tema della povertà (*Gc* 2: 5-9 [vedi *supra*]) mette in luce anche la dimensione socio-economica della *rettitudine verso il prossimo* – ciò che l'ebraico esprimeva con il termine *ṣedaqah*: la “carità”, la pratica di sostegno del bisognoso che Abramo apprese da *Melkişedeq* nella forma della “decima” (*Gn* 14: 18-20) e che ritroveremo anche in islam¹¹⁰. L'ortho-praxis del *giusto* assume così, nel Nuovo Testamento (*Mt* 25: 31-40), la veste di una condotta di assistenza e solidarietà agli affamati, ai discriminati, agli indigenti, ai malati e agli oppressi, senza distinzioni di provenienza e appartenenza (“se adempite il comandamento regale... fate bene; ma se fate distinzioni personali, voi commettete un peccato” – *Gc* 5: 8-9) – condotta etica, che come attesta il famoso passaggio di *Matteo* 25 (vv. 31-40), varrà come ricompensa escatologica ai giusti¹¹¹. Questa *rettitudine del giusto* ricalca nell'essenza quella descritta in *Ezechiele* (18: 5-9), con la differenza che Gesù ne sottolinea la veste universale evitando di far riferimento al rispetto legalista (egli tuttavia non afferma in alcun modo il decadimento della legge, solo adduce una definizione della rettitudine che punta al suo nucleo, quello dell'adeguamento melodico all'ontonomia).

La lettera di Giacomo si rivela così come un condensato del messaggio di Gesù, in continuità con l'etica ontonomicamente adeguata del *ṣaddîq* ebraico. Tra gli altri temi portanti che essa esalta nell'*incipit* vi sono quelli della “costanza / pazienza di fronte ogni sorta di prove” che conduce all'obiettivo della “perfezione” e “dell'integrità” (si noti l'eccezionalità dell'occorrenza in tutto il Nuovo Testamento di questi due ultimi termini associati)¹¹². Ritroviamo anche qui un tema caro a Gesù¹¹³ che ci ricorda la figura di Elia il Verdeggiante¹¹⁴, e che fa pure riferimento a un'idea di purificazione rimontante (attraverso gli zelanti dell'epoca maccabea, i “figli di Şadoq”, lo zelo di

¹¹⁰ Si veda anche nei rotoli del Mar Morto: “Certo, cureranno... di preservarsi dalle ricchezze inique e impure... di amare ognuno il suo fratello come se stesso; di sostenere la mano del povero, dell'indigente e dello straniero...” (*Documento di Damasco*, 6.14-21)

¹¹¹ “Quando il Figlio dell'uomo verrà nella sua gloria... e saranno riunite davanti a lui tutte le genti, ed egli separerà gli uni dagli altri, come il pastore separa le pecore dai capri, e porrà le pecore alla sua destra e i capri alla sinistra. Allora il re dirà a quelli che stanno alla sua destra: Venite, benedetti del Padre mio, ricevete in eredità il regno preparato per voi fin dalla fondazione del mondo. Perché io ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere; ero forestiero e mi avete ospitato, nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, carcerato e siete venuti a trovarmi. Allora i *giusti* (*dikaioi*) gli risponderanno: Signore, quando mai ti abbiamo veduto affamato e ti abbiamo dato da mangiare, assetato e ti abbiamo dato da bere? Quando ti abbiamo visto forestiero e ti abbiamo ospitato, o nudo e ti abbiamo vestito? E quando ti abbiamo visto ammalato o in carcere e siamo venuti a visitarti? Rispondendo, il re dirà loro: In verità vi dico: ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me” (*Mt* 25: 31-40).

¹¹² “Fratelli miei, considerate come argomento di perfetta allegrezza le prove svariate in cui venite a trovarvi, sapendo che la prova della vostra fede produce costanza. E la costanza compia appieno l'opera sua in voi, onde siate perfetti e integri, di nulla mancanti” (*Gc* 1: 2-4).

¹¹³ “Chi *perseverer* fino alla fine, vivrà” (*Mt* 10: 22, 13; *Mc* 13: 13 – traduzione che segue la versione aramaica della *Pshîttâ*). La perseveranza a cui fa riferimento Gesù procede dalla comune radice semitica Ş.B.R che abbiamo incontrato nella costanza / pazienza di al-Khidr (cfr. anche A. Aya, *El Arameo un Sus Labios...*, *op. cit.*, p. 64).

¹¹⁴ La lettera di Giacomo torna sul tema della costanza anche in conclusione legandovi il motivo della *germinazione vegetale*: “Siate dunque pazienti, fratelli, fino alla venuta del Signore. Ecco, l'agricoltore aspetta il prezioso frutto della terra pazientando, finché esso abbia ricevuto la pioggia della prima e dell'ultima stagione. Siate anche voi pazienti; rinfrancate i vostri cuori, perché la venuta del Signore è vicina. Fratelli, non mormorate gli uni contro gli altri, onde non siate giudicati; ecco il Giudice è alla porta. Prendete, fratelli, per esempio di sopportazione e di pazienza i profeti che han parlato nel nome del Signore” (*Gc* 5: 7-10). In conclusione della lettera, *Elia e il tema della pioggia* sono inoltre citati esplicitamente (*Gc* 5: 17-18).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Fineas, di Elia, ecc.) all'*integrità e perfezione noachica* (Gn 6:9) del *ṣaddîq* (vedi III.2.1) – motivo centrale anche nei rotoli di Qumran¹¹⁵. La pazienza di fronte alle avversità e la costanza nella perfezione sono certamente delle caratteristiche distintive degli esseni, da essi difesi anche a prezzo della morte¹¹⁶; la descrizione di Flavio Giuseppe della loro condotta irremovibile sembra prefigurare il paradigma cristiano del *martirio*, quell'ideale che si fonda nel *martirio per la Giustizia* esaltato da Gesù¹¹⁷:

Beati i perseguitati, per causa della Giustizia, perché di essi è il Regno dei cieli

(Mt 5: 3-10)

Gli esseni di Flavio Giuseppe appaiono significativamente come dei proto-cristiani¹¹⁸. In effetti, al tema del martirio e della morte del giusto è dato, fin dall'Antico Testamento, un valore del tutto particolare. Se nei *Salmi* lo troviamo connesso all'epiteto “giusto / pio” (*ḥasîd*) (“Preziosa agli occhi dell'Eterno è la morte dei suoi *ḥasîdîm*” – *Sal* 116: 15), è *Isaia* 53 che sviluppa l'idea del suo particolare valore in relazione all'idea del “servo giusto” (*ṣaddîq*) – riferimento che confluirà nella visione dottrinarica sulla Passione del Cristo. In questo fondamentale passaggio messianico troviamo tutti gli ingredienti della nozione di *giustificazione universale* operata da Gesù (cfr. *Rm* 4: 25; 5: 6-11; 2 *Cor* 5: 21; 1 *Pt* 2: 24); vediamone un estratto:

Egli è stato trafitto a motivo delle nostre trasgressioni, fiaccato a motivo delle nostre iniquità; il castigo, per cui abbiam pace, è stato su lui, e per le sue lividure noi abbiamo avuto guarigione. (...) Egli vedrà il frutto del tormento dell'anima sua, e ne sarà saziato;

¹¹⁵ Si veda, per esempio, il seguente passaggio associato anche al “camminare” in Dio e nelle sue vie: “Ed ora, figli, ascoltatevi ed io scoprirò i vostri occhi affinché possiate vedere e comprender le opere di Dio, scegliere quanto gli è gradito e respingere ciò che odia, *camminare nella Perfezione in tutte le Sue vie*” (*Documento di Damasco* II.14 [il corsivo è mio]). Oppure: “[L'uomo] rinfranchi i suoi passi *camminando in modo perfetto* in tutte le vie di Dio...” (*Regola della Comunità*, 3.9-10 [il corsivo è mio]).

¹¹⁶ “E la morte, se arriva per la loro gloria [Flavio Giuseppe sta parlando degli esseni], è considerata migliore del vivere per sempre; la nostra guerra con i Romani ha dato evidenza abbondante di ciò che queste anime grandi manifestano nelle loro prove: benché torturati e distorti, bruciati e fatti a pezzi, e trattati con qualunque genere di strumento di tortura, non potrebbero essere forzati a bestemmiare contro il loro Legislatore, o mangiare ciò che è vietato [dalla Legge], parlare contro un'altro di loro, adulare i loro torturatori, o coprire un ferita lacerata; ma ridono mentre sopportano le pene, e sorridono quale disprezzo per coloro che gli hanno inflitto i tormenti, convinti della grande gioia cui perverrà la loro anima nel luogo che li attende” (*Guerra giudaica* II.8.10). Si noti lo zelo per Dio e la Legge (una possibile etimologia indicata da S. Goranson del termine *esseni* è quella di *'Osei ha-Torah*, “i fattori della Legge”), oltre all'ideale di costanza già visto in *Gc* 1: 2 (“considerate come argomento di perfetta allegrezza le prove svariate in cui venite a trovarvi”).

¹¹⁷ Vedi anche *Pietro*: “E chi è colui che vi farà del male, se siete zelanti del bene? Ma anche se aveste a soffrire per cagione di giustizia, beati voi!” (1 *Pt* 3:13-14). Si noti qui il riferimento allo zelo nella sua veste di adeguamento all'ontonomia (“zelo del bene”).

¹¹⁸ Sono molti gli elementi che fanno pendere verso questa identificazione: l'esaltazione della povertà di contro alla ricchezza, la pratica dei bagni purificatori (relazionata al battesimo di Giovanni il Battista), l'assistenza ai necessitati e agli afflitti, ecc. (cfr. *Guerra Giudaica*, libro II, cap. 8).

per la sua conoscenza, il mio servo, il giusto [šaddîq], renderà giusti [yasdîq] i molti, e si caricherà egli stesso delle loro iniquità

(Is 53: 5-11)

L'applicabilità dell'intero passaggio di *Isaia 53* all'evento della passione di Gesù, ha certamente permesso di leggere quest'ultima nell'ottica della sua previa conferma veterotestamentaria, contribuendo inoltre all'elaborazione della dottrina della giustificazione – nozione che ora è venuto il momento di approfondire. Vediamone i temi principali. Il credo paolino, su cui si basa prevalentemente la visione canonica, difende l'idea che *per la fede* l'uomo abbia accesso alla giustificazione operata dal sangue del Cristo (*Rm 5:1-9*) negando il medesimo valore alle *opere giuste* (“Egli ci ha salvati non per opere giuste che noi avessimo fatte, ma secondo la sua misericordia...” – *Tt 3: 5*). Con ogni probabilità, in quest'ultima citazione, Paolo si riferisce col termine “opere giuste” alle “opere della Legge” (cfr. *Rm 3: 28*) – quelle che dalla mentalità farisea erano appunto considerate “giuste” – mostrando però di dare poco valore allo slittamento di significato a cui la metanoia, invocata da Gesù, aveva con ogni probabilità sottoposto il termine “giusto”¹¹⁹. Benché il pensiero di Paolo si presti ed essere mitigato (riconoscendogli, per esempio, la considerazione delle opere buone come *segno e prova* di una giustificazione avvenuta gratuitamente per fede), il suo punto di vista si presta ancor più, di fatto, ad essere radicalizzato su una posizione estrema: quella che difende la salvezza “per chi *non opera* ma crede” in Cristo (*Rm 4: 5*), quella che riduce tale “fede salvifica” alla produzione della testimonianza verbale che “Gesù è il Signore”, e che finisce infine per adombrare l'idea che la giustificazione possa essere cagionata unicamente da tale testimonianza di fede e dalla sincera credenza nella resurrezione di Gesù (*Rm 10: 9*)¹²⁰. La radicalità della dottrina paolina si spinge inoltre implicitamente contro il credo giudaico quando difende la giustificazione anche degli empi¹²¹; dichiaratamente anti-giudaica quando aggiunge, alle sue argomentazioni contro il servilismo legale, esplicite ingiurie contro la legge ebraica (cfr. *Gal 3: 6-14*)¹²².

Un tale punto di vista non poteva certo essere condiviso dai giudei o da quei giudeo-cristiani che facevano riferimento a Giacomo il Giusto¹²³; la lettera ad esso attribuita riverbera in effetti di una

¹¹⁹ Ampliamento di significato che lo stesso Paolo sembra implicitamente riconoscere in altri passaggi (“Ciò che era impossibile per la legge... Dio lo ha reso possibile: mandando il proprio figlio... perché la *giustizia [dikaióma] della legge* si adempisse in noi” – *Rm 8: 4* [il corsivo è mio]).

¹²⁰ “Se con la bocca avrai confessato Gesù come Signore, e avrai creduto col cuore che Dio l'ha risuscitato dai morti, sarai salvato; infatti col cuore si crede per ottenere la giustizia e con la bocca si fa confessione per esser salvati” (*Rm 10: 9*).

¹²¹ “Cristo, a suo tempo, è morto per gli empi” (*Rm 5: 6*; cfr. *Pietro*: “Egli, Giusto per gli ingiusti” – *1 Pt 3: 18*). Si confronti l'esplicita discordanza con il credo giudaico di *Pr 17: 15*: “Chi giustifica l'iniquo e chi condanna il giusto sono ambedue in abominio all'Eterno” (cfr. anche *Es 23: 7*).

¹²² “Tutti coloro che si basano sulle opere della legge sono sotto *maledizione* (...) Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge” (*Gal 3: 10 e 13* il corsivo è mio). Si veda anche: “Io [Paolo] ebreo da ebrei, fariseo quanto alla legge (...) irreprensibile quanto alla giustizia [che viene] con la legge (...) Ma le cose che m'erano guadagni, io le ho reputate danno a cagion di Cristo. Anzi (...) *codeste cose* le reputo tanta *spazzatura* affin di guadagnare Cristo” (*Fil 3: 5-8*).

¹²³ E men che meno dagli esseni di Qumran, i quali erano osservatori della legge ebraica ed erano esplicitamente contrari alla giustificazione dell'empietà.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

prospettiva ben differente: da una parte si presenta chiaramente in continuità con l'ideale del rispetto e *zelo per la Legge* (uno dei temi portanti che lega la tradizione giudaica *šaddiqita* e/o *zadokita* ai suoi sviluppi giudeo-cristiani)¹²⁴, dall'altra espone una visione della giustificazione che sembra mettere davanti alla fede le opere¹²⁵ oltre che in maggior accordo con l'idea di retribuzione per le opere dell'Antico Testamento (cfr. *Sal* 62: 12; *Pr* 24: 12, *Is* 3: 10-11). La prospettiva da cui prende le mosse la lettera di Giacomo sembra dunque contrapposta a quella paolina: si tratta di una postura d'ascendenza ebraica fondamentalmente coerente con il messaggio evangelico della cosiddetta *fonte Q*¹²⁶ – visione che per diversi aspetti trova espressione nei manoscritti della comunità di Qumran¹²⁷. La messa in tensione di questa postura essena (la cui frangia settaria Eisenman non esita a identificare con i seguitori di Giacomo) e la visione di Paolo, permette di prospettare un equilibrio contraddittoriale cui sorgente a-logica potrebbe essere attribuita, a nostro avviso, all'originaria esperienza del senso del messaggio di Gesù. Si faccia attenzione: non stiamo difendendo che l'originale cristianesimo sia esattamente riferibile a tale scuola giudeo-cristiana e ai suoi successivi sviluppi (*ebionismo*), ma che la considerazione di questo pensiero – in tensione con la tradizionale dottrina paolina – è fondamentale per risalire alla fonte contraddittoriale del messaggio di Gesù (oltre che per stabilire, come vedremo, legami transculturali con l'islam).

Orbene, la lettera di Giacomo già mostrerebbe una coscienza più matura di questa procedenza a-logica, in particolare nel presentare una tensione d'equilibrio tra *fede* ed *opere*¹²⁸ e nel mostrarsi permeabile ad un ampliamento semantico del termine *legge* operato secondo concettualità contraddittoriale (ossia: “la Legge della Libertà” – *Gc* 1: 25 e 2: 12). E' forse possibile leggere, in quest'ultima nozione, l'idea di un Adeguamento all'Ontonomia che né asservisce alla legge (ebraica)

¹²⁴ “Chiunque osservi tutta la Legge, ma fallisca anche in un punto solo, diventa colpevole di tutti i punti” (*Gc* 2: 10). Si confronti con il seguente passo di Qumran: “Rinfranchi i suoi passi camminando in modo perfetto in tutte le vie di Dio come ha ordinato nel tempo stabilito delle sue testimonianze, senza distogliersi a destra o a sinistra e *senza trasgredire neppure una di tutte le sue parole*” (*Regola della Comunità*, 3.9-11 [il corsivo è mio]).

¹²⁵ “Che giova, fratelli miei, se uno dice d'aver fede ma non ha opere? Forse che quella fede può salvarlo? (...) la fede: senza le opere, è morta in se stessa (...) Ma vuoi sapere, o uomo vano, come la fede senza le opere è senza valore? (...)” (*Gc* 2: 14, 17 e 20; si veda tutto il passaggio).

¹²⁶ L'ipotesi della “Fonte Q (*Quelle*)” – ovvero di un vangelo (scritto o orale) andato perduto su cui si basano le stesure indipendenti dei vangeli secondo Matteo e secondo Luca – è basata sul fatto che il materiale di *Q* nei due vangeli è contenuto nello stesso ordine, tenendo in conto dell'abitudine dell'autore di *Matteo* di riunire il materiale per argomenti, caratteristica che punta alla presenza di una fonte scritta. La coerenza che qui sottolineiamo è da vedersi sia nell'affermazione chiara di Gesù sulla validità della Legge (“Ma è più facile che passi il cielo e la terra che sia eliminato un tratto della legge” - *Q* 16: 17; cfr. anche *Mt* 5: 17-19), nell'insistenza sulle opere e nel produrre frutti (“Produce, perciò, un frutto degno di conversione e non pretendete di dire a voi stessi: Abbiamo Abramo come padre. Infatti, vi dico che Dio può far sorgere figli di Abramo da queste pietre. La scure è già posta alla radice degli alberi. Ogni albero che non sta producendo un frutto buono, sarà tagliato e gettato nel fuoco” - *Q* 3: 8-9; cfr. 6: 43), nel fare (*Q* 6: 31), nel non restare alle sole parole (*Q* 6: 46), nell'esaltazione della povertà contro la ricchezza (es. *Q* 6: 20), nella solidarietà intersoggettiva (*Q* 12: 31) e nell'enfasi sui detti di sapienza di contro al racconto della morte e resurrezione di Gesù (cfr. L. Schiavo, *Il Vangelo Perduto e Ritrovato...*, op. cit., pp. 91-99).

¹²⁷ La contrapposizione tra la visione giudeo-cristiana di Giacomo e quella paolina non è tuttavia radicale. Riguardo alla questione della giustificazione (per fede/grazia od opere/retribuzione) sia la dottrina di Giacomo (come ora vedremo) che quella della comunità di Qumran andrebbero piuttosto ascritte ad un *equilibrio* tra fede e opere (l'idea di giustificazione per la grazia è in effetti già presente nei rotoli del Mar Morto – cfr. H. Ringgren, *The Faith of Qumran: Theology of the Dead Sea Scrolls*, E. T. Sander, New York, 1995).

¹²⁸ “Vedi che *la fede cooperava con le opere* di lui [Abramo], e che per le opere quella fede divenne perfetta (...) Vedete che l'uomo viene giustificato in base alle opere e *non soltanto* in base alla fede” (*Gc* 2: 22 [il corsivo è mio]).

ma neppure vi si contrappone? Non potrebbe essere “la Legge della Libertà” l’esperienza di una rettitudine ontologica che ci rende liberi di fronte alle degradazioni legaliste di notazione senza tuttavia rigettare completamente la tonalità delle rivelazioni antiche? Questo concetto non solo è chiaramente differente da quello paolino di “libertà dalla legge”, ma sarebbe anche maggiormente coerente col messaggio di Gesù. Il celebre episodio riportato da Matteo sull’infrazione del *Sabbat* da parte dei discepoli e di Gesù guarente un malato (*Mt* 12: 1-13), benché sovente utilizzato per mostrare il decadimento della legge ebraica, in effetti non implica da parte di Gesù alcuna dottrina di libertà dalla legge, ma piuttosto l’appunto ben più intimo alla giustizia ontologica, ovvero a una rettitudine di comportamento secondo adeguamento esperienziale all’ontonomia (“Chi tra voi, avendo una pecora, se questa gli cade di sabato in una fossa, non l’afferra e la tira fuori?” – *Mt* 12: 11). Sembra questo un appunto che fa appello alla medesima responsabilità morale a cui si richiama Giacomo nell’illustrare, con un esempio, l’importanza delle opere di contro alla sola fede: trovarsi di fronte a un povero che non ha nulla per sfamarsi, e limitarsi a fare lui gli auguri perché possa trovare ristoro senza fare niente in concreto per aiutarlo, è altrettanto insensato quanto avere una fede senza opere (*Gc* 2: 14-17). Analogamente: che senso ha rispettare il sabato senza operare quella rettitudine ontologica per la quale è stato santificato (cfr. III.2.1)? La giustificazione addotta da Gesù nell’episodio del *Sabbat* sembra esattamente tesa a risvegliare l’idea di una *reggenza ontologica*: la presenza, in ognuno di noi, di una *legge melodica della responsabilità*, la *responsabilità d’esistenziazione in giustizia*¹²⁹.

Potremmo allora parlare dell’ontonomia melodica come di una “Legge della Libertà responsabile”? Non v’è in effetti libertà senza responsabilità, e viceversa: come potrei essere responsabile delle mie azioni se non fossi libero di agire? Che valore avrebbe la libertà di coscienza senza la coscienza di una responsabilità etica superiore (ma non necessariamente contrapposta) alle regole? Giacomo descrive questa “Legge della Libertà” (che significativamente denomina anche “Legge Perfetta”) come una legge inscritta nella nostra stessa natura: la nostra identità più originaria, il nostro stesso volto rispecchiato nella melodia risonante del messaggio di Gesù, un *volto ricordato* solo quando la parola di giustizia è messa costantemente in pratica.

Se uno è uditore della Parola e non facitore, è simile a un uomo che mira la sua natural faccia in uno specchio; e quando s’è mirato se ne va, e subito dimentica qual era. Ma chi riguarda bene addentro nella Legge Perfetta, che è la Legge della Libertà, e persevera, questi, non essendo un uditore dimenticabile ma facitore dell’opera, sarà beato nel suo operare

(*Gc* 1: 23-25)

¹²⁹ L’esempio scritturario dei sacerdoti che apparentemente infrangono il Sabato (la sua veste annotata) senza che ne subiscano alcuna colpa (*Mt* 12: 5) fa simbolica allusione al sacerdozio; il permesso di curare nel giorno del Sabato (*Mt* 12: 9-13) fa invece riferimento alle opere in Giustizia. La frase di Gesù “il Figlio dell’uomo è signore del Sabato” (in questo stesso episodio, v. 8) può essere letta, come vedremo tra poco, come un’indicazione dello specifico statuto cristico relativo al sacerdozio ontologico universale del *šaddîq*.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

L'accento sull'importanza dell'opere è chiaramente in linea con l'insegnamento di Gesù¹³⁰, anche Paolo ne è nel fondo cosciente¹³¹. La differenza è che l'accento di Giacomo è posto direttamente in relazione con la giustificazione, oltre che procedere da un orizzonte di pensiero non contrapposto al giudaismo. In che modo possiamo allora salvare l'idea della giustificazione universale di Gesù, la sua morte per grazia sanatrice del peccato, ma al contempo salvaguardare la responsabilità dell'uomo rispetto alle proprie azioni? E' in effetti questo il punto cruciale su cui bisogna concentrarsi. La dottrina paolina, quando presa nella sua (più o meno apparente) radicalità, può rivelarsi sconveniente per combattere i frutti ingiusti nel mondo concreto di tutti i giorni. In che modo, infatti, potremmo scoraggiare l'iniquità e la condotta scorretta, se all'ingiusto è assicurata la salvezza per testimonianza di fede *in extremis*? L'ellenizzazione a cui Paolo sottopone il messaggio evangelico (ci riferiamo, per esempio, alla particolare insistenza data al valore ideale della morte di Gesù e all'ampio sviluppo concettuale di tale tema) produce una dottrina della giustificazione universale sommamente bella e sublime per l'alta idealità dei suoi concetti, ma la cui netta solidità contraddizionale si rivela, a conti fatti, inadeguata ad affrontare la complessità del reale e a sostenere concretamente la "giustizia" non culturocentrica del messaggio di Gesù. In che modo, infatti, potrà realizzarsi un regno sociologico di Giustizia, se le opere giuste non hanno valore in vista dell'avvento escatologico? In che modo il messaggio d'amore e giustizia di Gesù sarebbe universale, se la salvezza permessa dalla sua morte, è raggiungibile solo per fede in Cristo (ossia per conversione al cristianesimo)?

Senza voler qui approfondire le aperture interpretative che in tale senso sono state certamente date da concilio Vaticano II, ciò di cui essenzialmente abbiamo bisogno è di una visione che mantenga contraddittorialmente in tensione giustificazione universale di Gesù e responsabilità individuale del singolo, una visione che al contempo possa anche chiarire e sostenere la funzione transculturale di questo evento ierostorico eccezionale. Abbiamo in effetti cercato di chiarire la continuità del messaggio di Giustizia e Rettitudine di Gesù rispetto al giudaismo, ma ancora non abbiamo compreso in cosa si differenzi il cristianesimo nell'economia sinfonica dell'Essere, ossia che funzione transculturale specifica rappresenti Gesù Cristo e a quale particolare responsabilità chiami l'essere umano e particolarmente colui che si definisce "cristiano".

Non è nostra intenzione cercare di formulare una nuova lettura dei dogmi in competizione con millenni di riflessione dottrinale; la vocazione transculturale ha un respiro al contempo più modesto e profondo: quello di risalire alla verità pretonale dell'esperienza del Sacro per recuperarne l'originale forza trasformatrice e metterla in relazione produttiva con la modernità. Ciò significa cercare il nocciolo più intimo e vero della religione considerata, sposarne l'esperienzialità più endogena, convertirsi al suo cuore e alla sua verità pre-annotata per generare una visione fresca ed originale non dottrinalmente escludente. Si tratta, di fatto, d'aprirsi a quella *conversione* a cui Gesù chiamava e chiama, incarnare qui ed ora quella metanoia o rinnovamento a-logico della

¹³⁰ "E chiunque ode queste mie parole e non le mette in pratica è come un uomo stolto che ha costruito la sua casa sulla sabbia" (*Mt 7: 26*).

¹³¹ "Quel che vale è la fede *operante* per mezzo dell'amore" (*Gal 5: 6* [il corsivo è mio]).

comprensione. Per giungere però a questo nucleo a-logico, che identifichiamo con l'esperienza originaria dell'evento Gesù, e pretendere che esso produca in noi una comprensione *nuova* e al contempo *endogena* alla tradizione cristiana, dobbiamo prima poter assaporare la coscienza testimoniale delle origini, quel momento primitivo dell'esperienza palestinese che precede all'elaborazione dottrinale del cristianesimo, ossia recuperare e sposare quella sua interiorità esperienziale generatrice di logicizzazione. Si tratta di “gustare” quella fase di transizione tra l'esperienza viva della predicazione, passione e morte di Gesù e il momento della rielaborazione, fissazione, notazione dell'esperienza. Storicamente parlando, la transizione in questione coincide con gli anni che vanno dall'inizio della predicazione di Gesù (i suoi 30 anni – cfr. *Lc 3: 23*) alla stesura delle lettere e dei testi evangelici, ossia un periodo sul quale non c'è unanime consenso accademico, ma che molto probabilmente non è inferiore ai 25-30 anni.

Le due estremità ideologico-dottrinarie tra cui si disegna quest'occasione d'esperienza – al cuore della quale emerge l'evento nuovo del Cristo – sono il *giudaismo essenizzante*¹³² e il *cristianesimo ellenizzante*¹³³: essi rappresentano i punti di tensione dell'arco di gestazione della coscienza cristiana non ancora tonalizzata. In questo periodo di transizione la coscienza dei credenti si stava con ogni probabilità questionando / strutturando dottrinalmente oltre che, a partire dalla morte di Gesù, gradualmente separandosi lungo due visioni interpretative divergenti: l'una, in progressiva emancipazione dal giudaismo e in tensione universalizzante (ma esclusivizzante), troverà rappresentazione nel cosiddetto “vangelo dei non circoncisi” di Paolo (*Gal 2: 7*); l'altra, invece, originalmente associata al “vangelo dei circoncisi” verrebbe progressivamente riassorbita nell'orizzonte di comprensione esseno, conoscendo un processo di graduale isolamento e chiusura rispetto all'establishment farisaico ellenizzante (è la comunità di Qumran esiliatasi “a Damasco” – cfr. *Documento di Damasco*) – processo che ne favorì, assieme agli accadimenti storici del tempo, la scomparsa o, nel migliore dei casi, la sopravvivenza come eredità interpretativa in un prolungamento giudeo-cristiano settario e marginalizzato (*ebionismo*).

Gli scritti del Nuovo Testamento rappresenterebbero così lo sviluppo dottrinario della coscienza di una eccezionalità nell'evento Gesù che emergeva (emancipandosi) dal giudaismo seguendo una chiara influenza ellenica; gli scritti ritrovati a Qumran, invece, testimonierebbero il caso di una coscienza giudaica che se conobbe l'evento Gesù ne riassorbì con ogni probabilità l'eccezionalità (giacché in essi non vi si trova alcun riferimento che possa essere relazionato chiaramente e direttamente alla sua figura), oppure che enfatizzò l'importanza d'altre figure, quali il cosiddetto “Maestro di Giustizia” polarizzante l'esperienza comunitaria d'allora, o ancora che sviluppò una visione simbolica di un *eskaton* in gestazione senza sentire la necessità di riferirsi esplicitamente a dei personaggi storici. Se la lettera di Giacomo descrive una visione in continuità con quest'ultimo ambiente, allora l'insistenza più sugli insegnamenti di Gesù che sulla paradigmaticità della sua figura (in tutta la lettera, di fatto, il nome di Gesù viene nominato una sola volta a parte

¹³² Un giudaismo apertosi a elementi d'influenza iranico-parsa e che in parte ritroveremo anche in seno al cristianesimo (i bagni rituali, la dottrina degli angeli, il simbolismo luce-tenebre, ecc.).

¹³³ Quello che si definisce attorno alle dottrine di Paolo e ai vangeli canonici.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

l'intestazione)¹³⁴ è certamente emblematica di un orizzonte di pensiero che non si costruì attorno all'esaltazione smisurata della morte/resurrezione di Gesù e probabilmente non sviluppò il tema della divinità di Cristo (di fatto Flavio Giuseppe ed Ippolito Romano riferiscono che gli esseni-zeleoti “rigettavano l'idea di chiamare Signore un uomo”)¹³⁵. Il rifiuto del dogma cristiano della divinità di Gesù è rappresentativo di una coscienza giudaica che non si riconosceva in una tale formulazione / verbalizzazione dell'evento Gesù (quale quella apparentemente univoca ed identificativa di “Gesù nostro Signore e nostro Dio”), ma ciò non significa che non ne riconoscesse a-logicamente l'eccezionalità ierostorica (ed è in questa fragile posizione che si collocherebbe il giudeo-cristianesimo). La scomparsa dei testi di riferimento della comunità giudeo-cristiana ebionita (testi la cui esistenza è documentata da alcuni padri della chiesa quali Ireneo di Lione o ancora da Epifanio di Salamina, Ambrogio, Girolamo e Origene)¹³⁶, non ci permette oggi di vagliare e conoscere nella sua reale complessità la visione che questi individui svilupparono del mistero di Gesù (di fatto ci sono pervenute solo alcuni riferimenti indiretti o le critiche e le opinioni dei loro detrattori)¹³⁷. Non è qui nostra intenzione imbarcarci nel difficile riscatto di quest'ultima tradizione scomparsa; nostro intento è invece quello di risalire all'esperienza-sorgente previa alla diramazione ellenistico-ebionita, in quella suddetta primitiva fase di transizione/elaborazione allorquando la coscienza di un ipotetico credente in continuità con l'orizzonte di comprensione esseno viveva la metanoia universalizzante del messaggio di Gesù.

I manoscritti di Qumran rappresentano non solo una fondamentale testimonianza dell'orizzonte di comprensione esseno da cui procedette il cristianesimo (così come oggidi accettato dalla comunità accademica e religiosa), ma anche l'espressione scritturaria di una maturazione teologica della coscienza ebraica in stretta connessione con i temi della *giustizia*, del *giusto* e della *rettezza*¹³⁸ assieme allo sviluppo di una visione escatologica ed oltremondana dell'idea di *sacerdozio*¹³⁹. Se una comprensione più pura e vergine dell'evento Gesù può essere ricercata

¹³⁴ “La lettera concentra il suo interesse religioso più su Dio che su Gesù; e questo elemento ricorda anche il discorso di Giacomo all'assemblea di Gerusalemme, riportato in At 15, dove si parla della necessità di favorire la conversione dei gentili alla fede nel vero Dio, e non in Gesù” (C. Giannotto, *Giacomo, fratello di Gesù, op. cit.*, p. 103).

¹³⁵ *Guerre Giudaiche* 2.18; *Antichità Giudaiche* 18.23; *Refutatio* 9.21 (cfr. R. Eisenman, *James the Brother of Jesus – The Key...*, *op. cit.*, p. 827). Merita d'essere ricordata, a riguardo, la tesi radicale di Eisenman, il cui studio delle fonti storiche non neotestamentarie fa emergere un quadro ove molto di ciò che successe o caratterizzerebbe Gesù sembra essere attribuibile a Giacomo. Questa teoria (ben documentata) è indicativa, a nostro giudizio, della possibilità di un oscuramento, ad opera della corrente filo-paolina, di un giudeo-cristianesimo che si stava definendo secondo dottrine che negavano la divinità di Gesù (come quella che vi riconosce la manifestazione del *Verus Propheta*) e per il quale Giacomo rappresentava una figura di grande importanza (se ne veda per esempio la considerazione nel vangelo di Tommaso 12) – ragione per la quale storici di origine ebraica quali Flavio Giuseppe avrebbero enfatizzato tale figura per reazione all'oscuramento evangelico.

¹³⁶ I cosiddetti: *Vangelo degli Ebioniti, Vangelo degli Ebrei, Vangelo dei Nazareni, Vangelo dei Dodici*.

¹³⁷ Cfr. H. Corbin, *Harmonia Abramica* in L. Cirillo *Évangile de Barnabé. Recherches sur la composition et l'origine*, Éd. Beauchesne, Paris, 1977; BUCK, Christopher, *Illuminator vs. Redeemer. Was Ebionite Adam/Christ Prophetology “Original,” Anti-Pauline, or “Gnostic”?*, 1982/2012; consultato il 26/04/2014 a: http://bahai-library.com/pdf/b/buck_illuminator_redeemer.pdf

¹³⁸ Così come riconosciuto da molteplici studiosi (H. Ringgren, O. Betz, J. Charlesworth, R. Arnorld, R. Eisenman). Tra i passi più significativi riguardo al comportamento giusto si veda, per esempio, 1Qs i 24-26; iv 23-34; v 1-4.10-11; vi 15; viii 2,9-10; 1QSB iii 24; v 21-22; CD iii 15; xx 17; 1QH iii 21; iv 25; viii 19-20.

¹³⁹ Cfr. Joseph L. Angel, *Otherworldly and Eschatological Priesthood in the Dead Sea Scrolls*, Brill, Leiden-Boston, 2010.

ermeneuticamente, allora essa deve essere cercata, a nostro avviso, nella relazione tra l'orizzonte di gestazione *esseno*, da cui emerge il messaggio di Gesù, e l'eccezionalità cristiano-ellenistica di cui egli sarà riconosciuto rappresentante e portatore, ossia nella feconda *tensione contraddittoriale* tra lo specifico orizzonte giudaico di procedenza e gli elementi dottrinari della cristianità evangelica canonica.

Si tratta di un esercizio d'ermeneutica contraddittoriale specificatamente applicato al cristianesimo, ossia a una tradizione sprovvista di un vero e proprio Testo Rivelato, ma che gravita piuttosto attorno al messaggio e all'esperienza di una "Persona Rivelata". In questo caso non è possibile infatti risalire alle *potenzialità T* celate ermeneuticamente dalla struttura letterale della Rivelazione (cosa che permette, per esempio, l'esegesi coranica), ma solo cercare di ricreare le condizioni di ricezione esperienziale dell'evento Gesù, mettendo in tensione a-logica il previo orizzonte ideologico di gestazione e il successivo orizzonte di notazione dottrina – essendo questi i due poli contraddittoriali nel cui iato fa ingressione l'esperienza del Sacro. Questo esercizio non garantisce che la visione così generata costituisca una comprensione dottrinalmente formulata ai tempi di Gesù, ma probabilmente assicura un'approssimazione più fedele all'orizzonte culturale nazareno e all'esperienza metanoica potenzialmente prodotta dal Cristo in quegli schemi di comprensione esseni. L'evento Gesù emerge proprio da tale terreno, germogliando come un seme che era in attesa delle giuste circostanze, per innaffiarle di nuova vita, per aprirle alla luce di una nuova coscienza transculturale in gestazione.

Tentare questo esercizio particolare d'ermeneutica significa cercare di individuare lo "statuto" di Gesù secondo un'ottica che s'emancipi dall'affermazione univoca della sua natura divina od umana, un'ottica che però al contempo sappia tenere in conto queste due logicizzazioni contraddittorie come legittime notazioni di un mistero contraddittoriale non riducibile univocamente né all'una né all'altra delle due identificazioni, sebbene sia all'una che all'altra. Si tratta, ancora una volta, di far valere un principio inclusivo di Terzo Inclusivo, il quale, senza negare o difendere dualisticamente l'identità o l'alterità di Gesù rispetto all'umano e al divino (ossia in contemporanea continuità e discontinuità sia con l'asserzione che con il rifiuto della semplicistica equazione d'eguaglianza tra Gesù e Dio), sia capace di produrre una comprensione di questo evento ierostorico fondamentale che ne illumini piuttosto il suo statuto "terzo": la *funzione ontologica e sinfonica* da egli *incarnata*. Solo in questo modo se ne potrà ricavare una valenza transculturale che, non entrando in conflitto con i dogmi e le convinzioni delle varie tradizioni, si iscriva quantunque legittimamente all'interno del credo cristiano.

La considerazione del retroterra qumranico non è qui tanto concepita come uno strumento per cogliere possibili continuità tra la coscienza essena e il cristianesimo nascente, ma quanto come un punto di tensione ideologica per far emergere nuovamente l'originale specificità dell'Evento Gesù. Secondo questo approccio, gli scritti "esseni" – che siano antecedenti o posteriori alle prime tre decadi del I sec. d.C., che siano settari o meno – rappresentano, in ogni caso, l'orizzonte ideologico dell'epoca (più o meno generalizzato o in gestazione settaria) a cui l'eccezionalità ierostorica di Gesù si doveva certamente confrontare in modo più o meno diretto. Lo studio del variegato

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

messianismo giudaico caratterizzante il periodo tra il II sec. a.C. e il I sec. d.C. sarebbe certamente funzionale a descrivere in maniera più ampia e completa questa metanoia delle concezioni vigenti¹⁴⁰, ma qui ci limiteremo a proporre un esercizio d'applicazione dell'ermeneutica contraddittoriale facente specificatamente perno su un tema particolarmente prezioso per l'ottica transculturale fin qui sviluppata, un tema che punta direttamente alla generalità logomitica dell'esperienza melodica: quello di un *sacerdozio* ontologico strettamente connesso alla nozione di *giustizia* – tema che nella figura di *Melkišedeq* trova un referente tipologico privilegiato oltre che specialmente adatto a fungere da perno di relazione tensoriale tra orizzonte di pensiero qumranico e visione canonica del Cristo nel Nuovo Testamento¹⁴¹.

L'utilizzo dell'epiteto “figli di Šadoq” negli scritti del Mar Morto è stato oggetto di un vasto studio saggistico, in quanto caratteristica distintiva dell'identità *settario-sacerdotale* della comunità di Qumran¹⁴². Se l'origine del termine va certamente trovata nel libro di *Ezechiele* (vedi *supra*) – ove assume (come visto) la valenza di una designazione qualitativa del sacerdozio – nella *Regola della Comunità (IQS)* e nel *Documento di Damasco (CD)* l'epiteto si carica di uno spessore escatologico colà assente, definendo inoltre l'idea di un “ministero ontologico” assunto dalla comunità nel suo complesso (indipendentemente dal rivestimento di reali cariche sacerdotali)¹⁴³. I *figli di Šadoq* sono infatti i “sacerdoti che osservano l'alleanza” (*IQS* v 2, 9), o più in generale “gli osservanti dell'alleanza” *per eccellenza*, gli “eletti di Israele chiamati dal Nome¹⁴⁴” che “*si erigono alla fine dei giorni*” (*CD* iv 3-4) a “dichiarare giusto il giusto ed empio l'empio” (*CD* iv 7)¹⁴⁵.

Il termine “figli di Šadoq” va certamente compreso parallelamente ad altre simili designazioni che si trovano nel *corpus* qumranico, quali “figli della Giustizia”, “figli della Verità” e “figli della Luce”¹⁴⁶. Diversi documenti di Qumran presentano una visione dualistica di scontro etico-

¹⁴⁰ Si veda, per esempio, Annalisa Guida - Marco Vitelli, *Gesù e i messia di Israele. Il messianismo giudaico e gli inizi della cristologia*, Ed. Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2006.

¹⁴¹ Il personaggio di *Melkišedeq* appare come *primo sacerdote* di Dio in *Gn* 14: 18 (“*Melkišedeq*, re di Shalem, apportò pane e vino: era sacerdote del Dio Altissimo”) e in *Sal* 10: 4 viene associato all'idea di un *sacerdozio eterno*. Si noti come il tema del pane e del vino non solo valga quale prefigurazione dell'eucaristia cristiana, ma si rifletta anche nelle pratiche essene della comunità di Qumran (per esempio: “E allorché disporranno la tavola per mangiare o il vino dolce per bere, il sacerdote stenderà per primo la sua mano per benedire in principio il pane e il vino dolce”; *IQS* vi 4-5). La figura sacerdotale di *Melkišedeq* è esplicitamente trattata come prefigurazione del Cristo nell'*Epistola agli Ebrei*; sarà interessante analizzare (come vedremo) le implicazioni dottrinarie di questo sacerdozio eterno associato a Gesù, per definire il campo di tensione contraddittoriale tra concezione ontologica del sacerdozio a Qumran e nel cristianesimo ellenizzante.

¹⁴² Si veda, per esempio, i già citati J. L. Angel, *Otherworldly and Eschatological Priesthood...*, *op. cit.* oppure R. Eisenman, *Maccabees, Zadokites, Christians, and Qumran...*, *op. cit.* Per l'ampia bibliografia in proposito si faccia una ricerca con i termini “Qumran” e “Sons of Zadok”.

¹⁴³ Non va contemporaneamente dimenticata la critica e la rottura, simbolizzata da questo termine, della comunità in questione rispetto al sacerdozio gerosolomitano.

¹⁴⁴ L'espressione può essere resa sia con “chiamati per nome” che “chiamati da Dio” tenendo conto del fatto che *ha-shem* (“il Nome”) può riferirsi a Dio come in *CD* xv 2, 3 (cfr. Ben Zion Wacholder, *The New Damascus Document. The Midrash on the Eschatological Torah of the Dead Sea Scrolls: Reconstruction, Translation and Commentary*, Brill, Leiden Boston, 2007, p. 183). Preferiamo qui un'originale traduzione letterale che assumerà valore nel corso della nostra trattazione.

¹⁴⁵ (Cfr. *IQS* viii 6-7). Si noti come questa idea di un ruolo giudiziario-escatologico dei credenti riverberi nelle stesse parole di Gesù: “Io vi dico in verità che nella nuova creazione quando il figlio dell'uomo sederà sul trono della sua gloria, anche voi che mi avete seguito, sederete su dodici troni a giudicare le dodici tribù d'Israele” (*Mt* 19: 28).

¹⁴⁶ Si veda, per esempio, il *Testamento di Amram* (4Q543, 545-548) *IQS* i 9 e iii 13, 20 (per “figli della Luce”), ecc.

escatologico tra Luce e Tenebre, tra potenze del bene e del male – dualismo gravitante attorno alla contrapposizione tra giusti ed empi, ovvero tra i “figli della giustizia” e i “figli dell'ingiustizia”¹⁴⁷. Si tratta di una visione che appare chiaramente in continuità con il dualismo mazdaico subordinato al Signore di Sapienza (*Ahura Mazda*)¹⁴⁸ che non può non ricordare sotto certi aspetti anche il mito delle *fravaši*¹⁴⁹, oltre a caratterizzarsi per una rigida concezione pre-deterministica¹⁵⁰. Ritroviamo parimenti questo dualismo etico in due dei testi qumranici che sono stati riconosciuti dagli studiosi quali facenti riferimento a *Melkişedeq: Le Visioni di 'Amram* (in particolare 4Q544) e il *Documento di Melkişedeq (11QMelch)*¹⁵¹.

I frammenti del primo testo trattano di una visione avuta da 'Amram (nipote di Levi, padre di Mosè e Aronne) in punto di morte; a lui sono presentati due guardiani angelico-escatologici contrapposti, ciascuno individuato da tre nomi (*Belial*, principe delle tenebre o *Melkî resha'*, da una parte, *Michele*, principe della luce o *Melkî şedeq* dall'altra)¹⁵². Il testo in questione è l'attestazione più antica presente a Qumran della rappresentazione escatologica di *Melkişedeq* (125 a.C. circa): si tratta di una figura di mediazione salvifica a carattere angelico (non qui esplicitamente contraddistinta da caratteri sacerdotali) che, in contrapposizione al principe delle tenebre, tipicizza il confronto della scelta etica individualmente responsabile di 'Amram con la sua escatologia personale¹⁵³. I tratti angelici qui rivestiti da *Melkişedeq* potrebbero essere interpretati in sovrapposizione a categorie di matrice sacerdotale, specularmente alla “angelificazione” riconosciuta ad Aronne in un piccolo frammento delle visioni di 'Amram¹⁵⁴ o a quella del sacerdote

Ritroviamo il termine “figli della Luce” anche nel Nuovo Testamento, per esempio: “Comportatevi perciò come i figli della luce; il frutto della luce consiste in ogni bontà, giustizia e verità” (Ef 5: 8-9).

¹⁴⁷ Cfr. in modo particolare 1QS e 1QM (*Regole della guerra*).

¹⁴⁸ “Dal Dio sapientissimo procede tutto ciò che è e sarà (...) ha disposto per lui [per l'uomo] *due spiriti* affinché cammini con essi fino al tempo stabilito della sua visita. Questi sono gli spiriti della verità e dell'ingiustizia. In una sorgente di luce sono le origini della verità e da una fonte di tenebra le origini dell'ingiustizia. In mano al principe delle luci è l'impero su tutti i figli della giustizia: essi camminano sulle vie della luce. Ed in mano all'angelo della tenebra è tutto l'impero sui figli dell'ingiustizia: essi camminano sulle vie della tenebra (ecc.)” (1QS iii 15, 18-21 [il corsivo è mio]).

¹⁴⁹ Nozione che potrebbe essere messa in parallelo ai “figli di Şadoq”, i giusti o “figli della Giustizia”. Vedi per esempio: “Dio li ha scelti [i giusti] per un patto eterno” (1QS iv 22).

¹⁵⁰ “Dal Dio sapientissimo procede tutto ciò che è e sarà: prima che essi siano egli stabilisce tutto il loro piano, ed allorché esistono compiono le loro azioni in base a quanto è stato per essi determinato conformemente al piano della sua gloria, senza alcun mutamento. Nella sua mano vi sono le norme per tutti [come suonano stranamente familiari tali parole per un musulmano!] (...) In proporzione dell'eredità di verità e giustizia che ha avuto, l'uomo odia l'ingiustizia; e in proporzione della parte d'ingiustizia avuta in sorte, a opera di essa agisce iniquamente e così ha in abominio la verità. Poiché è in uguale misura che Dio li ha posti fino al tempo assegnato e alla nuova creazione. Egli conosce l'attività delle loro opere in tutti i tempi determinati, i tempi stabiliti per essi, e li ha dati in eredità ai figli dell'uomo affinché conoscano il bene e il male. Egli assegnò la sorte a ogni vivente affinché viva in conformità dello spirito che è in lui, fino al tempo della visita” (1QS iii 15-17; iv 24-26).

¹⁵¹ Un ulteriore testo qumranico che sviluppa la fisionomia storica di *Melkişedeq*, senza tuttavia aggiungere diversità significative rispetto al racconto di *Genesis* è 1QapGen XII 13-17 (*Apocrifo della Genesis*).

¹⁵² Benché nel secondo caso si tratti di una ricostruzione operata dagli studiosi (Cfr. F. Manzi, *Melchisedek e l'Angelologia nell'Epistola agli Ebrei e a Qumran*, Ed. Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1997, pp. 32-29).

¹⁵³ Si confronti il ruolo sostenuto dall'arcangelo Michele in 1QM. Si noti *en passant* l'etimologia di “Michele”: “chi è come Dio”, in quanto non completamente irrilevante per gli sviluppi della presente riflessione.

¹⁵⁴ Manzi sottolinea questo “dato che va nella linea di una certa sovrapposizione delle categorie di matrice sacerdotale alle speculazioni angelologiche. L'attestazione è reperibile in un frammento di dimensioni molto piccole, 4Q'Amrama 3 1 (= 4Q'Amramc 1 17-18), nel quale si legge... “e tu sarai chiamato angelo di Dio” [in riferimento ad

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

di *Malachia* 2: 7 e al “messaggero (preparatore la via) del Suo Volto” (*Mal* 3:1) identificabile ad Elia (il termine *malkî* è in effetti traducibile sia con “angelo” che con “messaggero”).

In una serie di altri testi qumranici (*Cantici dell'Olocausto del Sabato* - 4Q400) – nella quale si trova un frammento con una chiara attribuzione del titolo di sacerdote a *Melkişedeq*¹⁵⁵ – non solo è possibile riconoscere l'attribuzione agli angeli di funzioni sacerdotali¹⁵⁶, ma quelli d'alto rango sarebbero identificabili significativamente con i cosiddetti “ministri della Presenza (letteralmente: del Volto)”¹⁵⁷. Il *Melkişedeq* delle visioni di 'Amram e dei *Cantici* potrebbe quindi fare riferimento ad un angelo del Volto rivestito della *funzione sacerdotale* di mediazione tra essere umano e Dio (coerentemente con la sua presentazione in *Genesi*), oltre che dotato di una certa esemplarità “archetipica” per tutti i “sacerdoti” “figli della luce” su cui esercita il dominio¹⁵⁸. Quasi a conferma di questo possibile orizzonte di comprensione, ritroviamo esplicitamente, in un altro testo di Qumran (*Raccolta di Benedizioni*), il titolo di “messaggero del Volto” attribuito al “sacerdote” appartenente ai *figli di Šadoq* – qui chiamati a partecipare eternamente alla funzione degli angeli della Presenza:

Tu sia come un messaggero/angelo del Volto (malek panym) nella dimora santa per la Gloria del Signore degli eserciti ... tu possa] essere un servitore assiduo nel tempio del regno, partecipando alla sorte degli angeli del Volto e in comunità intima [con i santi ...], per sempre e per tutti i tempi in perpetuo

(1QSb iv 24-26)¹⁵⁹

Il complesso orizzonte simbolico di questi scritti è dotato di una potenzialità semantica estremamente rilevante per la nostra riflessione transculturale. Nonostante sia indubbio che la comunità di Qumran avesse coscienza di vivere un nuovo stadio della tradizione ebraica (si veda il ripetuto riferimento al “nuovo patto o alleanza nella terra di Damasco”¹⁶⁰), è come se gli sviluppi teologici simbolicamente adombrati da questi e altri passaggi si trovassero ancora in uno stato nascente di immaturo concepimento, è come se una nuova e originale auto-coscienza religiosa si

Aronne] (F. Manzi, *Melchisedek e l'Angelologia...*, op. cit., pp. 101-102)

¹⁵⁵ Si tratta del frammento 4Q401 11 1-3 (datato tra il 75 a.C e il 50 d.C): “[...]°° sacerdot[...]. [...]D]io di conoscenza e °[...] [...]Malkî]şedeq, sacerdote nell'assem[blea di Dio]” (*Ivi*, p. 40).

¹⁵⁶ F. Manzi, *Ivi*, p. 45 e succ. L'autore riferisce in particolare lo studio di C. A. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice. A Critical Edition*, Atlanta, Georgia, 1985.

¹⁵⁷ In 4Q400 1 i 8, i “sacerdoti del santuario” sono coloro che “servono davanti (*pany*) al re dei santissimi”. Come nota Manzi, è probabile che i “ministri del Volto (*Panym*) [o: della Presenza] (4Q400 1 i 4,8) corrispondano agli “angeli del Volto” di altre opere qumraniche (cfr. 1QH vi 13; 1QSb iv 25-26) e, più in generale, giudaiche (cfr. Jub i 27,29; ii 1,2,18; xv 27; xxxi 14; TestXII.Lev iii 5,7; TestXIIJud xxv 2) (F. Manzi, *Melchisedek e l'Angelologia...*, op. cit., p. 46 [nota 79]).

¹⁵⁸ “Io [conduco tutti gli uomini dalla mia parte nella luce ed ogni mia azione è luminosa. E dagli] esseri celesti fino a quelli terrestri, io domino su tutto ciò che è luminoso e tut[ta la mia via è luce]. [E quanto a me, su tutta (o: tutti i figli del)la lu]ce mi si è fatto dominare” (4Q544 ii 5 - i 1).

¹⁵⁹ Cfr. Florentino García Martínez, Eibert J.C. Tigchelaar [Editors], *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, Brill, Leiden New York Köln, 1999, p. 107. Anche il *Testamento di Levi* (TestXII.Lev iv 2) attribuisce parimenti al sacerdote la funzione di “ministro del Suo Volto” coincidente con la suprema dignità angelica.

¹⁶⁰ Espressione presente i CD vi 19; viii 21; xix 33-34; xx 12; 1QpHab (*Pesher di Habakkuk*) ii 3.

presentasse tutta raccolta in uno stato di incipiente gestazione. E' questo fecondo terreno di fermento dell'auto-comprensione giudaica che disegna le circostanze ierostoriche (ed ideologiche) da cui emerge l'eccezionalità melodica di Gesù. Prima però di vedere in che modo è possibile considerare l'evento Gesù in contemporanea continuità e discontinuità trasformatrice con tale orizzonte teologico in gestazione, vediamo l'ultimo testo qumranico ruotante attorno alla figura di *Melkišedeq*.

Si tratta del già nominato *Documento di Melkišedeq* (11QMelch o 11Q13): ben più ampio e complesso dei precedenti, utilizza tecniche di carattere midrashico attraverso cui articola numerosi rinvii scritturari all'Antico Testamento¹⁶¹. L'aspetto che distacca principalmente da questo testo è la differente caratterizzazione della figura di *Melkišedeq* procedente dal suo allargato ruolo di espiatore universale e dalla sua chiara superiorità ontologica rispetto a *Belial*. Secondo il Manzi, *Melkišedeq* sarebbe qui da leggersi etimologicamente come epiteto di Dio (“entità sinonimica” di Dio stesso)¹⁶², ossia: “Re di Giustizia” (letteralmente: “il mio re [è] giustizia”)¹⁶³.

Ciò che è certo è che troviamo qui nuovamente espressa la funzione escatologico-sacerdotale di *Melkišedeq*, specificantesi però universalmente come una *funzione soteriologica* triplicemente articolata. Il quadro si dispiega infatti secondo tre momenti principali: un primo intervento del “Re di Giustizia” operante il condono giubilare delle iniquità dei giusti della comunità appartenenti alla sua eredità¹⁶⁴; un secondo intervento espiatore a funzione salvifica universale (cui beneficiari sono tutti i “figli di Dio” e gli uomini delle parte del “Re di Giustizia”) che inaugurerà escatologicamente un “Regno di Diritto” per mezzo dell'esaltazione dei suoi santi, attraverso il Giudizio dei popoli e la vendetta verso *Belial* e la sua eredità¹⁶⁵; un ultimo momento, infine, nel quale, alla lotta contro gli iniqui, seguirà “il giorno della pace” caratterizzato dall'avvento messianico del “messaggero di bene”¹⁶⁶.

¹⁶¹ Cfr. F. Manzi, *Melchisedek e l'Angelologia...*, op. cit., pp. 55-58.

¹⁶² *Ivi*, p. 69.

¹⁶³ *Ivi*, pp. 51-53.

¹⁶⁴ “(...) In [questo] anno del giubileo (...) [si sarà proclamato] il condono per Di[o (vacat?). La sua] interpre[tazione concerne] la fine dei giorni a riguardo dei prigionieri, dei [quali egli disse: 'Per proclamare ai prigionieri la libertà'] e quelli i cui capi sono tra i contriti dell'assemblea e tra l'eredità del Re di Giustizia (*Melki Šedeq*), poi[ché egli conosce (?)] i loro [spiri]ti (?) ed essi sono l'eredità del Re di Giustizia (*Melki Šedeq*), che li farà tornare verso di essi. Ed egli proclamerà per essi la libertà, condonando loro [il debito] di tutte le loro iniquità. Ed accadrà questo avvenimento nella prima settimana (di anni) del giubileo successivo a[i] no[ve] giubilei” (11Q13 ii 2, 4-7 in F. Manzi, *ivi*, p. 55).

¹⁶⁵ “E il gi[o]rno [delle espi]azioni sarà la fine del decimo [giu]bileo, per perdonare in esso tutti i figli di Di[o] e gli uomini [del]la parte del Re di Giustizia (*Melki Šedeq*). [E nell'al]tezza in [lo]ro favore egli si pro[nuncerà] secon[do] le loro [par]ti (?), poiché quella (sarà) la fine dell'anno della grazia del Re di Giustizia e per esa[ltare per mezzo del giudi]zio i santi di Dio per un regno di diritto, com'è scritto a riguardo di lui nei cantici di Davide, che disse: 'Dio [si] alza nell'asse[mblea di Dio], in mezzo agli esseri divini egli giudicherà'. E riguardo di lui egli di[sse: 'E] al di sopra di essa, ritorna verso l'altezza! Dio giudicherà i popoli'. E (quanto a) ciò che egli di[sse: 'Fino a quando giu]dicherete in modo iniquo e nei confronti dei malvagi sarete par[ziali]? [Se]lah, la sua interpretazione (è) a riguardo di *Belial* e degli spiriti della sua parte, i qua[li furono tutti ribel]li, quando deviarono dai comandamenti di Dio per [commettere il male]. Ma il Re di Giustizia (*Melki Šedeq*) farà vendetta con i giudizi di Di[o in quel giorno; ed essi saranno libe]ra[ti dal potere di] *Belial* e dal potere di tutti gli spi[riti della sua parte]; e in suo aiuto (verranno) tutti gli dèi [della giustizia. Ed è] lui c[he si erigerà in quel giorno (?) al di sopra di] tutti i figli di Dio e presiederà questa assemblea” (11Q13 ii 7-15 in F. Manzi, *ivi*, p. 55-56).

¹⁶⁶ “Questo è il giorno della [pace, del] quale si disse [a riguardo del Re di Giustizia nelle parole de]l profeta [Isa]ia, che disse: '[Come] sono belli sui monti i piedi del messag[gero che an]nuncia la pace, del mes[saggero di bene che

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

In questo documento sono tre gli elementi principali che ci interessa distaccare. Il primo è la sentenza di condono dei peccati per i *giusti* e di condanna per gli *empi* dipendente dalle scelte responsabili operate dai due gruppi in relazione alla scelta in favore o meno di Dio¹⁶⁷; troviamo qui l'idea di retribuzione commisurata alle opere¹⁶⁸.

Il secondo aspetto è la possibilità di riconoscere in nuce l'idea di un'*escatologia ontologica in gestazione storica*. Due sono i motivi che ci indirizzano verso questa possibilità: per prima cosa il mancato accenno, all'interno della tematica dell'espiazione determinata cronologicamente dal “giorno delle espiazioni” (ii 7), ai riti di *kippur* dell'anno giubilare e di quello sabbatico – fatto che sembra confermare l'idea che tale perdono sarà un atto ontologico concesso da Dio stesso in quanto (o attraverso il) “Re di Giustizia”¹⁶⁹; in secondo luogo l'indeterminatezza dell'espressione “la fine dei giorni” (ii 4)¹⁷⁰ normalmente riferita dagli studiosi agli avvenimenti escatologici, ma al contempo letta da altri nel senso di un rimando intrastorico ad un'epoca futura, che succederà all'attuale¹⁷¹ – fatto che a noi indica la possibilità di una “terza possibilità”: quella di un'*escatologia in esistenza ontologica* che verrà inaugurata storicamente.

Infine, l'ultimo aspetto (a cui già abbiamo fatto accenno) è lo statuto che bisogna riconoscere a *Melkişedeq*: il termine è certamente leggibile sinonimicamente, come fa il Manzi, quale nome stesso di Dio; d'altra parte, però, alcuni dati testuali penderebbero verso l'idea di una certa differenziazione (come in ii 13 [e similmente ii 23]: “Il Re di Giustizia farà vendetta *con i giudizi di Dio*”)¹⁷². Dal nostro punto di vista crediamo non sia opportuno risolvere la questione né in un verso né nell'altro¹⁷³. Riteniamo sia più proficuo mantenere questa tensione contraddittoria come segno di una nuova coscienza in gestazione. A nostro parere sarebbe quindi più adeguato constatare il fatto che *Melkişedeq* incarna *l'attività espiatrice, giudicatrice e salvatrice di Dio*, senza pretendere di identificarlo necessariamente con Dio stesso come neppure con una figura angelico-mediatrice. In quanto rappresentante di questa *funzione prasseologica* di Dio egli ne sposa il *Nome*, ossia è

annuncia la salvezza, [che dice a Sion: [Regna] il tuo Dio'. La sua interpretazione (è): i monti [sono] quei profet[i] c[he hanno ascoltato e hanno prestato attenzione nel] loro [cuore a tutto ciò c[he ha comandato Dio]. E il 'messaggero' è l'unto dello Spirito, di cui disse Dan[iele: 'Fino a (lla venuta di) un messia, un principe, (trascorreranno) sette settimane (?); ed 'il messaggero] di bene che annun[cia la salvezza] è colui di cui è sc[rit]to che [egli invierà loro 'per consolare tutti gli afflitti, per vegliare sugli afflitti di Sion']. 'Per consolare gli [afflitti], la sua interpretazione (è):] per istruirli su tutte le epoche ete[rne e per far loro conoscere {manca ¼ di riga}] nella verità, per il giu[dizio (?)] (...)” (11Q13 ii 15-21 in F. Manzi, *ivi*, p. 56-57).

¹⁶⁷ Per quanto riguarda i “figli della giustizia”, essi faranno parte dell'eredità del “Re di giustizia” in quanto “mantengono il patto, [ed] evitano 'di camminare nella via del popolo' (cfr. *Is* 8: 11)” (ii 24); per quanto riguarda invece Belial e gli spiriti della sua parte, essi saranno condannati in quanto “[furono tutti rebel]li, quando deviarono dai comandamenti di Dio per [commettere il male]” (ii 12).

¹⁶⁸ “Sono proprio le scelte responsabili dei due gruppi la causa discriminante della sentenza di condono dei peccati per i primi (cf ii 6,8) e di condanna per i secondi (cf ii 13) (F. Manzi, *Melchisedek e l'Angelologia...*, *op. cit.*, p. 94).

¹⁶⁹ Cfr. *ivi*, pp. 171-172 e 195.

¹⁷⁰ Vedi anche ii 13: “in quel giorno”.

¹⁷¹ J. Carmignac (cfr. anche A. Caquot) (per i riferimenti esatti si veda F. Manzi, *Melchisedek e l'Angelologia...*, *op. cit.*, p. 220 [nota 98]).

¹⁷² Il problema è affrontato dal Manzi in *ivi*, p. 67.

¹⁷³ Se è vero che da una parte potremmo interpretare l'appellativo similmente a *Is* 4: 2 (“Dio della mia giustizia”; cfr. *1QS* x 11), d'altra parte è altrettanto vero che una simile denominazione (“Dio nostra giustizia”) è utilizzata in *Geremia* per designare il messia (*Ger* 23: 6) il quale – in prospettiva giudaica – non è assimilabile a Dio (quest'ultima lettura “messianica” sarebbe inoltre coerente con l'accenno al messia in *11QMelch* ii 18).

identificabile a ciò che dispiega eticamente gli attributi melodici di Dio nell'esistenza, la personificazione stessa del Suo *agire*¹⁷⁴. E' in questo modo che potremmo forse interpretare il seguente passo qumranico?

E tu, Dio di Giustizia (El ha-Şedeq), hai agito per il tuo Nome (Shem-kah)

*(Regola della guerra – 1QM xviii 8)*¹⁷⁵

Considerare il *Melkişedeq* di *11QMelch* come personificazione simbolica non tanto del Nominato (ovvero di Dio, alla maniera in cui il giudaismo posteriore e moderno utilizza sostitutivamente il termine *ha-shem*) ma dell'*agentività* del Suo Nome “Dio di Giustizia”, significa introdurre una sfumatura teologica non contemplata in questi termini dalla tradizione biblica classica. Nella visione teologica tradizionale è possibile reperire un'altra categoria concettuale normalmente utilizzata per spiegare le personificazioni che (in taluni passaggi veterotestamentari) subiscono alcuni attributi divini e la sua azione *ab extra*: la nozione di *ipostasi*. Secondo la definizione datane da J.T. Milik – che non esita ad applicare tale categoria al *Melkişedeq* di *11QMelch* – essa sarebbe da intendersi come “le Dieu transcendant lorsqu'il agit dans le monde”¹⁷⁶. Pur non accogliendo integralmente questa categoria interpretativa applicata al *Melkişedeq* di *11QMelch* (applicazione che, come nota il Manzi, non solo può apparire anacronistica, ma anche proiettarci nel pericoloso terreno della riflessione teologica patristica e dei pronunciamenti magisteriali in ambito trinitario e cristologico), si deve riconoscere che uno dei due passaggi veterotestamentari (*Sal* 85: 10-13) in cui la Giustizia è interpretabile “ipostaticamente” (l'altro è *Is* 51: 5) può indirettamente aiutarci a chiarire la nozione qui avanzata di *Nome* del Dio di Giustizia.

*Misericordia (hesed) e verità s'incontreranno, giustizia (şedeq) e pace si baceranno.
La verità germoglierà dalla terra e la giustizia (şedeq) si affaccerà dai cieli (shamayim)¹⁷⁷.
Quando il Signore elargirà [ciò che è] bene (towb), la nostra terra darà il suo frutto. Per*

¹⁷⁴ Come il “nome” di un'entità non coincide con ciò che nomina, ma permette di identificarla sinteticamente e “chiamarla” (“farla venire”), così *Melkişedeq* sarebbe il Nome di Dio che identifica l'attività perdonante / salvatrice / giudicatrice divina e la chiama all'esistenza (in tal senso compie certo un ruolo di mediazione tra umano e divino). E' interessante notare che nella tradizione talmudica, negli scritti targumici, midrashici e patristici *Melkişedeq* è identificato a *Shem* (figlio di Noè) (cfr. F. Manzi, *Melchisedek e l'Angelologia...*, op. cit., p. 177 [nota 143]), appellativo che letteralmente significa “Nome” (!). Ad un orizzonte di senso assimilabile potrebbe rimandare l'etimologia stessa dell'arcangelo Michele (*MikaËl*: “chi è come Dio?”) a cui *Melkişedeq* è a volte identificato.

¹⁷⁵ Il Manzi identifica il *Melkişedeq* di *11QMelch* con questo “Dio di Giustizia” e con il “Re della Gloria” di *1QM* xii 8 (*ivi*, pp. 91-92), noi preferiamo identificarlo col Nome di questi per il quale Esso agisce (il versetto potrebbe però dare adito ad un'interpretazione differente relazionata a *Ger* 14: 7; d'altra parte però si potrebbe considerare *Sal* 25: 11 e *54*: 3 in linea con l'idea del Nome agente di Dio che “perdona” e “salva” o del Nome che “libera” in *Sal* 124: 7-8).

¹⁷⁶ J.T. Milik, *Milkî-şedeq et Milkî-reša dans les anciens écrits juifs et chrétiens*, JJS 23, 1972, p. 125; citato in F. Manzi, *Melchisedek e l'Angelologia...*, op. cit., pp. 70.

¹⁷⁷ Si noti la comunanza etimologica tra il termine “nome” (*shem*) e il termine “cieli” (*shamayim*) (cfr. anche il concetto ebraico di *L'Shem Shamayim*).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

il Suo Volto / alla Sua Presenza (la-Panâw) camminerà la Giustizia (Şedeq), e seguirà la via dei Suoi passi

(Sal 85: 10-13)

Non solo qui troviamo il simbolismo delle due acque d'espansione (*shamayim* = *raqiya*) rinviante al Volto di Dio da cui secondo il versetto procederebbe la giustizia¹⁷⁸, ma è citato esplicitamente il Volto / Presenza di Dio (*Paneh*) davanti al quale (o per il quale) la Giustizia camminerà seguendo i “suoi passi”. Orbene: non è tale personificazione chiaramente avvicinabile alla figura di *Melkişedeq* in quanto “angelo del Volto (di Dio)” (vedi *supra*)? Non è infatti la Presenza di Dio la discesa *agente e vivente* della trascendenza divina nell'esistenza? Si tratta di un campo d'interazione simbolico-semanticamente forse non chiaramente e coscientemente espresso dai testi riportati, ma che quantunque emerge e si impone come legittima potenzialità contraddittoriale soggiacente a tali scritture ispirate¹⁷⁹.

In altre parole: il *Nome* del Dio di Giustizia sarebbe il *Volto* stesso del Dio Vivente manifestantesi eticamente nell'esistenza societaria, la discesa nel mondo della sua Presenza nella veste di *escatologia agente* (attività perdonante / giudiziaria / salvatrice), attraverso la quale “la fine dei tempi” potrà definirsi come un processo storico di gestazione, e ciò per il fatto stesso del costituirsi di una responsabilità ontologica di reggenza sacerdotale elargita ai figli di Şadoq (gli “eletti di Israele chiamati dal Nome” che “si erigono alla fine dei giorni” - CD iv 3-4). *Melkişedeq* sarebbe allora personificazione simbolica di tale Nome, ossia di una *funzione vocativa* (del divino) inscritta *ontologicamente* nel “giusto di Israele” (in tal senso sarebbe da interpretarsi *l'eternità* del sacerdozio di *Melkişedeq* [Sal 10: 4]?) – funzione sacerdotale o mediatrice non tra uomo e Dio, ma tra “l'assemblea dei giusti” e *l'attività escatologica* di Dio così responsabilmente offerta in gerenza ontologica (i figli di Şadoq non sono infatti chiamati ad esercitare loro stessi tale attività in CD iv 7 e 1QS viii 6-7?)¹⁸⁰. Se questa è la *potenziale* comprensione teologica ed identitaria della “comunità di Damasco”, polarizzata dalla figura tipologica di *Melkişedeq*, in che modo l'evento Gesù verrebbe al contempo a confermarla, precisarla e rivoluzionarla?

¹⁷⁸ “Dio chiamò l'espansione (*raqiya*) cieli (*shamayim*)” (Gn 1: 8). Si ricordino anche i seguenti versetti: “Stillate, cieli/espansione (*shamayim*), dall'alto e le nubi (*shahaqym*) facciano scendere Giustizia (*Şedeq*), si apra la terra e fruttifichi la salvezza e germogli insieme la rettitudine / giustizia (*şedaqah*)” (Is 45: 8); “Conosci tu le predeterminazioni ontonomiche (*huqowt*) dei cieli (*shamayim*) o ne applichi le norme (*mishtar*) sulla terra?” (Gb 38: 33). Si noti inoltre la conosciuta simbologia della germinazione vegetale.

¹⁷⁹ Si noti anche l'espressione “Quando il Signore elargirà [ciò che è] bene (*towb*)” (v. 12), da mettere in parallelo al “messaggero di bene (*towb*)” di 11QMelch (vedi *supra*) e di Is 52: 7 (il messaggero di bene che “annuncia la pace” e “la salvezza” ripreso dal testo qumranico). Si veda anche il seguente passaggio della *Regola della Comunità* ove ritroviamo l'idea di una conoscenza ontonomica indirizzata ai giusti e di una sapienza “celeste” insegnata agli esseri umani (notasi l'utilizzo del medesimo termine *shamayim* per noi indicante il sistema di relazione tra l'ontonomia in alto e la matrice ontologica in basso): “[Dio] ammaestrerà i retti nella conoscenza dell'Altissimo e insegnerà la sapienza (*hokmah*) dei figli del cielo (*shamayim*) a quelli la cui condotta è perfetta. Poiché Dio li ha scelti per un patto eterno” (1QS iv 22; cfr. F.G. Martínez, E.J.C. Tigchelaar [Editors], *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, op. cit., pp. 78-79).

¹⁸⁰ Si veda significativamente anche il seguente passaggio riferito agli angeli alla cui “imitazione” 1QSB iv 24-26 esortava (come visto) i figli di Şadoq: “I nostri cavalieri sono come un banco di nuvole e come una massa di nebbie piene di rugiada da coprire la terra, sono come una pioggia abbondante per irrigare con il giudizio, tutto ciò che scaturisce da essa” (1QM xii 9-10).

E' l'*Epistola agli Ebrei* a permettere di affrontare tale particolare delucidazione ermeneutica. In essa troviamo espressa e teologicamente sviluppata la particolare relazione tra Gesù e *Melkişedeq*. Non solo: essa sembra essere esplicitamente rivolta “agli ebrei”. Benché si debba riconoscere che il titolo “agli ebrei”, pur essendo molto antico, non apparteneva originalmente allo scritto, tuttavia non solo è molto probabile che l'autore fosse un ebreo convertito al cristianesimo (data la grande rilevanza delle citazioni veterotestamentarie nello scritto), ma probabilmente tale “scritto d'esortazione” fu originariamente concepito per essere destinato ad una comunità cristiana palestinese, se non proprio alla chiesa cristiana di Gerusalemme (ossia alla comunità giudeo-cristiana di Giacomo il Giusto)¹⁸¹. Il fatto che l'antica tradizione occidentale della Chiesa giunga ad attribuire a Paolo questa “epistola” (attribuzione però oggigiorno unanimemente esclusa) è indicativo dell'ascendenza paolina del pensiero dottrinario sotteso, motivo per il quale essa si presta perfettamente a fungere da polo contraddittorio di tensione per il tipo di ermeneutica contraddittoriale sopra esposto. Se tale scritto era indirizzato al giudeo-cristianesimo palestinese, non a caso allora esso faceva ampio utilizzo di risorse linguistiche, simboliche e scritturarie particolarmente care a un tipo di sensibilità religiosa di matrice giudaica che con la comunità di Qumran doveva certamente condividere un comune orizzonte esseno di comprensione teologica (se non forse coincidere con tale comunità, così come difeso da una delle più audaci ipotesi sui rotoli del Mar Morto). Nonostante allora debba escludersi – secondo la stessa opinione autorevole del Manzi – una dipendenza diretta dell'*Epistola agli Ebrei* dagli scritti qumranici riguardanti *Melkişedeq*, d'altra parte la chiara corrispondenza di un denso insieme di simboli e termini tra le due serie di testi¹⁸² potrebbe far pendere verso l'ipotesi che lo scritto neotestamentario in questione sia stato esattamente redatto per convergere il più possibile con quella tradizione di sensibilità essena raccolta dal seguito di Giacomo, e al contempo tenderla a una visione dottrina più prettamente paolina. In tal senso l'*Epistola agli Ebrei* rappresenterebbe un documento fondamentale non solo per evidenziare le tensioni col cristianesimo d'ascendenza ebraica, ma, ancor più, per approfondire un potenziale orizzonte transculturale di comprensione ancorato al cristianesimo delle origini.

*Questo figlio... diventato tanto superiore agli angeli quanto più eccellente del loro è il
Nome che ha ereditato*

(Eb 1: 4)

Il prologo con cui esordisce l'*Epistola agli Ebrei* chiude esattamente con queste parole. Da una parte è qui chiaramente definita la superiorità di Gesù rispetto agli esseri angelici (caratteristica parimenti riscontrata per il “Re di Giustizia” di *11QMelch*)¹⁸³, dall'altra è a lui attribuito un Nome

¹⁸¹ Cfr. Franco Manzi, *Carta a los Hebreos*, Editorial Desclée de Brouwer, Henao, 2005, pp. 11-15. Lo scritto in questione risalirebbe infatti (per evidenti motivi testuali) a prima del 70 d.C. (cfr. *ivi*, p. 13) se non anteriormente al 65 d.C. (anno in cui cominciò la rivolta giudaica che si concluse con la distruzione del tempio di Gerusalemme).

¹⁸² Cfr. F. Manzi, *Melchisedek e l'Angelologia...*, *op. cit.*, pp. 153, 194-199, 271.

¹⁸³ Il *Melkişedeq* di *11QMelch* è “al di sopra” (ii 14 e 19) di tutti gli esseri celesti (lett. “figli di Dio” - ii 14), “presiede” l'insieme di questi (ii 14-15) dimorando “nell'altezza” (ii 9 e 11) (cfr. F. Manzi, *Melchisedek e l'Angelologia...*, *op. cit.*, pp. 249, 87 e succ.).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

eccelso e tanto più eccellente di quelli. L'autore non indica quale sia tale Nome, procede sì, però, col precisare la superiorità del Cristo rispetto agli angeli attraverso una lista di citazioni dell'Antico Testamento (secondo la versione dei LXX) di cui Gesù è considerato il referente. Riterremo le prime tre:

Infatti a quale degli angeli Dio ha mai detto: Tu sei mio figlio; oggi ti ho generato? E ancora: Io sarò per lui padre ed egli sarà per me figlio? E di nuovo, quando introduce il primogenito nel mondo, dice: e si prostrino a lui tutti gli angeli di Dio”

(Eb 1: 5-6)

Il presupposto implicito di queste proposizioni è che Gesù, in quanto “figlio di Dio” – inteso secondo l'orizzonte d'interpretazione canonico –, è concepito in tutte queste asserzioni quale loro compimento. Si deve però ricordare che il termine “figlio/i di Dio” veniva usato dall'Antico Testamento non solo per indicare Israele (*Es* 4: 22; *Os* 11: 1) e gli angeli (*Gn* 6: 2, 4; *Gb* 1: 6; 2: 1; 38: 7; *Sal* 29: 1; 89: 6-7), ma anche per riferirsi a coloro che amministravano la giustizia in nome di Dio (es. *Sal* 82: 6), ed è in quest'ultimo senso che il termine era utilizzato in *Salmi* 2: 7 qui citato (“Tu sei mio figlio; oggi ti ho generato”) ove definisce la relazione di filiazione adottiva stabilita da Dio con il sovrano incoronato Re di Gerusalemme¹⁸⁴. Riguardo a questa prima citazione, che apre l'epistola, è interessante notare come l'autore più tardi l'utilizzi esattamente per introdurre la figura di *Melkişedeq* – tema fondamentale ed originale dello scritto in questione.

Cristo non si attribuì la gloria di sommo sacerdote, ma gliela conferì colui che gli disse: Mio figlio sei tu, oggi ti ho generato. Come in un altro passo dice: Tu sei sacerdote per sempre, alla maniera di Melkişedeq

(Eb 5: 5-6)

Il nesso operato tra *Sal* 2: 7 e *Sal* 110: 4, qui sopra citati, riposa terminologicamente sul “io ti ho generato” presente parimenti in *Sal* 110: 3. Potremmo allora dire – in base a questa relazione intratestuale stabilita dall'autore di *Eb* – che la citazione con cui si apre il corpo dell'epistola è già invero tesa al tema del *sacerdozio eterno* “alla maniera di *Melkişedeq*” (fatto che metterebbe in relazione più diretta l'accento al *Nome* in *Eb* 1: 4 e la relazione tipologica tra Gesù e *Melkişedeq*).

¹⁸⁴ Significato in cui è da contestualizzarsi anche la seconda citazione di 2 *Sam* 7: 14 (“Io gli sarò padre ed egli mi sarà figlio”) riferita al Re Davide e alla sua discendenza. Si veda a proposito anche *Salmi* 89 ove, sempre in riferimento a Davide, è detto: “Egli mi invocherà: Tu sei mio padre, mio Dio e roccia della mia salvezza. Io lo costituirò mio primogenito, il più alto tra i re della terra” (vv. 27-28). E' certo, comunque, che *Salmi* 2 (1ª citazione) fu letto in senso messianico fin dalla tradizione giudaica (cfr. anche 1 *Cr* 17: 13) per il fatto che nessuno dei discendenti di Davide ottenne mai il dominio universale promesso da Dio – cosa che non poteva minare la verità ed efficacia della Parola divina (cfr. F. Manzi, *Carta a los Hebreos*, op. cit., pp. 33-34). A partire da questa rilettura gli autori del Nuovo Testamento lo applicarono a Gesù Cristo (cfr. *Lc* 3:22, *At* 4: 26-26).

Se questo è il riferimento implicito della prima citazione, allora potremmo ascrivere il riferimento al *messia* di Israele piuttosto alla seconda citazione dell'incipit ("Io sarò per lui padre ed egli sarà per me figlio" - 2 *Sam* 7: 14 e *Cr* 17: 13). In entrambi i casi Gesù Cristo è presentato da *Eb* come realizzazione e compimento delle due figure (*Melkişedeq* e il Messia), ovvero realizzazione piena del sacerdozio eterno e dell'attesa messianica. Al "Re di Salem" egli sarebbe infatti eternamente pre-posto quale modello (cfr. *Eb* 7: 3 - "[*Melkişedeq*] fatto simile al Figlio di Dio")¹⁸⁵.

Per quanto riguarda invece la terza citazione, l'epistola cita *Dt* 32: 43 nella versione dei LXX ("Rallegratevi cieli con lui e si prostrino a lui tutti i figli di Dio"), usando la lezione "angeli" per rendere l'ebraico "figli di Dio" (come di consuetudine nella Septuaginta in altri casi); la mancanza di questo stico nel Testo Massoretico non dipenderebbe tanto da un'amplificazione dei LXX, ma piuttosto dalla procedenza da un'altra versione ebraica (oggi perduta) cui lezione a *DT* 32: 43 si è conservata anche in un frammento scoperto nella quarta grotta di Qumran (*4QDeutq*)¹⁸⁶. Si tratta del primo riferimento esplicito in *Eb* all'idea di una certa identità di natura tra Gesù e Dio, dal momento che il complemento di termine di *Dt* 32: 43 è Dio stesso. A nostro avviso è però probabile che l'autore stia anche facendo leva su una particolare concezione diffusa nel cristianesimo primitivo conosciuta da Paolo (vedi *oltre*) e successivamente accolta dall'ebionismo (dunque, probabilmente, cara allo stesso giudeo-cristianesimo di matrice essena): quella di Gesù come "primo uomo" o Adamo primordiale¹⁸⁷. Non afferma infatti la nostra epistola: "quando [Dio] introduce il *primogenito* nel mondo, dice: e si prostrino a lui tutti gli angeli di Dio" (*Eb* 1: 6)? Se consideriamo il termine "primogenito" nel senso di "primo uomo" (precedente da Dio Padre), non solo si disegna una scena dei primordi che convergerà più tardi nel resoconto della creazione di Adamo dato dal Corano ("Quando dicemmo agli angeli: «Prostratevi avanti ad Adamo!»" - II, 34)¹⁸⁸ – racconto colà presente assieme alla concezione di Gesù quale primo uomo ("E in verità, presso Dio, Gesù è come Adamo..." - III, 59) –, ma tale concezione è chiaramente documentata e utilizzata dagli stessi scritti neotestamentari canonici. Nella *Lettera ai Romani* Paolo definisce Adamo "figura (*typos*) di quello che doveva venire (Cristo)" (*Rm* 5: 14), quest'ultimo essendo il modello o l'*antitipo* di Adamo (*anti* sta qui per "precedente" [vedasi il concetto di *antitipo* nell'esegesi cristiana]). Anche in questo caso ritroviamo la dottrina della precedenza prototipica (o più esattamente: *antitipica*) di Gesù rispetto alle figure neotestamentarie con cui è identificato. La trattazione data a questo tema nella *Prima Lettera ai Corinzi* (1 *Cor* 15: 45-49) e nella *Lettera agli Efesini* (*Ef* 4: 20-24), sembra portare però

¹⁸⁵ La relazione tra *Melkişedeq* e Gesù Cristo presentata da *Eb* è *antitipologica* (cfr. F. Manzi, *Melchisedek e l'Angelologia...*, *op. cit.*, pp. 180 e succ.)

¹⁸⁶ Cfr. *ivi*, pp. 242-245. Quest'ultimo fatto, benché non probante, potrebbe suffragare l'ipotesi che l'agiografo dell'epistola si rivolgeva esattamente ad un ambiente giudaico in stretta relazione con la tradizione a cui si rifaceva la comunità di Qumran.

¹⁸⁷ Per quanto riguarda tale idea formulata nel contesto ideologico ebionita cfr. per esempio Christopher Buck, *Illuminator vs. Redeemer. Was Ebionite Adam/Christ Prophetology "Original," Anti-Pauline, or "Gnostic"?*, 1982/2012 [in linea a: http://bahai-library.com/pdf/b/buck_illuminator_redeemer.pdf (consultato il 26/04/2014)].

¹⁸⁸ Anche altrove nel Testo: "Vi abbiám creati, poi vi abbiám formati, poi abbiám detto agli angeli: «Prostratevi avanti ad Adamo!»" (VII, 11); "Allorché disse il Tuo Signore agli angeli: «Io creerò un uomo d'argilla!» E quando l'avró plasmato ed avró alitato in lui del Mio spirito, gettatevi prostrati davanti a lui" (XXXVIII, 71-72). Si veda parimenti anche XV, 28-29; XVII, 61; XVIII, 50; XX, 116.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

alla luce una visione ben più complessa che quella di una “parziale identità” tra *tipo* e *antitipo* (parzialità dovuta alla “perfezione” di quest'ultimo rispetto al primo). L'analisi di questa particolare concezione è oltremodo importante in quanto mette in evidenza una possibilità esegetica più complessa rispetto all'idealistica relazione *antitipo-tipo* – una soluzione interpretativa appartenente già al cristianesimo delle origini, e che può dunque legittimare un'esegesi simile applicata anche al rapporto tra Gesù e *Melkişedeq*. La visione che uscirà dall'analisi neotestamentaria di quest'ultima questione non solo si mostrerà, come vedremo, in coerenza con il risultato dell'esercizio d'ermeneutica contraddittoriale posto in atto, ma costituirà anche il perno e la chiave per comprendere il mistero dell'identità/alterità di Gesù rispetto al divino.

Questo gruppo di versetti dell'*Epistola agli Ebrei* (*Eb* 1: 4-6) appare così ai nostri occhi quale un condensato programmatico del rinnovamento ermeneutico applicabile alla comprensione dello statuto del Cristo. Vi troviamo quattro elementi tematici di continuità con l'Antico Testamento (il Nome [di Dio], *Melkişedeq*, il Messia, Adamo) di cui due (*Melkişedeq* e Adamo) sono normalmente letti quali segni o *tipi* dell'*antitipo perfetto* che è Gesù Cristo, mentre gli altri due (il Nome e il Messia) sono a lui generalmente identificati senza porre particolari distinguo. Per quanto riguarda questi ultimi due rapporti d'identità, se è certamente conosciuta l'identificazione tra Gesù e il Messia, quella tra Gesù e il Nome richiede invece d'essere chiarita. E' piuttosto noto (come precedentemente accennato) l'utilizzo ebraico del termine *ha-shem* (“il Nome”) in sostituzione del Nome eccelso di Dio (il tetragramma YHWH rivelato a Mosè) che gli ebrei evitano di pronunciare per non profanarlo (*Es* 20: 7; *Lv* 18: 21). Il termine “il nome” (*ha-shem*) viene quindi utilizzato per riferirsi a YHWH e di fatto identificato a tale tetragramma (“YHWH è il Suo Nome” - *Am* 5: 8; cfr. *Am* 4: 13; 9: 6; *Ger* 33: 2). Afferzioni quali quella di *Eb* 1: 4 sopra vista o quella di *Fil* 2: 9 (“Dio l'ha esaltato e gli ha dato il Nome che è al di sopra di ogni altro nome”) inducono certamente a identificare tale Nome dato a Gesù con “Il Nome (*ha-Shem*)” e quindi a porre in rapporto di identità Dio e Gesù. Vedremo come tale questione non solo vada precisata in relazione ad altre citazioni neotestamentarie, ma come di fatto essa partecipa a quella medesima trasfigurazione contraddittoriale suddetta.

Affrontiamo allora questa complessa ridefinizione a partire dalla presentazione in *Eb* di Gesù quale “sommo sacerdote per sempre alla maniera di *Melkişedeq*” (*Eb* 6: 20). La continuità più evidente che salta agli occhi con il *Melkişedeq* di Qumran è la funzione espiatrice e salvatrice del Cristo.

Infatti non abbiamo un sommo sacerdote che non sappia compatire le nostre debolezze, essendo stato lui stesso provato in ogni cosa, come noi, escluso il peccato. Accostiamoci dunque con piena fiducia al trono della grazia, per ricevere misericordia ... Ogni sommo sacerdote, scelto fra gli uomini, viene costituito per il bene degli uomini ... egli è in grado di sentire giusta compassione per quelli che sono nell'ignoranza e nell'errore, essendo anch'egli rivestito di debolezza... Nessuno può attribuirsi questo onore, se non è chiamato da Dio, come Aronne. Nello stesso modo Cristo non si attribui

la gloria di sommo sacerdote, ma gliela conferì colui che gli disse: Mio figlio sei tu, oggi ti ho generato. Come in un altro passo dice: Tu sei sacerdote per sempre, alla maniera di Melkişedeq. Egli nei giorni della sua vita terrena offrì preghiere e suppliche con forti grida e lacrime a colui che poteva salvarlo e fu esaudito per la sua pietà. Pur essendo Figlio imparò dalle cose che soffrì l'obbedienza e, portato alla perfezione, divenne per tutti coloro che gli obbediscono, occasione di salvezza eterna, [essendo stato] proclamato da Dio sommo sacerdote secondo l'ordine di Melkişedeq

(Eb 5: 9-10)

L'autore di *Eb*, dopo averci presentato in apertura un Gesù “assiso alla destra della maestà nelle altezze” (1: 3; cfr. 8: 1)¹⁸⁹ che “attraversò i cieli” (4: 15) – caratterizzazione in linea con quella del “Re di Giustizia” di *11QMelch* – procede ora a mostrare anche il suo rapporto solidale con gli esseri umani portato nelle debolezze (5: 7-8), nelle prove (cfr. 2: 18; 4: 15), nel soffrimento e nella morte (cfr. 2: 9-10; 5: 8). Una solidarietà con l'essere umano completa in tutto, ma emancipata dal peccato, di cui Gesù soffrì la tentazione, ma a cui mai cedette. Sotto questo aspetto la figura di Gesù è chiaramente differente dal “Re di Giustizia”: la sua natura umana è un aspetto fondamentale per rendere ontologicamente effettiva la sua azione soteriologica. Proprio perché Gesù fu radicalmente solidale con la natura umana, senza però cedere al peccato, fu infatti capace di liberare gli esseri umani dalla schiavitù del peccato. Il peccato a cui si fa riferimento è il peccato originale che a partire dalla caduta di Adamo attanaglia l'uomo, e per il quale il Cristo offre un'espiazione universale. Gesù ristabilirebbe così la perfezione dell'Adamo Primordiale anteriore al peccato dell'Adamo decaduto, elargendo in tal modo universalmente la possibilità della giustificazione, così come troviamo in *Rm* 5¹⁹⁰. L'espiazione operata da Gesù, in quanto universalmente elargita, trova maggior somiglianza con quel secondo momento della funzione soteriologica operata dal “Re di Giustizia” di *11QMelch*.

E' certamente grazie alla vittoria su Satana portata a termine da Gesù durante il digiuno di quaranta giorni nel deserto (cfr. *Fonte Q* 4: 1-13), che l'opera di redenzione della natura umana è inaugurata da Gesù. In questa narrazione il titolo “figlio di Dio” è ripetutamente utilizzato dal diavolo durante il suo tentativo di tentare Gesù; quest'ultimo riesce a sottrarsi alle tentazioni sataniche proprio grazie alla fedeltà rispetto alle scritture. La narrazione lascia implicitamente intendere (ai nostri occhi) il possibile riduzionismo interpretativo che la designazione datagli da Satana poteva dare adito (in ogni caso essa proveniva da un pulpito più che discutibile); di fatto,

¹⁸⁹ Si veda a riguardo *Sal* 110: “Siedi alla mia destra finché io ponga i tuoi nemici a sgabello dei tuoi piedi (...) Tu sei sacerdote per sempre alla maniera di *Melkişedeq*. Il Signore è alla tua destra...” (vv. 1, 4-5).

¹⁹⁰ “Come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte, così anche la morte ha raggiunto gli uomini, perché tutti hanno peccato (...) Adamo, il quale è figura (*typos*) di colui che doveva venire (...) Come dunque per la colpa di uno solo si è riversata su tutti gli uomini la condanna, così anche per l'opera di giustizia di uno solo si riversa su tutti gli uomini la giustificazione che dà la vita. Similmente, come per la disobbedienza di uno solo tutti sono stati costituiti peccatori, così anche per l'obbedienza di uno solo tutti saranno costituiti giusti” (*Rm* 5: 12, 14, 18-19).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

l'appellativo che Gesù preferisce per sé nei racconti evangelici è quello di “figlio dell'uomo”¹⁹¹. Il racconto delle tentazioni nel deserto illustra simbolicamente un *dinamismo di perfezionamento* vissuto nell'umiltà oltre che nella continuità con la Parola dei patriarchi, un percorso che, come sappiamo, troverà infine compimento nel sacrificio di sé volontariamente accettato – sacrificio completo dell'esistenzialità cui valenza soteriologica potrà così assumere portata ontologica. *Eb* utilizza il termine greco *teleiōtheis* (“reso perfetto” - *Eb* 5: 9) per indicare la trasformazione positiva operata da Gesù nella natura umana. Questo participio, che “ha come contesto di comprensione il vocabolario veterotestamentario della consacrazione sacerdotale”¹⁹² – e dunque rimanda all'assunzione del servizio a Dio nel favore del popolo – assume, secondo il Manzi, il senso di “un processo di radicale maturazione personale” che raggiunge completamente nel sacrificio integrale dell'esistenzialità tonale¹⁹³.

La tensione al perfezionamento era certo fortemente sentita nella comunità di Qumran. Il vocabolario della “perfezione” è già insistentemente presente in quegli scritti: sovente associato a quello del “camminare”, indica l'idea di una retta condotta verso il prossimo assieme al rispetto del patto che dà accesso alla “comunità eterna” implicante la fedeltà alla Legge¹⁹⁴. L'aderenza alla legge mosaica è un'idea che abbiamo già visto confluire, per via sadducea *šadoqita*, nella *Lettera di Giacomo* (“Chiunque osservi tutta la legge, ma la trasgredisca anche in un punto solo, diventa colpevole di tutto” - *Gc* 2: 10), rispetto profondo per la Torah contro il quale l'ideologia paolina di *Eb* si pone invece in netto contrasto: “la legge nulla ha portato alla perfezione” (*Eb* 7: 19); “se la prima alleanza fosse stata perfetta, non sarebbe stato il caso di stabilirne un'altra” (*Eb* 8: 7)¹⁹⁵. Il

¹⁹¹ Non stiamo dicendo che Gesù rifiutasse la designazione “figlio di Dio”. In effetti, Gesù stesso sembra riferirsi in alcuni passi evangelici (*Mc* 13: 32; *Mt* 11: 27) presenti anche nella fonte *Q* (10: 22). Non bisogna proiettare però su tale epiteto l'interpretazione trinitaria che ne fece successivamente la chiesa (nei passi appena citati potrebbe benissimo essere inteso al senso di “primo figlio” o Adamo Primordiale). Quello stesso passo (non presente in *Q*) in cui Gesù sembra accettare esplicitamente tale titolo (*Mc* 14: 61 e succ.) è invece immediatamente seguito dalle seguenti parole di Gesù: “e vedrete il *Figlio dell'uomo* seduto alla destra della Potenza e venire con le nuvole del cielo” (*Mc* 14: 62 [il corsivo è mio]). Allo stesso modo, Giacomo il Giusto, rispondendo alla domanda di scribi e farisei: “«O Giusto, in cui tutti dobbiamo avere fiducia, poiché il popolo ha cominciato a seguire opinioni errate su Gesù crocifisso, rivelaci qual è la porta di Gesù». Ed egli rispose dicendo a gran voce: «Perché mi fate domande sul *Figlio dell'uomo*? Egli siede in cielo alla destra della grande potenza, e sta per ritornare con le nuvole del Cielo»” (Eusebio, *Storia Ecclesiastica*, Libro II.23.12-13 [il corsivo è mio]).

¹⁹² F. Manzi, *Melchisedek e l'Angelologia...*, op. cit., p. 115. “*Teleiosis*, all'interno della legislazione mosaica, è l'espressione tecnica indicante il rito sacrificale con cui il candidato al sommo sacerdozio ne riceve l'investitura e la conseguente abilitazione ad espletare le funzioni sacrificali a favore del popolo” (*ivi*, p. 116 [nota 39]).

¹⁹³ Cfr. *ivi*, p. 116.

¹⁹⁴ “Rinfranchi i suoi passi *camminando in modo perfetto* in tutte le vie di Dio come ha ordinato *nel tempo* predeterminato *delle sue testimonianze*, senza distogliersene a destra o a sinistra e senza divagare neppure una di tutte le sue parole. Allora egli sarà accetto per mezzo di espiazioni gradevoli davanti a Dio, e ciò varrà per lui qual patto della *comunità eterna*” (1QS iii 9-12 [il corsivo è mio]); “Queste sono le prescrizioni secondo le quali *cammineranno gli uomini di perfetta santità*, ognuno *verso il suo prossimo*: tutti coloro che entrano nel consiglio della santità, coloro che *camminano sulla via della perfezione* secondo ciò che egli ha predeterminato. Ognuno di costoro *se trasgredirà una parola* della legge di Mosè con mano alzata o per negligenza, lo manderanno via dal consiglio della comunità” (1QS viii 20-22 [il corsivo è mio]; cfr. anche i 8, 13; iii 3-4; ix 5-9; CD i 10; ii 15).

¹⁹⁵ *Eb* sembra al contempo cercare il consenso giudeo-cristiano manifestando un'orizzonte d'auto-comprensione cui caratteristiche testuali si prestano, per la comunità di Damasco, a esplicita auto-identificazione. Vedi per esempio in *Eb* 12: 23-24 l'idea di un'assemblea di eletti iscritta nei cieli, quella dei giusti portati alla perfezione e il riferimento immediatamente seguente al tema del “nuovo patto”.

perfezionamento umano di Gesù non ha però nulla a che fare con un'emancipazione dalla legge ebraica, si tratta di una separazione consustanziale dal peccato originale. Esso apre la porta alla via della *santificazione* – al senso etimologico rivestito nelle lingue semitiche (la radice Q.D.SH si riferisce all'idea di “separazione”) – perfezionamento operato davanti all'intimità ontologica della natura umana, grazie al quale i suoi stessi seguitori possono aprirsi al perfezionamento nella realtà (cfr. *Eb* 10: 14)¹⁹⁶ così come attestato dalle sue stesse parole in *Giovanni* (versione *Peshitta*):

... alla loro presenza / volto (âp'ayhuwn) io mi santifico, io, a me stesso, affinché anch'essi siano santificati nella realtà¹⁹⁷

(*Gv* 17: 19)

La separazione ontologica dal peccato, che origina la santificazione così intesa, opera dunque un perfezionamento nella natura umana. Anche nell'Antico Testamento la separazione aveva a che vedere con un percorso (soprattutto rituale) di purificazione dal profano e dall'impuro operata dal sacerdote per accedere al Santo dei Santi ed operare l'espiazione a favore del suo popolo¹⁹⁸; ora Gesù sottopone a metanoia questa pratica della consacrazione sacerdotale “a Dio” e “per Dio”, inducendola ad una tensione contraddittoria con l'idea di una consacrazione “per gli uomini” (“Ogni sommo sacerdote, scelto fra gli uomini, viene costituito per il bene degli uomini” - *Eb* 5: 1), una separazione non più culturale, ma avente a che fare con l'intima struttura di relazione tra l'esistenza e l'ontonomia.

Gesù, dunque, non apporterebbe tanto una “nuova Legge”, comportante paolinamente la “libertà dalla legge ebraica”, ma appunto il ristabilimento di un patto pre-esistenziale, come aveva ben inteso Giacomo, una “legge perfetta della libertà [dal peccato]” (*Gc* 1: 25), una *legge del perfezionamento di sé* cui prassi “etica” aderisce alla *rettitudine ontologica* del *giusto*. In tal modo, non si pone tanto in discontinuità con la legge mosaica, ma ne critica piuttosto il freddo legalismo nominalista. La “legge perfetta” di Gesù è una “terza etica” che vaglia l'adeguamento della Legge antica alle circostanze complesse del tempo, dando valore all'esigenze melodiche dell'ontonomia; valorizzante, in altre parole, l'esperienza a-logica di un *Dio Vivente*¹⁹⁹. E' una facoltà di risonanza, un'attitudine perfetta che Gesù apprende “per obbedienza” (*Eb* 5: 8), obbedienza diretta all'ontonomia (melodica). Vi troviamo non solo la dedizione radicale del *hasîd* (“avendo ottenuto d'essere liberato per la *pietà reverenziale* [grec. *eulabeias*]” - *Eb* 5: 7), ma anche l'adesione integrale

¹⁹⁶ “Con una unica oblazione egli ha reso perfetti per sempre quelli che vengono santificati” (*Eb* 10: 14).

¹⁹⁷ Seguiamo la traduzione di A. Aya: “Padre santificalos en tuya realidad...Y ante sus rostros ciertamente yo me santifico, yo, a mí mismo, para que también ellos sean santificados en la realidad” (A. Aya, *El Arameo en sus labios...*, op. cit., p. 110). Il termine aramaico *shrârâ*, che qui è tradotto con “realtà”, secondo l'autore tiene maggiormente a che vedere con questa traduzione piuttosto che con l'idea a cui rimanda quella di “verità” (razionale, logica, obiettiva) (*ivi*, p. 110 [nota 2]).

¹⁹⁸ Cfr. F. Manzi, *Melchisedek e l'Angelologia...*, op. cit., p. 111-112.

¹⁹⁹ “In quel tempo, Gesù, giunto nella regione di Cesarea di Filippo, domandò ai suoi discepoli: «La gente, chi dice che sia il Figlio dell'uomo?». Risposero: «Alcuni dicono Giovanni il Battista, altri Elia, altri Geremia o qualcuno dei profeti». Disse loro: «Ma voi, chi dite che io sia?». Rispose Simon Pietro: «Tu sei il Cristo, il Figlio del *Dio Vivente*» (*Mt* 13: 16-20).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

del *servo di Dio* precedentemente rilevata quale generalità logomitica dell'esperienza melodica del Sacro (III.2.15):

E [Gesù] li avvertì di non rivelare chi egli fosse, perché si adempisse ciò che era stato detto dal profeta Isaia: ecco il Mio servo ('abdi)

(Mt 12: 16-18 [v. Peshitta])

Anche nel Corano Gesù afferma “d'essere servo di Dio” (XIX, 30)²⁰⁰. Approfondendo l'etimologia del termine “servo” (aram. *'abdâ*, arab. *'abd*)²⁰¹ si chiarisce che tale “obbedienza” è da intendersi come un *servizio* a Dio²⁰² di cui Gesù universalizza ontologicamente la possibilità. Si tratta di una dedizione del cuore (così come similmente chiedeva anche il “patto nuovo” di Israele) cui esperienza viva di Dio si definisce come impegno etico di fraternità in comune relazione filiale rispetto a un Volto. Tutti i seguaci di Gesù divengono, in tal senso, fratelli e “figli di Dio”²⁰³. L'evento Gesù de-etnicizza, di fatto, la possibilità d'accesso a una “comunità di giusti”: da principio ristretto di elezione (gli *ḥasīdīm*, i *figli di Šadoq*), ad elezione universalmente elargita attraversante trasversalmente le identità culturali/confessionali²⁰⁴. “Tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio (...). E se siamo figli, siamo anche *eredi*: *eredi* di Dio, *coeredi* di Cristo” (Rm 8: 14, 17). Ma in cosa consiste questa eredità divina che Gesù condivide con quegli esseri umani disposti a seguirlo quale cammino a Dio (cfr. Gv 14:6)? L'*Epistola agli Ebrei*, sempre riferendosi a Gesù, ci dice:

Reso perfetto, divenne occasione di vita eterna per coloro che lo obbediscono

(Eb 5: 9)

Il termine aramaico che si traduce con “salvezza” è infatti (e in realtà) la parola “vita” (*ḥayyâ*)²⁰⁵. Le parole di Gesù riportate da Giovanni evangelista, così suonano:

²⁰⁰ “[Disse Gesù] In verità io sono servo di Dio (*'abdallâh*). Lui mi ha dato il Libro [celeste] e mi ha fatto profeta” (XIX, 30).

²⁰¹ Cfr. A. Aya, *El Arameo en sus labios...*, op. cit., pp. 99-102.

²⁰² Cfr. Mc 13 (v. 34): “Come un uomo che è partito, ha lasciato la sua casa e ha conferito l'autorità (*shultânâ*) ai suoi servi (*'abdê*), a ciascuno il suo servizio (*'bâdâ*)” (ivi, p. 38).

²⁰³ “Quale grande amore ci ha dato il Padre, per esser chiamati *figli di Dio*! E tali siamo. La ragione per cui non ci conosce il mondo è perché non ha conosciuto lui. Diletti, *ora siamo figli di Dio* (...) Da questo si distinguono i *figli di Dio* dai figli del diavolo: chi non pratica la giustizia non è da Dio, ne lo è chi non ama il suo fratello” (1 Gv 3: 1-2, 10); “A quanti però l'anno accolto, ha dato il potere di diventare *figli di Dio*: a quelli che credono nel suo nome” (Gv 1: 12). “...perché siate *figli* del Padre vostro celeste (...) Siate voi dunque perfetti...” (Mt 5: 45, 48); “Da questo conosciamo di amare i *figli di Dio*: se amiamo Dio e ne osserviamo i comandamenti, perché in questo consiste l'amore di Dio, nell'osservare i comandamenti” (1 Gv 5: 2-3) Si veda come Paolo si ponga in discontinuità nella *lettera ai Galati*: “Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la Legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a *figli*” (Gal 4: 4-5).

²⁰⁴ Gesù muore “non per la nazione soltanto, ma anche per riunire i *figli di Dio* che erano dispersi” (Gv 11: 52).

²⁰⁵ Gesù non è “il Salvatore”, ma *Mahyânâ*. “colui che dà la vita” (Gv 4: 42) (cfr. ivi, p. 65).

Io sono la anastasis [lett. l'erezione], la Vita

(Gv 11: 25)

Come il Padre ha la Vita in se stesso, così ha concesso al Figlio di avere la Vita in se stesso

(Gv 5: 26)

Non sarebbe, allora, un'astratta salvezza quella promessa dai profeti, ma “la Vita di Dio” (“Ed ogni carne vedrà la vita di Dio [aram. *ḥayyê d'Alâhâ*] - Lc 3: 6 citando Is 40: 5):

Ed era ben giusto che Colui [Dio], per il quale e dal qual sono tutte le cose, volendo portare molti figli alla gloria, rendesse perfetto mediante la sofferenza l'autore di Vita²⁰⁶

(Eb 2: 10)

La salvezza eterna escatologicamente promessa potrebbe essere anche l'erezione ontologica, l'esistenziazione di Vita di un Regno in Giustizia²⁰⁷:

Il regno di Dio non viene in modo da attirare l'attenzione, e nessuno dirà: Eccolo qui, o eccolo là. Perché il regno di Dio è in mezzo a voi!

(Lc 17: 20-21; cfr. Fonte Q 17: 21)

Quell'escatologia in esistenziazione la cui inaugurazione gli scritti di Qumran (*11QMelch*) proiettavano in un futuro storico imminente (vedi *supra*), è qui ora inaugurata storicamente dall'Evento Gesù. Egli utilizza un verbo al passato quando dice:

In verità vi dico: voi che mi avete seguito nel mondo (âlmâ) nuovo

(Mt 19: 28)

Il mondo (aram. *âlmâ*) e l'eternità (*âlam*) non solo sono strettamente connessi etimologicamente ed acusticamente nella profezione aramaica di Gesù, ma compenetrati nella nuova comprensione metanoica da lui proposta²⁰⁸. Il tempo inaugurato da Gesù è quello di un riposo (un *sabbat*) che l'essere umano è chiamato a realizzare nella sua quotidianità. Ne è ben cosciente

²⁰⁶ Questo “principio/principe di vita” (secondo la versione aramaica) è nell'originale greco “*archēgon tēs sōtērias*”.

²⁰⁷ Vedi anche: “A che cosa possiamo paragonare il regno di Dio o con quale parabola possiamo descriverlo? Esso è come un granellino di senapa che, quando viene seminato per terra, è il più piccolo di tutti semi che sono sulla terra; ma appena seminato cresce e diviene più grande di tutti gli ortaggi e fa rami tanto grandi che gli uccelli del cielo possono ripararsi alla sua ombra” (*Mc* 4: 30-32; vedi anche *Lc* 13: 18-19; *Mc* 13: 31-31).

²⁰⁸ Cfr. A. Aya, *El Arameo en sus labios...*, op. cit., pp. 85-91.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

l'autore della nostra epistola: l'invito a “entrare nel suo riposo” (*Eb* 4: 1, 3) è un processo inaugurato nel tempo presente (“egli fissa di nuovo un giorno, un *oggi*” - *Eb* 4: 7): il *sabbat* è divenuto un giorno presente, un'apertura ontologica al Regno in vitale germinazione. Per questo Gesù si definisce “signore del Sabato” (*Mt* 12: 8), perché egli è la “porta per la Vita” (*Mt* 7: 14; *Gv* 10: 7-9), l'apertura alla responsabilità dell'esistenziazione melodica, quella vita che per Giovanni “è la luce degli uomini” (*Gv* 1: 6). Attraverso questa porta l'umanità accede responsabilmente all'*eredità divina*: la *gerenza* del processo di esistenziazione vitale²⁰⁹ – processo di maturazione giunto al livello d'armonizzazione dell'assetto sociologico e societario. Si tratta di una responsabilità etica che comporta una trasformazione della persona, secondo Paolo chiamata a “rinnovarsi nello spirito della propria mente e [a] rivestire l'uomo nuovo che è creato all'*immagine di Dio* nella giustizia e nella santità” (*Ef* 4: 23-24).

Chi è allora questo “nuovo uomo o Adamo” di cui ci parla Paolo? Egli offre una particolare lettura della nozione, una formulazione che quando ben meditata, può guidare verso la comprensione del reale statuto ontologico di Gesù:

*Il primo uomo, Adamo (prōtos anthrōpos Adam), divenne un essere vivente, ma l'ultimo Adamo (eschatos Adam) divenne spirito (pneuma) datore di vita (zōopoion) (...)
Il primo uomo tratto dalla terra è di terra, il secondo uomo viene dal cielo. Quale è l'uomo di terra, così sono quelli di terra; ma quale il celeste, così anche i celesti. E come abbiamo portato l'immagine dell'uomo di terra, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste*

(1 *Cor* 15: 45, 47-49)

Il termine *eschatos Adam* già di per sé suggerisce l'idea di un Adamo non più inteso come “primo uomo” o progenitore carnale dell'essere umano (*prōtos anthrōpos Adam*), ma quanto come un Adamo escatologico, l'umanità perfetta in tensione d'esistenziazione nell'esistenza. Ci sbaglieremmo però ad identificare biunivocamente l'Adamo Primordiale al Cristo; lo stesso passaggio qui citato, in effetti, lo descrive piuttosto come “spirito datore di vita” – definizione che in aramaico (*rûhâ mahyânitâ*) evoca ancor più chiaramente l'alito/spirito (ebr. *rûah*) di vita che Dio – in *Gn* 2: 6-7 – insuffla in quella terra adamica (*adamah*) dell'Adamo Primordiale intrisa dell’“acqua in basso” (*ed*, la matrice vaporosa) per farlo divenire esistente vivente (cfr. III.2.14)²¹⁰.

Questa sola indicazione di Paolo non ci basta, tuttavia, per scavare la complessità di tale orizzonte di comprensione. Sicuramente ci dona conferma della lettura già in parte sviluppata nei

²⁰⁹ “Jesús no diferenciaba la Vida en Dios de lo que conocemos en nuestro lenguaje coloquial como vida (...) Jesús usa exactamente la misma palabra para la vida que logramos al escuchar la Palabra, que para la vida que se buscan los perros gracias a las migajas de pan que quedan olvidadas en la mesa de los amos (*Mt* 15,27). E igual que no establece diferencias entre «vivir» gracias al Espíritu y «vivir» como realidad natural, no establece diferencias tampoco entre «vivir» en esta vida y «vivir» tras la vida. (...) En todo estos casos, el original arameo está usando un mismo verbo” (*ivi*, p. 65).

²¹⁰ Si veda anche il vangelo di *Giovanni*: “E' la *rûhâ* che fa vivere” (*Gv* 6: 63).

capoversi precedenti: l'idea che Gesù ridoni la vita all'umanità che col peccato originale era *morta* alla vita dell'Essere (cfr. III.1.13)²¹¹. La stessa lettura data in *Rom 5* del rapporto tra Adamo e Gesù fa riferimento in effetti a questo tipo di orizzonte di comprensione; tale passaggio appare però ai nostri occhi riduttore della portata simbolica del tema: per Paolo la “morte” è la morte esistenziale (quella del corpo) che con Gesù verrebbe sanata da una vita eterna promessa come salvezza nell'aldilà. Noi preferiamo vedervi l'idea di una “morte all'esperienza ontologica dell'ontonomia” a cui Gesù ridarebbe vita nell'attualità dell'*ora*. Altre citazioni evangeliche, ricomprese secondo il senso del termine “salvezza” nella lingua di Gesù (l'aramaico *ḥayyâ* e i derivati della radice), risultano coerenti con la nostra lettura:

In verità, in verità io vi dico: l'ora viene, anzi è adesso, nella quale i morti udranno la voce del Figlio di Dio, e quelli che l'avranno ascoltata, vivranno

(Gv 5: 25)

Ché il figlio dell'uomo è venuto a dare vita a ciò che stava morto

(Mt 18: 11)

Non vogliamo negare la legittimità della lettura canonica, ma soltanto suggerire la possibilità di un altro legittimo significato non escludibile a priori, un significato che assume molta più rilevanza nell'epoca attuale. E' certamente possibile che le due interpretazioni convivano nell'orizzonte ermeneutico della parola sacra proferita da Gesù, ma è assolutamente certo che solo una delle due è in grado di assumere valore trasformativo nelle circostanze culturali di una modernità disincantata. Che forza rivoluzionaria può avere l'idea di una salvezza eterna promessa al di là della morte nel contesto demitizzato dei nostri giorni? Reincantare la razionalità non significa tornare a credere a miti antichi, ma trovare loro un senso originale (al contempo nuovo e originario), un significato rilevante per le circostanze attuali che può quantunque convivere con la loro comprensione tradizionale (il concetto di responsabilità d'esistenziazione può benissimo convivere con la credenza nella resurrezione). Non si tratta di una forzatura dei testi e dei messaggi, ma di una fede ancor più profonda nella loro sacralità e vita, la quale trova conferma nella coerente organicità che non solo sorge all'interno di uno specifico orizzonte confessionale, ma nella relazione tra le differenti confessioni monoteistiche. Facciamo degli esempi pregnanti. L'assenza, nel Corano, del peccato originale, non è forse un'attestazione indiretta della sanazione ontologica operata da Gesù nella natura umana?²¹² La presenza esplicita, nel medesimo Testo, di una gerenza divina (*khilâfa*) affidata ad Adamo (II, 30-34), non comprova il passaggio di testimone, operato da Gesù, dell'esistenziazione di Vita agli esseri umani tutti? L'emergere con forza (nel medesimo testo) del campo semantico

²¹¹ “Ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti” (*Gn 2: 17*).

²¹² Il Corano riporta un racconto simile a quello della Bibbia, ma in seguito afferma il perdono accordato ad Adamo (cfr. per esempio XX, 120-122; cfr. 7, 23). Da notare anche la sostituzione dell'albero biblico della conoscenza del bene e del male con un “albero dell'eternità” e la promessa di un “regno eterno”.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

dell'erezione esistenziale escatologicamente simbolizzata – ruotante attorno alla radice Q.W.M da cui procede, come visto, il *taqwîm* primordiale dell'uomo (cfr. III.1.14 e III.2.3) – non è anch'essa un'ulteriore conferma di questa coerenza sinfonica in chiarificazione progressiva? Gesù opererebbe, in tal senso, un vero e proprio mutamento nella struttura ontologica della realtà indirettamente confermato dal Testo sacro dell'Islam cui rivelazione è a lui posteriore.

Comprendere in che modo Gesù effettuò tale rinnovamento ontologico e qual'è l'effettivo statuto che a lui dobbiamo riconoscere è l'obiettivo di queste ultime pagine dedicate all'evento Gesù. Per far questo dovremo riannodare le varie questioni aperte e connetterle coerentemente attorno ad un centro di comprensione comune capace anche di mostrare come Gesù porti a effettiva realizzazione quell'idea di *sacerdozio ontologico* presente in gestazione a Qumran.

Abbiamo suggerito che Gesù aprirebbe *universalmente* la natura umana alla responsabilità dell'esistenziazione melodica del Regno, ovvero all'operato della *Vita* strutturante l'esistenza attraverso l'esperienza melodica dell'Essere, processo che con l'essere umano si applica a livello dell'armonizzazione societaria. Egli sarebbe, come dice Paolo, “spirito datore di vita”, nel senso che ridarebbe nuovo e originale slancio a quell'iniziativa divina primordiale inaugurante l'esistenziazione vivente, incarnandone al contempo la Profezione melodica strutturante (cfr. la nozione giovannea di *Logos*), così come riconoscerà anche il Corano: “Il Cristo Gesù figlio di Maria è un messaggero di Dio, la Sua Parola [*kalimat-hu*] che Egli depose in Maria e Spirito [*rûh*] da Lui (*min-Hu*) [precedente]” (IV, 171)²¹³. E' proprio quest'ultima duplice designazione che necessita d'essere chiarita: in che senso sarebbe Spirito e al contempo Parola (Profezione) fatta carne (*Gv* 1: 14)? Come legare coerentemente queste asserzioni con l'orizzonte cosmogonico ebraico senza snaturarlo e semplificarlo? E' possibile chiarire nello specifico queste identificazioni, senza diluirle in un generalismo omogeneizzante e demolitore della complessità?

La descrizione di Gesù quale “sommo sacerdote per sempre secondo l'ordine di *Melkişedeq*”, offerta dall'*Epistola agli Ebrei*, dona degli spunti importanti per affrontare questa delucidazione, permettendoci inoltre di ricomporre le tessere del mosaico ed illuminare con chiarezza la funzione transculturale di Gesù. *Eb* riprende infatti l'idea di Gesù quale “datore di Vita” collegandola significativamente al tema del sacerdozio eterno:

Sorge a somiglianza di Melkişedeq un altro sacerdote che non secondo una legge di determinazione carnale è diventato tale, ma secondo una Potenza di Vita indissolubile. Egli riceve attestazione: Tu sei sacerdote in eterno secondo l'ordine di Melkişedeq

(*Eb* 7: 15-17)

Il termine “potenza di Vita” (aram. *ḥailâ de-ḥayyê*) rinvia esplicitamente allo Spirito di Dio (Lo spirito di Dio ha potenza [*ḥailâ*] secondo *Luca* 4: 14), e al contempo rinvia implicitamente anche alla risposta data da Gesù alla domanda riguardo al suo statuto:

²¹³ Gesù è l'unico “profeta” ad essere definito in questo modo dal Corano.

Ora innanzi vedrete il figlio dell'uomo sedere alla destra della Hailâ²¹⁴, e venire con le nuvole del cielo (shamayâ)

(Mt 26: 64)

Il riferimento alla profezia messianica di *Daniele* (Dn 7: 13)²¹⁵ è importante sia per comprendere il ruolo dell'identificazione di Gesù con il Messia sia per il riferimento simbolico al sistema logomitico della doppia matrice d'acqua o espansione atmosferica (*shamayim* qui reso allo stato costruito)²¹⁶. A guidarci verso la corretta lettura di tale descrizione simbolica è il riferimento stesso che *Eb* fa alla “generazione del figlio”: quel “io ti ho generato” che precedeva immediatamente il riferimento al sacerdozio eterno di *Melkişedeq* in *Sal* 110. Il passaggio del *Salmo* in questione così riferisce:

Dal ventre dell'aurora, come rugiada [tal] io ti ho generato [yalduteka]²¹⁷. L'Eterno ha giurato e non si pente: Tu sei sacerdote in eterno secondo l'ordine di Melkişedeq

(*Sal* 110: 3-4)

L'utilizzo della radice Y.L.D per esprimere l'idea di generazione (come parimenti in *Sal* 2: 7) conferma ulteriormente la relazione “filiale” sottesa (“figlio” in ebraico è *yeled*). Altrettanto interessante è rilevare che il “ventre (*merehem*) dell'aurora” procede da una radice semitica da cui vengono anche l'arabo “matrice / utero” (*rahim*), “misericordia” (*rahma*) e i Nomi divini *Al-Rahman Al-Rahîm* (cfr. III.1.14). Questi dati testuali ci sollecitano a studiare il termine “rugiada” (*tal*) nella sua letteralità simbolica concreta, ossia a considerarne lo statuto all'interno del modello delle due acque matrici²¹⁸.

La rugiada è una umidità in prossimità del suolo che condensa sulla vegetazione sotto forma d'acqua; essa è importante per mantenere viva la vegetazione in periodi di siccità, e nelle zone desertiche aiuta il formarsi della falda acquifera che alimenta i pozzi. Se la precipitazione pluviale propriamente detta era simbolo (come visto) della Rivelazione, la *rugiada* manterrebbe invece in

²¹⁴ Si confronti con *Sal* 110: 4-5: “Tu sei sacerdote per sempre alla maniera di *Melkişedeq*. Il Signore è alla tua destra”.

²¹⁵ “Ed ecco venire con (*'im*) le nuvole (*'ananê*) del cielo (*shamayâ*) uno come figlio d'uomo” (*Dn* 7: 13).

²¹⁶ “Dio chiamò l'espansione (*raqiya*), cieli (*shamayim*)” (*Gn* 1: 8).

²¹⁷ Letteralmente: “la tua nascita / generazione”. Che sia corretto interpretarlo come il verbo di *Sal* 2: 7 (*yaliditika*) lo attesta un altro passaggio in *Giobbe*: “Chi ha generato (*hōwlîd*) le gocce di rugiada (*tal*)?” (*Gb* 38: 28).

²¹⁸ Anche il termine “aurora” (ebr. *shar*; [ing. *shawn*]) meriterebbe d'essere approfondito, in modo particolare negli scritti del Mar Morto. Si veda, per esempio [il corsivo è mio]: “I give you thanks, Lord, because you have lightened my face for your covenant and [...] I have looked for you. Like *perfect dawn you have revealed yourself to me with perfect light*” (*1QHodayota* xii 5-6); “Great and Holy are you, YHWH, the Most Holy from generation to generation. In front of him walks glory and behind him the din of many waters. Kindness and truth are around his face, truth, uprightness and justice are the base of his throne. He separated light from darkness, the *dawn he established with the knowledge of his heart*. (...) With his knowledge he spread out the heavens, and brought out [the wind] from [his] sto[rehouses: lightning flashes] he made [for the rain] and made the fogs go up from the end of [vacat]” (*11QPsalmsa* xxvi 9-12, 4-15) (*The Dead Sea Scrolls Studies...*, op. cit.).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

vita l'esistenza vivente, ovvero sosterebbe l'erezione melodica esistenziale. L'immagine non solo è certamente coerente con l'affermazione di Gesù tratta da *Giovanni* ("Io sono l'erezione [grec. *anastasis*], la Vita" - *Gv* 11: 25), ma precisa anche che la generazione del Figlio procede dalla matrice ontologica del Volto, ovvero da quelle acque in basso presenti nell'esistenza come umido vapore (il che coincide con il riconoscimento della natura umana di Gesù). D'altra parte, egli è direttamente creato da questa Presenza "matriciante" tramite insufflazione dello spirito divino (concezione verginale di Maria), a somiglianza dell'Adamo primordiale prima della caduta²¹⁹. Tuttavia, non è tale restituzione interpretativa sufficiente a descrivere integralmente lo statuto di Gesù, in quanto parziale e incompleta: non solo l'auto-identificazione messianica di Gesù suggerisce la necessità di una traduzione simbolica che abbracci in modo più onnicomprensivo il modello delle due acque²²⁰, ma è lo stesso ruolo simbolicamente concreto assunto dalla *rugiada* nei versetti dell'Antico Testamento, a metterci in guardia dall'accettare come bastanti queste prime constatazioni.

In effetti, in un altro passaggio veterotestamentario, è detto:

*Per la Sua Conoscenza (da'at-ow) gli abissi furono aperti e le nubi (shaḥaqym)
riversano rugiada (ṭal)*

(*Prv* 3: 20)

Qui la rugiada procede direttamente dalle Nubi del Volto, dall'Ontonomia inscritta con Sapienza (*Gb* 38: 37 – cfr. III.1.14). Il verbo utilizzato (*yir'apû*, "riversare") è il medesimo altrove utilizzato per la discesa della pioggia – fatto che, assieme al riferimento alla Conoscenza (*da'at*) di Dio, lascia istituire un parallelismo tra questa discesa e quella della Rivelazione, senza che ciò, tuttavia, elimini la chiara differenza tra "pioggia" e "rugiada" (l'una direttamente condensata in alto, nell'ontonomia, l'altra dipendente dal vapore in basso, dalla matrice ontologica nell'esistenza). Se la *rugiada* è la possibile traduzione logomitica del processo di generazione divina applicabile a Gesù, allora coerentemente *Giovanni* affermerebbe "E il Verbo si fece carne" (*Gv* 1: 14), giacché qui la Profezione divina, discendente dall'Ontonomia melodica, è una rugiada dipendente dall'umidità vaporosa del Volto inscritta nell'esistenza, e quindi biologica, di carne: non tanto, dunque,

²¹⁹ Ed è solo su questo aspetto che deve essere intesa l'uguaglianza tra Gesù e Adamo (cfr. Corano III, 59: "E in verità, presso Dio, Gesù è come Adamo: Egli lo creò dalla terra, gli disse: «Sii!» ed egli fu"). All'interno di questo quadro interpretativo Maria sarebbe da leggere come *adamah*, una "terra" direttamente abbeverata dalle acque in basso del Volto (*ed*, "la Nebbia"); in tal senso essa stessa dotata di una purità esente dal peccato originale. Ciò implicherebbe una "perfezione" previa di Maria quale condizione della generazione di Gesù, cosa che le riconoscerebbe un ruolo ben più attivo e fondamentale che quello di un passivo ricettacolo. Non per altro il Corano la descrive consacrata a Dio fin dalla prima nascita (III, 35), la definisce "purificata ed eletta tra tutte le donne del mondo" (III, 42) e le dona l'epiteto *ṣiddīqa* (CV, 75) – l'unica donna nel Libro ad essere definita tale nonché l'unica ad essere designata col proprio nome (e di fatto è piuttosto Gesù ad essere identificato quale "figlio di Maria"). Un altro aspetto da rilevare è l'associazione transtorica fatta dal Corano tra Maria e Maryam sorella di Aronne e Mosè (si veda, a proposito, Michel Dousse, *Maria la musulmana – Importanza e significato della madre del Messia nel Corano*, Ed. Arkeios, 2006).

²²⁰ "Vedrete il figlio dell'uomo... venire con le nuvole (aram. *'ananay*) del cielo (*shamayâ*)" (*Mt* 26: 64). L'asserzione fa direttamente riferimento al sistema d'espansione vaporoso (ereb. *ananê*) delle due acque atmosferiche (*shamayim*).

Profezione Rivelata, ma Profezione fatta uomo²²¹. L'incipit del Vangelo secondo *Giovanni*²²² accusa però, ai nostri occhi, un'ellenizzazione inadeguata all'orizzonte di comprensione giudaico, in quanto snaturante la concezione veterotestamentaria della creazione, per la quale in/il principio (*reshît*) non è il Verbo (*Logos*, ebr. *Dabar*), ma *Hokhmah*, la Sapienza²²³ – Sapienza generata anteriormente ad ogni cosa creata²²⁴. E' tramite la Sapienza che Dio iscrive, in effetti, le Nubi Ontonomiche (*shahaqym*) da cui, secondo il versetto citato, scenderebbe la *rugiada*²²⁵. Ciò vuol dire che la Parola, cui Gesù è incarnazione, dev'essere compresa secondo una prospettiva differente da quella giovannea: una Parola certamente procedente da Dio (dall'ontonomia), ma non tanto quanto imperativo di creazione primo riassumendo l'esistenziazione ritmica e melodica (e tantomeno coincidente con Dio stesso, come dipingerebbe riduzionisticamente *Giovanni*). Il suo statuto andrà indagato a partire dall'idea di una Profezione Divina implicante Conoscenza (*da'at*) di Dio; è a quest'ultimo orizzonte di comprensione che l'evento Gesù si relaziona, dandosi però, al contempo, in maniera originale ed ierostoricamente nuova – originalità che è dunque necessario comprendere contraddittorialmente quale *novità endogena* alla cornice di rappresentazione ebraica.

Ed è proprio il versetto che sintetizza ed esprime logomiticamente la *generalità dell'esperienza melodica dell'Essere*, ad offrirsi a noi come chiave di una delucidazione che integri infine tutte le tematiche e le identificazioni connesse alla figura di Gesù. Citiamolo per esteso l'ennesima volta:

Egli fa divenire minute le gocce d'acqua, esse raffinano (yazoqu) la pioggia dalla Sua nebbia (ed) che le nubi (shahaqym) spandono e riversano sopra l'uomo abbondantemente

(Gb 36: 27-28)

²²¹ Il fatto che Gesù sia allo stesso tempo Vita e Parola, conferma inoltre l'unità logomitica che avevamo precedentemente posto tra spirito di profezia e spirito di vita o, ancora, tra profezione rivelatrice e profezione melodicamente esistenziale (cfr. III.1.14).

²²² “In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio. Il Verbo era Dio. Egli era in principio presso Dio: tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste” (Gv 1: 1-3).

²²³ “Il Signore mi possedette (*qanâny*) come principio (*reshît*) di Sua via (*drk-u*), prima di ogni sua opera, da sempre” (Pr 8: 22). Si veda anche: “Il principio [*reshît*] è la Sapienza” (Sal 111: 10) – traduzione, questa, leggermente differente dell'abituale, riportata dal *Sepher ha-Bahir*: “Le commencement n'est autre que la Sagesse; parce qu'il est écrit (Ps. CXI, 10): *Le commencement est la Sagesse, la Crainte de YHWH*” (*Le Livre Bâhîr, op. cit.*, p. 116). Ed è sempre il *Bahir* a suggerire l'interpretazione del primo versetto di *Genesi* (“In principio [*be-reshît*] Dio creò il cielo e la terra”) nel senso di “tramite il principio (*be-reshît*) [ossia tramite la Sapienza] Dio creò il cielo e la terra” – lettura d'altra parte coerente con il ruolo di “architetto” riconosciuto alla Sapienza in Pr 8: 22- 31.

²²⁴ “Dall'eternità sono stata costituita, fin dall'inizio, dai primordi della terra. Quando non esistevano gli abissi, io fui generata; quando ancora non vi erano le sorgenti cariche d'acqua; prima che fossero fissate le basi dei monti, prima delle colline, io sono stata generata. Quando ancora non aveva fatto la terra e i campi, né le prime zolle del mondo; quando egli fissava i cieli (*shamayim*), io ero là; quando tracciava un orizzonte sulla superficie degli abissi; quando condensava le nubi (*shahaqym*) in alto, quando fissava le sorgenti dell'abisso; quando stabiliva al mare i suoi limiti, sicché le acque non oltrepassassero il suo comando, quando disponeva le fondamenta della terra, allora io ero presso di lui come artefice/pupillo ed ero la sua delizia ogni giorno, rallegrandomi sempre [davanti] al suo Volto (*le-Panaw*); rallegrandomi sul globo terrestre, ponendo le mie delizie tra i figli dell'uomo” (Pr 8: 23- 31).

²²⁵ “Chi iscrive (*yesapher*) le nubi (*shahaqym*) con Sapienza (*be-Hokhmah*) e riversa gli otri dei Cieli (*shamayim*)” (Gb 38: 37).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Sebbene qui non è la rugiada (*tal*) ad essere riversata dalle nubi, ma la pioggia (*maṭar*), il processo di generazione descritto è chiaramente assimilabile a quello della rugiada – assimilazione in un certo senso analoga a quella operata in *Pr* 3: 20, e ancor più legittima quando si riconosca a *ed* (“nebbia”) il carattere di “acqua in basso” per coerenza con *Gn* 2: 6²²⁶. Già nel capitolo III.1.15 abbiamo analizzato la dinamica logomitica di “produzione idrica” disegnata da tale versetto: il processo di raffinazione delle acque in basso (*ed*) era leggibile come una purificazione etico-prasseologica che permetteva la generazione di una profezione rivelatrice ontonomicamente procedente. Non abbiamo forse rilevato – a partire dalla presentazione di *Eb* del Cristo – un simile processo di purificazione o *perfezionamento* riferito a Gesù (*Eb* 5: 8-9)?

La purificazione prasseologica operata da Gesù si compie sulla stessa natura umana; essa si delinea come un *sacrificio tonale radicale* (sua passione e morte) dotato di *portata ontologica*. La rinuncia completa alla vita dell'esistenza per amore verso l'umanità lo innalza alla Vita dell'ontonomia, in tal modo diviene mediatore ontologico di reintegrazione dell'essere umano all'Adamo Primordiale in tensione escatologica di realizzazione (*eschatos Adam*). Solo un atto sacerdotale di questo tipo poteva avere ruolo universalmente soteriologico, solamente un *sacrificio ontologico* poteva ridare universalmente accesso all'alleanza della gerenza d'esistenziazione incrinata dal peccato originale. E' in effetti l'attributo della *misericordia* che caratterizza essenzialmente la mediazione sacerdotale del Cristo: *Eb* lo definisce “sommo sacerdote *misericordioso* (grec. *eleēmōn*; aram. *marahmânâ*)” (*Eb* 2: 17). Accogliendo così l'amore di Gesù e tramite “l'obbedienza a lui” (*Eb* 5: 9), l'umanità intera “è iniziata” in tal modo alla funzione di *servizio a Dio*, quell'adeguamento del cuore all'ontonomia che incarna il prolungamento dell'attività d'esistenziazione melodica nell'esistenza intersoggettiva e societaria: gerenza “sacerdotale” che si caratterizza d'amore fraterno verso il prossimo e amore/lealtà verso Dio.

Si delinea una scena originale nella storia sinfonica del sacro. Tramite la sanazione universale dal peccato originale, Gesù fa, del sacerdozio eterno, un'altra cosa: da un “un'ordine eterno” (quello di *Melkişedeq*) – a cui i profeti in quanto *ḥasîdîm* sono iniziati ed eletti nella *transtoria* (e in questo potremmo vedere un parallelo nel cosiddetto *mîthâq* dei profeti di Corano III, 81) – a una *restaurazione ontologica* della gerenza esistenziale in Giustizia (*Sedeq*) solo ora offerta ad ogni essere umano come comune responsabilità esistenzialmente condivisa (*şedaqah*). Che il sacerdozio sia transtemporalmente istituito da Gesù nella natura umana tutta, è adombrato anche nel riferimento all'*aiōn* differenziante la qualificazione del suo sacerdozio da quella di *Melkişedeq* (*eis ton aiōna* per quello di Gesù [*Eb* 6: 20]; *eis ton dienēkes* per quello di *Melkişedeq* [*Eb* 7: 3]). Non si tratta allora di un rapporto antitipologico tra Gesù e *Melkişedeq*: l'antitipologia implica una comunanza tipologica tra i due sacerdoti per la quale l'uno può essere modello di perfezione dell'altro; ma qui si verifica un vero e proprio cambiamento di tipologia dovuto ad una trasformazione di statuto nella dimensione stessa del sacerdozio (!). Si tratta della medesima

²²⁶ Ove è detto che la nebbia (*ed*) ascende dalla terra ed abbevera la superficie del terreno (si tratta chiaramente di un'acqua procedente dal basso e vivificante l'esistenza): “Una nebbia (*ed*) ascendeva dalla terra (*arets*) ed abbeverava tutta la superficie della *'adamah*” (*Gn* 2: 6). Si veda anche l'accadico *edû*, cui significato (“flusso, massa d'acqua”) è maggiormente attribuibile ad una “acqua in basso” che a una nube “in alto”.

discontinuità riscontrata in nuce nel presupposto rapporto antitipologico tra Gesù e Adamo: allo stesso modo in cui Gesù non è omologabile all'Adamo Primordiale, ma identificabile piuttosto allo "Spirito/Potenza di Vita" reintegrante l'*antropos* all'immagine di Dio (*tzelem Elohim*) dell'*Eschatos Adam*, così egli non modella *perfettamente* il sacerdozio eterno – a scapito di quanto paolinamente l'agiografo di *Eb* possa cercare di difendere – ma trasforma il sacerdozio eterno di *Melkişedeq* in un *sacerdozio ontologico* integrato alla natura umana, elargendolo così ad ogni essere umano indipendentemente dall'etnia/confessione/cultura di procedenza. La novità dell'Evento Gesù si delinea qui come un "ritorno creativo", facente germinare originalmente un seme già presente come potenza di realizzazione nelle parole antiche. L'utilizzo di categorie idealistiche appartenenti all'ellenismo è quindi certamente riduttore della creativa originalità scaturente dalla matrice di rappresentazione semitica.

Il nocciolo di questa novità è ritrovabile nella funzione logomitica della *rugiada*. La dinamica concretamente simbolica, incarnata dalla *rugiada*, approfondisce ed intensifica la relazione dell'esistenza con l'ontonomia melodica. Nella *rugiada* troviamo una procedenza "dal basso" accoppiata a un'elargizione "dall'alto"; essa di fatto consolida e ristabilisce il Volto di Dio nell'esistenza. Quel figlio – che non a caso rappresenta per i cristiani "il volto stesso di Dio" – rinnova, per mezzo dell'amore, la matrice simbolica nell'esistenza vivente.

Come il Padre mi ha amato, io vi ho amato, permanete nella mia reḥmâ

(Gv 15: 9)

Nella versione della *Peshitta* di questo versetto viene fatta distinzione tra l'*amore dato* dal Padre e dal figlio (l'aramaico *ḥubbâ* a cui si riferiscono i primi due verbi), dall'*amore matriciante* (*reḥma*) ristabilito nella realtà stessa dall'evento Gesù. Il primo viene dalla radice semitica Ḥ.B – famiglia lessicale che in arabo è utilizzata per la parola "amore" (*ḥubb*), ma anche per la parola "seme" (*ḥabb*) – mentre il secondo (*reḥmâ*) da una radice semitica implicante piuttosto il significato di matrice, da cui anche l'idea di misericordia. La versione greca non compie questa distinzione; essa utilizza in entrambi i casi la parola *agapē* e i suoi derivati; la differenza riscontrabile invece in aramaico pare a noi fondamentale: l'amore divino (*ḥubba*), giungendo all'essere umano "amplificato" dal *ḥubba* del figlio, stabilisce un "campo di risonanza" offerto agli esseri umani come "matrice procreante" di permanenza (*reḥmâ*) capace di far fruttificare il Regno²²⁷. Quest'amore/matrice è certamente connesso (in aramaico) alla designazione di "sommo sacerdote misericordioso (aram. *marahmânâ*)" data a Gesù da *Eb* 2: 17, parimenti detto "irradiazione della Sua Gloria" (*Eb* 1: 3; cfr. 5: 5), ove la gloria è associata nell'ebraismo non solo alla *shekinah*, ma anche al Trono di Dio, accostandosi al quale, dice *Eb*, l'essere umano riceve misericordia (*Eb* 4: 16; cfr. 1: 8). In effetti, "i *shamayim* – riferisce *Isaia* – sono il Suo Trono" (*Is* 6: 1) – termine, questo (*shamayim*), che quando compreso a partire dalla separazione melodica (*raqiya*) delle acque (*mayim*) va considerato come denominazione della medesima *raqiya* (*Gn* 1: 8), ossia

²²⁷ "Permanete in me e io in voi (...) chi permane in me e io in lui, fa molto frutto..." (Gv 15: 4, 5).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

dell'espansione atmosferica che determina le due matrici. L'omologazione del Trono di Dio alle acque è confermata anche dal Corano ("Il suo Trono era sulle acque" - XI, 7), come d'altra parte in linea anche con l'*Apocalisse* di Giovanni (*Ap* 22: 1)²²⁸. La stessa auto-identificazione messianica di Gesù conduce a tale medesimo campo ermeneutico ("Vedrete il figlio dell'uomo... venire con le nuvole dei *shamayim*" - *Mt* 26: 64).

Appurato, dunque, che la *rehmâ* nella quale Gesù esorta a "permanere" (*Gv* 15: 9 [cfr. *supra*]) è legittimamente relazionabile al sistema dinamico delle due acque-matrici implicato nello stesso processo di generazione logomitica della *rugiada*, approfondiamo ora l'interpretazione che dobbiamo dare della sua dinamica di "discesa dall'alto" in relazione a Gesù.

Al primo momento di "raffinazione" dell'acqua in basso abbiamo visto coincidere il processo di purificazione della matrice ontologica umana dal peccato originale; "perfezionamento" operato da Gesù per grazia/amore elettivo di Dio ("reso perfetto" dice *Eb* 5: 9 utilizzando un participio; cfr. anche *Eb* 2: 9-10), per il quale egli diventa "acqua di Vita" elargita agli esseri umani (cfr. *Gv* 7:37-38)²²⁹. Un'acqua che ora scende dall'ontonomia melodica delle Nubi (*shahaqym*) – queste da considerarsi iscrizione melodico-sapienziale produttore e guidante l'esistenziazione vivente ("Chi mi trova – dice la Sapienza – trova la Vita" - *Pr* 8: 35). Se ci atteniamo alla descrizione della "discesa dall'alto" della *rugiada* in *Pr* 3: 20 ("Per/Con la Sua Conoscenza... le Nubi riversano *rugiada*"), lo statuto di Gesù non andrebbe quindi fatto coincidere con *Hokhmah* (principio e armonia ontonomicamente pre-determinata della creazione tutta), ma quanto con un'elargizione "per/con Conoscenza di Dio" (*be-Da'at-ow*) "riversata sopra l'uomo abbondantemente" (*Gb* 36: 28) da Nubi melodicamente iscritte tramite Sapienza (*Gb* 38: 37). Si tratta di una "comunicazione divina" dell'ontonomia melodica, una conoscenza o un insegnamento esperienziale procedente da quelle Nubi iscritte con *Hokhmah* e irrigante il Trono della gloria nel quale l'umanità è da Gesù invitata ad accedere e procreare ontologicamente²³⁰. La profezione melodica non è qui una rivelazione al senso stretto, essa costituisce piuttosto la discesa transtemporale dell'ontonomia melodica nella natura umana: allo stesso modo in cui Gesù *incarna* il processo concretamente simbolico di purificazione della *rugiada* (che diviene perfezionamento ontologico della natura umana), così qui egli *incarna* ontologicamente l'insegnamento melodico dato ad Adamo. Ed è il suo stesso amore (*hubbâ*) verso gli esseri umani a costituirsi *dono* di tale conoscenza esperienziale dell'ontonomia sapienziale. Recuperando il significato della radice semitica H.B.B portato in luce dall'arabo, potremmo dire che l'amore che Gesù incarna è come un *Seme* di Conoscenza ontomica (*da'at*) destinato a produrre frutti nella *rehmâ* ristabilita per la gerenza d'esistenziazione.

²²⁸ "Poi mi mostrò il fiume puro dell'acqua della vita, limpido come cristallo, che scaturiva dal trono di Dio e dell'Agnello" (*Ap* 22: 1).

²²⁹ "Nell'ultimo giorno, il grande giorno della festa, Gesù levatosi in piedi esclamò ad alta voce: «Chi ha sete venga a me e beva. Chi crede in me, come dice la Scrittura, fiumi di acqua viva sgorgeranno dal suo seno»" (*Gv* 7: 37-38).

²³⁰ Si noti come nella celebre visione di *Ezechiele* del Trono divino appaia giustamente una pietra di zaffiro (*sappir*) sull'espansione dei cieli (*raqiya*) (*Ez* 10: 1). La famiglia lessicale a cui appartiene *sappir* procede dalla radice S.P.R tra i cui significati (come abbiamo già visto in III.1.14) troviamo il verbo "riferire" oltre che termini quali *sepher* (libro), *sippur* (comunicazione) e *sephira* d'uso nella qabbala. Ezechiele sembra dunque esattamente intravedere visionariamente l'iscrizione celeste delle Nubi.

Questa approssimazione transculturale al mistero di Gesù ci permette di chiarire allora in che modo dover intendere più correttamente anche l'eredità ad egli riconosciuta del *Nome* più eccelso (*Eb* 1: 4; cfr. *Fil* 2: 9). Avevamo visto che la figura di *Melkişedeq* negli scritti di Qumran – e in particolare quella del “Re di Giustizia” in *11QMelch* – poteva essere sensatamente intesa come la *personificazione simbolica* di una *funzione nominale e vocativa* rappresentante l'opera escatologica della Presenza agente di Dio (del suo Volto), e in particolar modo la Sua azione espiatrice, salvifica e giudiziaria – intervento di Giustizia che, coerentemente con l'orizzonte di comprensione giudaico, realizzerebbe escatologicamente la giustizia tra gli uomini (cfr. per esempio *Is* 45: 8)²³¹. Per riferirci a questa relazione d'identificazione tra *Melkişedeq* e l'*agentività* del Dio di Giustizia, ci era parso adeguato avanzare una nozione di *Nome* [di Dio], differenziantesi però dalla funzione sostitutiva riservata in ambito tardo ebraico all'espressione *ha-shem* (utilizzata per non nominare direttamente YHWH)²³². Il modo in cui intendiamo il termine *Nome di Dio* potrebbe essere compreso secondo *categorie semiologiche*: la sua funzione è per noi quella di stabilire una relazione cosciente tra il soggetto e il Nominato, quella di fare appello alla sua realtà anche quando non materialmente davanti agli occhi (così come il nome di una cosa permette di stabilire, tra me e tale oggetto, relazioni concettuali indipendentemente dalla momentanea datività sensibile della cosa). Il *Nome di Dio* rivestirebbe in tal senso una *funzione vocativa* nel senso che per mezzo di esso il credente fa appello alla Agentività di Dio (analogamente a ciò che accade quando usiamo il nome di una persona per chiamarla: utilizziamo tale nome proprio per chiamare a noi la persona che tale nome denomina, per stabilire con essa una relazione comunicativa prasseologicamente indirizzata, per farla venire e agire). Il Nome di Dio non coincide qui con Dio, ma neppure coincide con una particolare espressione fonetica, quanto piuttosto con l'esperienza stessa dell'invocazione che rende attuante un Dio trascendente, coincide con la possibilità di fare appello alla Sua Presenza Agente²³³.

Il “mistero divino” di Gesù sarebbe allora da comprendere come *incarnazione* di tale funzione vocativa della *agentività presenziale* di Dio: Nome del Volto di Dio fatto carne. Se nella raffinazione della rugiada avevamo visto il perfezionamento della natura umana e la re-integrazione di quest'ultima alla condizione dell'Adamo Primordiale, nella sua elargizione dall'alto come persona possiamo allora riconoscere un'incarnazione dell'insegnamento all'umanità del Nome di Dio, la discesa nella natura umana della funzione di vocazione melodica, ovvero la possibilità elargita all'uomo di farsi ospite e portatore della Sua attività vitalmente armonizzante ed esistenziale

²³¹ “Stillate, cieli/espansione (*shamayim*), dall'alto e le nubi (*shahaqym*) facciano scendere Giustizia (*Sedeq*), si apra la terra e fruttifichi la salvezza e germogli insieme la giustizia (*şedaqah*)” (*Is* 45: 8).

²³² Sarà opportuno osservare che il termine *shem* non solo non è usato in modo sostitutivo nella Bibbia, ma in quei casi pre-mosaici (*Gn* 4: 26; 12: 8; 13: 4; 21: 33) in cui è associato a Dio non può certamente far riferimento al Nome YHWH (rivelato a Mosè in *Es* 3: 13-15), come d'altronde specificato da Dio stesso nel libro dell'*Esodo*: “Sono apparso ad Abramo, a Isacco, a Giacobbe come Dio Onnipotente, ma con il mio nome YHWH non mi sono rivelato loro” (*Es* 6: 3). Queste considerazioni sono importanti perché mostrano che nella Torah il termine *Nome [di Dio]* non è necessariamente associato al Nome “YHWH” e tanto meno a Dio identificato sostitutamente.

²³³ Potremmo forse intendere anche in questo modo l'inaugurazione della pratica dell'Invocazione del Nome di Dio operata da Enosh (*Gn* 4: 26) o l'invocazione del Nome da parte di Abramo (*Gn* 12: 8; 13: 4; 21: 33)? Potrebbero riferirsi a questo mistero della Presenza Agente di Dio, richiamata dal Suo nome, le parole in *Isaia* (52: 6): “Il mio popolo conoscerà il Mio Nome, pertanto comprenderà in quel giorno che io dicevo «Eccomi qua»”.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

(l'insegnamento dei Nomi di Dio cantato dal Corano; cfr. III.1.14). L'Evento Gesù elargirebbe transculturalmente (in emancipazione dal rispetto della tonalità della Legge ebraica) l'incarico ontologico di esistenzialmente societariamente il Regno di Giustizia, la responsabilità della *gerenza divina* del Dio Vivente, in qualità, così, di *incarnazione storica* di tale elargizione *transtemporale e primordiale*.

Laddove allora il *Melkişedeq* qumranico rappresentava la *personificazione simbolica* di tale sacerdozio ontologico (giacché effettivamente di una mediazione fra ontonomia e società si tratta) – sacerdozio ontologico riconosciuto però solo ai *figli di Şadoq* –, Gesù invece, divenendone *incarnazione*, lo rende consustanziale alla natura umana stessa. La metanoia a cui Gesù sottopone l'orizzonte di comprensione esseno sana anche il dualismo etico di notazione colà in parte presente: la valutazione disgiuntiva tra bene e male non è più rigidamente vincolata all'appartenenza al popolo dell'alleanza ebraica, ma all'osservanza esperienziale dell'ontonomia che è fonte di verità di quella stessa legge. L'eliminazione del peccato originale permette all'essere umano di sfuggire alla disgiunzione dualistica tra bene e male riduttivamente legalizzata, senza però che questo significhi negare quella legge allorquando essa ancora incarni eticamente una persuasione ontonomica all'armonizzazione societaria. Gesù non instaura un “nuovo patto che rende decaduto l'antico”, ma chiama chiaramente ad un esercizio di responsabilità per adesione diretta all'ontonomia. Vi è il riconoscimento che la realtà è più complessa della notazione a cui possiamo ridurla, e che la legge di Dio, perché sia rettamente applicata alle circostanze cambianti delle epoche, deve essere scritta nel cuore (cfr. “la nuova alleanza” in *Geremia*) o rinnovata nell'amore misericordioso. Anche il predeterminismo qumranico è sanato: tutti possono accedere alla redenzione e divenire dei *giusti*. La separazione operata dalla comunità di Qumran rispetto agli uomini di ingiustizia (cfr. per esempio *IQS* v 10, 15) e l'odio stabilito verso di essi (cfr. *IQS* i, 10; ix, 21) è sostituita metanoicamente da un'etica tesa a sanare responsabilmente l'ingiusto e l'ingiustizia (ma non a giustificare l'empietà): il celebre insegnamento riportato dai Vangeli (“io vi dico di non opporvi al malvagio; anzi se uno ti porge la guancia, tu porgili anche l'altra [...] Avete inteso che fu detto: amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico, ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori” - *Mt* 5: 39, 43; cfr. *Lc* 6: 27 e succ.) mira a mettere in atto un comportamento contraddittorio capace di chiamare l'ingiusto alla trasformazione metanoica e alla “conversione” dall'ingiustizia. Ciò non significa che l'iniquità non vada combattuta (d'altra parte lo stesso Gesù afferma anche: “non sono venuto a portare pace, ma spada” - *Mt* 10: 34), ma che è necessaria un'etica contraddittoria fondata sull'amore per chiamare con più forza l'esistente alla *purificazione* dall'iniquità e dai riduzionismi tonali di notazione (“la spada” che abbiamo già visto nella “parola di Elia”). La novità del messaggio di Gesù dimora nella tensione tra grazia ed opere: la grazia è elargita universalmente come possibilità di accedere alla Vita, ossia all'esistenzializzazione del Regno, ma sono le opere che sostanziano questa realizzazione, senza le quali non v'è né Vita né salvezza. Gesù non permetterebbe quindi paolinamente la *giustificazione* di tutti gli uomini che professano di credere in lui, ma in maniera ancor più radicale ed universale, darebbe la possibilità ad ogni uomo di divenire *giusto* indipendentemente dalla fede professata, a patto di sposarne prasseologicamente

l'etica di rettitudine ontologicamente inscritta nella *reḥmâ* del Volto, ossia, l'etica dell'amore intersoggettivo e dell'amore per l'ontonomia (per Dio). L'evento Gesù rende così universalmente e transculturalmente possibile l'esperienza della Presenza del Vivente, l'esperienza a-logica dell'ontonomia melodica raggiungibile eticamente grazie alla permanenza nel Volto della misericordia.

Raccogliere l'eredità di Cristo significa allora incarnare eticamente il suo esempio di amore intersoggettivo radicale e farsi così responsabili della realizzazione di una società giusta, nel riconoscimento esperienziale dell'ontonomia e nello spirito di fratellanza transculturale con ogni essere umano; un'etica che si definisce particolarmente nel soccorso ai poveri e agli oppressi e nella rettificazione delle ingiustizie sociali.

Il riconoscimento della novità ierostorica incarnata da Gesù si offre come una vera e propria chiave per provare la continuità sinfonica tra i monoteismi. Se l'Evento Gesù cambia le caratteristiche della transtoria, operando un cambiamento nella struttura ontologica della natura umana, allora le chiare differenze riscontrabili nel Corano rispetto al racconto biblico della creazione d'Adamo e al tema del peccato originale, possono divenire occasione di conferma reciproca tra cristianesimo e islam quando se ne mostri la coerenza con il cambiamento delle condizioni ontologiche operato da Gesù. Abbiamo già fatto accenno a questo aspetto di *conferma* rivestito dal Corano in relazione al tema della gerenza adamica d'esistenziazione e del peccato originale; torneremo ora su questi dati illustrando come essi si inseriscono in un ricco quadro ermeneutico potenzialmente coerente con il riconoscimento del ruolo ontologico di Gesù. L'analisi che segue rappresenta un'esemplificazione specifica del ruolo di *conferma* (*muṣaddiq*) che la rivelazione coranica riconosce al Corano rispetto alle rivelazioni anteriori (cfr. II, 41, 91, 97; III, 3; IV, 47; V, 48; XXXV, 31; XLVI, 12; XLVI, 30)²³⁴.

Lo statuto che il Corano attribuisce a Gesù (*ʿĪsa*) è certamente ricco e variegato. Se da una parte è definito profeta (*nabî*; XIX, 30), messaggero (*rasûl*; IV, 171; V, 75) e servo di Dio (*ʿabd Allâh*; XIX, 30), dall'altra è pur vero che è riconosciuto lui uno statuto unico ed originale, quello di “Sua [di Dio] Parola (*kalimat-hu*) e Spirito (*rûh*) [emanante] da Lui” (IV, 171)²³⁵. La designazione *kalimat Allâh* (cfr. anche III, 39 e 45), benché sovente utilizzata dai traduttori per difendere l'idea di una coincidenza col Verbo divino, veicola un'idea di Gesù non attribuibile direttamente all'attributo divino ed eterno della parola (*kalâm Allâh*): si tratta di “profezione divina”, ma non dell'imperativo in sé d'esistenziazione (in effetti Gesù stesso è creato, come Adamo, da tale comando divino secondo III, 59). Il riferimento incrociato ad altri versetti coranici delineanti tale statuto può addurre maggior luce sulla questione: altrove Gesù è associato a una “profezione del Reale/ del Vero (*qawl*

²³⁴ E' significativo il fatto che tale termine arabo (*muṣaddiq*) derivi dalla medesima radice semitica (Š.D.Q) della giustizia.

²³⁵ L'utilizzo dell'indefinito *rûhun* non è tanto da tradursi con “uno spirito”, giacché a nostro avviso rispondente ad una logica dei Nomi propri (così come un nome proprio in arabo ha forma indefinita ma significato definito): se *al-Rûh* è per alcuni commentatori un Nome di Dio, allora *rûh* è l'individualizzazione di questo nome in una persona (così come *karîm*, per esempio, è la trasposizione del Nome divino *al-Karîm*). Si noti d'altra parte che il termine *rûh* non è mai utilizzato dal Corano per rendere l'idea di “uno spirito particolare, un'entità sottile o spirituale”, per i quali sono utilizzati piuttosto i termini *djîn* (genio), *malâk* (angelo) e *nafs* (anima).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

al-Ḥaqq)” (XIX, 34), “viene con la sapienza (*bil-ḥikmatī*)” (XLIII, 63) ed egli stesso “è una Scienza/Conoscenza (*ʿIlm*) dell'Ora” (XLIII, 61). Se il primo di questi tre versetti conferma l'idea di Gesù come parola *proferita* di/da Dio, l'ultimo precisa che tale profezione è da intendersi come una “conoscenza”, e non una conoscenza qualunque, ma una “scienza dell'Ora”, ossia dell'*escatologico* – scienza del “giorno dell'erezione” con cui Gesù è direttamente identificato mediante l'enunciato nominale. Il quadro interpretativo disegnato è certamente coerente con le riflessioni fin qui compiute relativamente al simbolismo logomitico della rugiada: mentre è riconosciuto a Gesù il titolo di Messia e lui attribuita la natura umana (cfr. V, 72, 75), egli è anche una Conoscenza (*ʿIlm*) che riguarda il Giudizio finale e il Regno dell'Aldilà secondo una profezione discendente dall'ontonomia (*al-Ḥaqq*) (cfr. *Pr* 3: 20).

Una domanda sorge allora spontanea: possiamo legittimamente identificare quest'ultimo statuto di Gesù con una Conoscenza *universalmente* elargita all'essere umano quale *Nome/i di Dio* e direttamente relazionata al tema del sanamento ontologico dal peccato originale?

Sappiamo bene che nel Corano Adamo riceve una “scienza dei Nomi” con la quale Dio lo fa suo *gerente* (*khalīfa*) (II, 30-34; cfr. cap. III.1.14). Se vi fosse un versetto che legittimasse l'identificazione tra tali Nomi (*ʿAsmāʾ*) e la Parola (*kalimat*) che è Gesù, allora si imporrebbe con evidenza la continuità sinfonica tra l'Evento Gesù ed islam. Orbene, tale versetto esiste; esso segue esattamente al racconto dell'insegnamento dei Nomi all'Adamo Primordiale (II, 31) e alla tentazione di Satana nel giardino dell'Eden (II, 36):

E Adamo ricevette dal Suo Signore kalimat e [Dio] lo perdonò, poiché Egli è il Perdonatore, il Misericordioso / Matriciante (al-Raḥīm)

(II, 37)

Se consideriamo questa parola / parole (*kalimat* [vedi nota seguente]) quale termine sinonimico per indicare la Profezione di Dio rivolta all'Adamo Primordiale (“Ed insegnò [*ʿallama*] ad Adamo tutti i Nomi” - II, 31), allora il legame tra questi e la Parola di Dio (*kalimat*) che è Gesù è chiaramente istituibile²³⁶. La possibile coincidenza di tale insegnamento dei Nomi con la Scienza (*ʿIlm*) che è Gesù, risulta ai nostri occhi più che legittima. Senza parlare poi del successivo riferimento al perdono accordato ad Adamo, che fungerebbe da conferma indiretta, in quanto legante direttamente nel medesimo enunciato i due temi fondamentalmente connessi all'evento Gesù²³⁷.

²³⁶ Il termine *kalimat* si presenta nel Testo in questa veste grafica: كَلِمَات. Non si tratta esattamente del plurale di “parola” dell'arabo classico (كَلِمَات) e neppure dell'altra forma plurale riscontrabile nel Corano (كَلِم). Di fatto questo medesimo termine (كَلِمَات) è a volte tradotto con il singolare “parola” parimenti al singolare abituale كَلِمَة (es. VI, 115). Inoltre, tenendo in conto il carattere orale della rivelazione, non v'è alcuna differenza di pronuncia tra la *ta* (ت) di كَلِمَات e la *ta marbuta* di كَلِمَة. Il termine sembra allora a noi alludere a un numero ambiguo, per poter abbracciare sia l'idea di “plurale” che quella di “singolare” (in tal senso sicuramente adeguato per esprimere al contempo l'idea plurale di “Nomi” e quella singolare di “profezione”).

²³⁷ A voler interpretare coerentemente: il patto “da prima” (*min qabl*) stabilito da Dio con Adamo e da lui infranto per “aver dimenticato” (*nasiya* senza comp. oggetto) (“E già da prima stringemmo un patto con Adamo, ma ei dimenticò e non scorgemmo in lui determinazione” - XX, 115) può far riferimento alla gerenza (*khilāfa*) accordata con

Il Nome che Gesù incarna riassumerebbe allora *funzionalmente* l'agentività di tutti “i Nomi migliori [di Dio] (*al-Āsma al-Ḥusnā*)”, tutti quei vettori ontologici d'esistenziazione ora offerti col Cristo in gerenza etica all'essere umano (II, 30). Se il concetto di “Nome di Dio” assumeva infatti il senso di una “generalità semiologica” per la quale s'indicava non tanto uno specifico Nome Supremo, ma quanto una funzione generale di vocazione di Dio e della sua azione, allora tale Nome riassume in una sorta di “categoria d'agentività” i vari Nomi divini che presiedono all'esistenziazione melodica dell'ordine ontologico (i Nomi “migliori”, i Nomi del “Dio di Giustizia”). Si noti come anche Giovanni evangelista operasse un'assimilazione simile tra Nome di Gesù e Parola di Dio (*Ap* 19: 13)²³⁸. L'espressione coranica *'Ilm li-l-Sa'atin* (“scienza del/per l'Ora”) è allora da intendersi in senso letterale: Gesù, incarnando l'agentività del Nome di Dio nella natura umana, permette che la Scienza dei Nomi sia ontologicamente elargita agli esseri umani facendo di essi i gerenti dell'esistenziazione melodica secondo adeguamento etico-prasseologico²³⁹.

Il Corano sembra proprio prendere le mosse dall'eredità implicita del Cristo. L'apparente poca rilevanza in esso data del tema dell'amore intersoggettivo (tanto cara al cristiano) invece che una constatazione di discrepanza tra cristianesimo e islam, diviene una prova della continuità sinfonica che intercorre tra le due religioni: perché mai il Corano avrebbe dovuto insistere su un insegnamento che il precedente evento ierostorico aveva iscritto direttamente nell'ontologia della natura umana e a cui il messaggio di Gesù richiamava già nel migliore dei modi? Il Corano, proprio perché non approfondisce questo tema, conferma così indirettamente lo statuto e la funzione ontologica di Gesù, oltre che mostrare l'inseparabilità sinfonica tra i monoteismi. Un'altra constatazione ci appare fondamentale: l'apparizione originale nel Corano del Nome di Dio *al-Rahman al-Rahim* e l'enorme importanza che riveste nel testo (“Nel Nome di Dio *al-Rahman al-Rahim*” è la formula che apre il Corano e tutte le sue sure meno una), non è forse una conferma dell'avvenuta reintegrazione alla *rahma* del Volto a partire dalla quale l'insegnamento coranico prende le mosse? La Recitazione (*al-Qur'ân*) non viene allora per banalmente ribadire il già detto e il già elargito, viene per un'altra ragione; differente è la sua funzione transculturale come originale ed unico è il suo statuto melodico.

l'insegnamento dei Nomi dimenticati da Adamo al momento della tentazione.

²³⁸ “Il suo Nome è Parola di Dio” (*Ap* 19: 13).

²³⁹ Cfr: “Compiuta è la Parola (*kalimat*) del Tuo Signore in Verità (*sidq*) e Giustizia (*'adl*)” (VI, 115).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

2.3. L'ISLAM E LA RESPONSABILITÀ ERMENEUTICA TRANSCULTURALE

Se Gesù ha aperto la porta della Vita, de-etnicizzando la possibilità di accesso alla qualifica di *giusto* e ridefinendone l'etica di adeguamento esperienziale all'ontonomia melodica (responsabilità ora transculturalmente offerta ad ogni essere umano), il Corano prende le mosse da questa novità ontologica, specificando le modalità con cui il credente può relazionarsi a Dio senza necessità di mediazione sacerdotale umana, e prospettando tra le righe un campo semantico di qualità etico-spirituali disegnante la specificità di un'originale condizione di rettitudine elettiva.

La terminologia coranica che utilizzeremo come punto di partenza per esplorare questo specifico rango etico-spirituale (che si mostrerà in continuità con la categoria transculturale del *giusto*) gravita attorno alle nozioni di “prossimità” (*qurb*) [a Dio] ed “amicizia divina” (*walâya*). L'islam (e la corrente sciita in particolare) identifica quest'ultima designazione ad una qualità spirituale presente nuclearmente in tutti i profeti monoteistici – in tal senso essa rivestirebbe un omologo ruolo designativo ricoperto nell'antico ebraismo dalla designazione *ḥasîd/ṣaddîq* riferita ai patriarchi²⁴⁰ –, nel testo coranico, tuttavia, tale rango spirituale si definisce attraverso un intreccio di designazioni eterogenee ad essa relazionabili, ora attribuite ad una, ora a un'altra figura monoteistica, ora presentate come virtù etico-spirituali generali. Questo fatto non solo è chiaramente segno della trasversalità confessionale dell'eccellenza etico-spirituale prospettata, ma pure, a nostro avviso, della sua apertura universalizzante – processo d'universalizzazione di cui indagheremo i contorni dopo aver definito le caratteristiche specifiche della condizione in questione. Il nostro studio si propone di chiarire non solo la continuità con la nozione transculturale di *giusto*, ma anche di portare alla luce lo specifico apporto dell'islam al tema: la novità aggiunta dalla rivelazione coranica alla ierostoria dell'Essere-Melodia. In effetti, laddove Gesù oprò l'universalizzazione della rettitudine per incarnazione etica dell'ontonomia melodica, l'islam sembra muovere da questa base verso la definizione di una condizione di *elettività spirituale* integrata da una nuova specificità di tipo “ermeneutico-gnoseologico” che, con la chiusura della Profezia (di cui Muhammad è dichiarato sigillo – XXXIII, 40), s'aprirebbe ad un processo in progressiva universalizzazione – motivo anche per il quale la spiritualità, in islam, non è prerogativa dei soli mistici o di una ristretta élite iniziatica, ma diviene vero e proprio fenomeno sociologico (si veda a riguardo la grande diffusione e proliferazione di *turuq* nel mondo islamico).

²⁴⁰ Sulla nuclearità della *walâya* rispetto alla profezia generale (*nubuwwa*) e alla profezia legislatrice (*risâla*) si veda Henri Corbin, *En Islam Iranien, Aspects spirituels et philosophiques. Le shî'isme duodécimain*, Tome I, Gallimard, Paris, 1971. Il tema della *walâya* nello sciismo duodecimano è più complesso di quanto qui sinteticamente presentato (torneremo successivamente su questo orizzonte di comprensione): benché la qualità di *walî* sia presente in ogni profeta, ognuno di essi sarebbe accompagnato da un *walî* con una funzione differenziata rispetto al profeta. Nel caso di Muhammad esso sarebbe 'Alî Ibn Abî Tâlib, cugino del Profeta – funzione che nel caso di Mosè, per esempio, sarebbe rivestita da Aronne, così come riferisce un *ḥadith* profetico della tradizione sciita: “Sarà mio erede colui che sarà tuo erede [riferendosi ad 'Alî], poiché tu sei rispetto a me quello che Aronne era rispetto a Mosè” (citato in H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, Adelphi, Milano, 1991, p. 56). Secondo la gnosi sciita ismailita la Realtà profetica eterna presenta due facce: l'exoterico (la *nubuwwa*) e l'esoterico (la *walâya*). La *walâya* è inoltre designata come Sorgente della Vita (*'ayn al-Ḥayâ*) – si noti la generalità logomitica di questo concetto –, ove “la Sorgente della Vita, è l'esoterico del Nome divino il Vivente (*bâtin al-ism al-Ḥayy*)” (H. Corbin, *En Islam Iranien...*, *op. cit.*, Tome I, p. 253).

Non affronteremo direttamente, nelle prossime pagine, le dottrine, i sistemi metafisici, i percorsi mistici e le sistematizzazioni spirituali tanto varie ed eterogenee nel sufismo islamico; così come non faremo appello alle terminologie specifiche del *taṣawwuf* sviluppate dai grandi maestri. Certo sposteremo una particolare prospettiva implicita sulla spiritualità islamica: una prospettiva che tenta di ancorarsi alla fonte da cui scaturiscono sufismo sunnita ed esoterismo sciita, ossia a quella unità pretonale identificabile in una certa esperienza di profondità a-logica del Corano da cui procedono aspetti comuni assieme a notazioni discordanti. Per questo motivo ci atterremo prevalentemente al Libro sacro dell'Islam, e ivi cercheremo le radici di quel processo di “santificazione” a cui il testo chiama quando preso come guida di approfondimento spirituale (un'altra traduzione del termine *walāya* è in effetti quella di “santità”).

Come ben sappiamo, in islam tutto si gioca sull'interpretazione del Corano; l'ermeneutica spazia dall'esegesi letteralista fino all'*ijtihād* esoterica più radicale²⁴¹. Il nostro sforzo si discosterà da entrambi gli estremi, sposandone al contempo le vocazioni: ci ancoreremo letteralmente e linguisticamente al testo per indagarne le potenzialità semantiche ed etimologiche attraverso un'esegesi tematico-linguistica intratestuale capace di portare alla luce il significato meno ideologicamente compromesso. Il presupposto di tale ermeneutica è direttamente legato al particolare statuto di notazione che riconosciamo al Corano: quello di una profezione ispirata che si delinea nella tensione tra un'esperienza a-logica dell'ontonomia melodica (il Libro disceso per intero sul cuore del Profeta nella celebre notte d'*al-Qadr*) e la sua profezione tonale producentesi in relazione a un contesto storico-sociale specifico e dottrinalmente condizionato – una recitazione (*qur'ân*) che ospita però nella sua stessa struttura linguistico-etimologica e tematica dei “punti di ascesa” (*muttala'*) alla fonte del Libro (cfr. etimologia della nozione di *ta'wîl*). Bisogna infatti tenere in conto che il Corano rappresenta, al contempo, l'esplicitazione della “retta via” per la società della penisola arabica del tempo e il riflesso diretto (in lingua araba) dell'ontonomia melodica intesa come Libro Madre (*Umm al-Kitâb* – XII, 39; XLIII, 4), il Libro-Matrice da cui procedono anche le altre rivelazioni²⁴². La sua veste “contestuale” e quella universale non sono però nettamente separabili (così come, per esempio, differenziò Mahmoud M. Taha nel suo *Risâlat al-Islâm al-thânya*)²⁴³; il suo statuto “creato” e quello “increato” (rivendicati, per reciproca esclusione, l'uno dalla scuola mu'tazilita e l'altro da quella ash'arita) sono piuttosto da intendersi contraddittorialmente quali espressioni complementarie di uno statuto Terzo: una dimensione ontologica a metà strada tra l'ontonomia melodica del Libro Madre (*Kitâb*) e l'esistenzialità tonale della sua profezione storica (*Qur'ân*), una sorta di “sottotesto matriciante” intessuto dalla rete di relazioni linguistico-testuali tra i versetti e la profondità etimologica della lingua araba²⁴⁴. Questa

²⁴¹ *Ijtihād*, letteralmente: “sforzo [d'interpretazione personale]” (cfr. a riguardo Bensalem Himmich, *Ijtihād. La face voilée de l'Islam*, Marsam, Rabat, 2006; H. Corbin, *En Islam Iranien...*, t.1, *op. cit.*; Éric Geoffroy, *L'Islam sera spirituel ou ne sera plus*, Éditions du Seuil, Paris, 2009).

²⁴² Di fatto considereremo il termine *Kitâb* facente sempre riferimento al *Umm al-Kitâb*.

²⁴³ Il quale stabilisce un'eccellenza delle sure meccane su quelle medinesi (Mahmoud Mohamed Taha, *The Second Message of Islam*, Syracuse University Press, New York, 1987).

²⁴⁴ Di fatto potremmo considerare la recitazione coranica come una “matrice in basso”: rivelazione discesa come acqua (*tanzîl*) che è necessario far evaporare, ovvero raffinare elianicamente (si ricordi il paradigmatico versetto di

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

visione epistemologica del testo sacro esige anche un'ermeneutica ad essa specifica di cui avanderemo un'esempio d'applicazione nelle pagine che seguono.

Le tematiche qui sopra sinteticamente accennate meriterebbero un approfondimento dedicato che ora, purtroppo, non possiamo permetterci di affrontare. E' certamente imperativo, infatti, chiarire con più precisione logomitica lo statuto ontologico ed epistemologico del Corano, per inaugurare un nuovo tipo di interpretazione della *shari'a* che sappia aprire il mondo islamico alla sua specifica oltremodernità (attraverso per esempio il fecondo apporto che darebbe la nozione d'ontonomia esperienziale per predeterminazione timbrica [*taqdîr*] alla teoria dei *maqâsid al-shari'a* quando compresi nel quadro degli strumenti logomitici)²⁴⁵; ma qui dovremo limitarci ad illustrare l'apporto coranico al tema di una comunità transculturale di giusti chiamati a farsi “amici di Dio”, per disegnare, infine, la novità ierostorica rappresentata dal Corano e il suo statuto transculturale nell'economia sinfonica dei monoteismi abramici. Auspichiamo, tuttavia, poterci dedicare alle tematiche accennate in un prossimo futuro.

La proliferazione di termini qualitativi e designativi riscontrabili nel Corano in riferimento al tema dell'eccellenza etico-spirituale del credente – o, se vogliamo, del *giusto* – è indicativa di una coscienza della ricchezza e complessità del tema. In questo gruppo di termini e designazioni che presenteremo progressivamente nelle prossime pagine, sono significativamente presenti anche vocaboli appartenenti alla radice Ş.D.Q; anzi essi rivestono certamente un ruolo centrale nel campo di significato della *walâya*. Tuttavia, come vedremo, la radice in questione subisce uno slittamento semantico rispetto alla lingua ebraica, o forse, meglio sarebbe dire, un approfondimento spirituale: da dimensione “giudiziaria” della rettitudine a caratteristica intimamente interiorizzata del rapporto con il Sacro. E' questo un segno dell'esplicito passaggio da una rettitudine in parte commisurata a giudizi valutativi codificati dalla tradizione, ad un vissuto spirituale della rettitudine tutto teso alla *prossimità esperienziale* con Dio e fondante la stessa relazione ermeneutica al Testo.

Il tema dell'elezione per *prossimità divina* si presenta, nel Corano, come una dimensione elettiva aggiunta al tradizionale dualismo escatologico d'opposizione tra giusti e ingiusti, tra “compagni della destra / del paradiso” e “compagni della sinistra / dell'inferno” (*aşhâb al-maîmana/al-janna* e *aşhâb al-mashama/al-nâr*) (cfr. LVI, 88 e succ.):

*Allorché la Cadente cadrà, nessuno la caduta sua smentirà, abatterà esalterà.
Allorché verrà scossa la terra, scossa. E stritolati saranno i monti, i monti, e diverranno
pulviscolo tenue, sparso, e voi sarete divisi in tre schiere. E quei della destra, oh, quelli
della destra! E quelli della sinistra, oh, quei della sinistra! E i Precursori (al-sabiqûn), i
Precursori! Sono quelli i ravvicinati (al-muqarrabûn), in deliziosi giardini. Una
compagnia (thilla) di [eletti] fra gli antichi e pochi di fra i moderni*

(LVI, 1-14)

Giobbe) affinché torni a scendere dalla Matrice in alto (*l'Umm al-Kitâb*) nel processo interpretativo.

²⁴⁵ Cfr. III.1.3. Si vedano anche gli strumenti analitici proposti per comprendere il processo di tonalizzazione di una realtà ontologica (quale sarebbe il Corano) in III.1.7.

Si noti quest'ultima idea di “una compagna” che raccoglie nel suo campo di particolare elezione persone precedenti sia dal passato che dal presente; si tratta di un terzo gruppo che distacca dalla binaria differenziazione tra giusti e ingiusti, un'appartenenza transtorica a cui con ogni probabilità il Corano stesso chiama (visto l'implicita critica portata alla scarsità di rappresentanti “moderni”). Non che tale visione elimini il dualismo della ricompensa/castigo ultraterreni, ma certamente mette in campo una “terzietà” che, se attentamente studiata ed approfondita (come ci proponiamo qui di fare) può rivelare un'interpretazione transculturale della “prossimità a Dio” (*qurb*) potenzialmente autonoma da esclusivismi etnici e confessionali, in quanto rivendicante una relazione di vicinanza diretta col divino.

La categoria di *muqarrabûn* – applicata aggettivamente anche agli angeli²⁴⁶ – fa qui nominalmente riferimento a un gruppo di eletti, intimi o (lett.) “approssimati”, apparentemente attraversante le religioni del Libro (“di fra gli antichi e i moderni”), e a cui i “precursori” si troverebbero integrati²⁴⁷. La condizione elettiva di “prossimità (a Dio)” (*qurb*), che tale denominazione esprime²⁴⁸, è tradizionalmente associata a un'altra designazione coranica, quella di *walî* (plur. *awliyâ*): “amico, amato, protetto, intimo (di Dio)”²⁴⁹. *Qurb* e *walâya* sono due nozioni

²⁴⁶ Gli “angeli ravvicinati” (*al-malâ'ika al-muqarrabûn*) (IV, 172); da vedersi forse in analogia con gli “angeli del Volto” nella tradizione ebraica, così come attesterebbe simbolicamente la funzione di portare il Trono (di Corano XL, 7 e LXIX, 17) a loro attribuibile. Per quanto riguarda l'attribuzione della “categoria” dei “ravvicinati” ad esseri umani, il Corano annovera esplicitamente solo Gesù (III, 45).

²⁴⁷ L'ambiguo termine “Precursori” (*al-sâbiqûn*) farebbe riferimento, in accordo con le rivelazioni più tarde (medinesi), ai primi credenti Emigranti a Medina (*al-muhâjirûn*) e agli Ausiliari che colà li accolsero (*al-anşâr*) (cfr. IX, 100), mentre, per gli sciiti, ad 'Alî e i suoi discendenti (A. Bausani, *Il Corano*, Bur, Milano, 2004, p. 563). Ciò nonostante, tale designazione potrebbe più generalmente indicare, in quanto al suo significato più ampio e originario, i credenti timorosi di Dio che “corrono a gara” verso il bene, così come indicano chiaramente le sure meccane: “Quelli che del timor del Signore trepidano, e nei Segni del Signore credono, e al loro Signore niun altro associano, e donano quel che donano, e i loro cuori fremono al pensiero che torneranno al Signore, ecco questi corrono a gara appresso al bene, e in questa gara saranno i precursori (*al-sâbiqûn*)” (XXIII, 57-61; cfr. XXXV, 32); “Correte dunque a gara (*sâbiqû*) verso il Perdono del Signore, correte a gara verso un Giardino vasto come è vasto il cielo e come vasta è la terra, preparato per coloro che avran creduto in Dio e nei Suoi messaggeri. Tale è il favore di Dio ch'Ei concede a chi vuole, e Dio è il Signor dei Favori Supremi” (LVII, 21; cfr. III, 133-134).

²⁴⁸ *Qurb* (“prossimità”) è il *maşdar* di I forma procedente dalla medesima radice (Q.R.B) di *muqarrabûn*.

²⁴⁹ “Sachez qu'Allâh a des serviteurs qui ne sont ni prophètes ni martyrs et que les prophètes et les martyrs envient en raison de leur position et de leur *proximité* d'Allâh [...] on disposera pour eux au Jour de la Résurrection des chaires de lumière. Leur visages seront lumière [...] Ceux-là qui Me feront aimer des fidèles, et les feront aimer de Moi [...] Ce sont les *awliyâ* d'Allâh” (*ḥadīth qudsī* conosciuto come *ḥadīth al-ghibta*, riportato da Ibn Hanbal, V, pp. 229, 239, 341-343, Tirmidhî, *zuḥd*, 53; citato in M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî*, Éd. Gallimard, Paris, 2012, p. 35; qui integrato con la versione di Yazid Raqâshî riportata da Abû Tâlib al-Makkî in *Qût al-Qûlub*, I, 222 citata da L. Massignon, *La Passion de Husayn ibn Mnsûr Hallâj*, III, Gallimard, Paris, 1975, p. 218). Ad associare esplicitamente i “ravvicinati” (*muqarrabûn*) con gli *awliyâ* è Ibn Taymiyya (*Majmu'at al-rasâ'il*, I, p. 40; in M. Chodkiewicz, *op. cit.*, p. 36). La “prossimità” (*qurb*) è un grado di realizzazione ripetutamente associato dal sufismo alla *walâya* (*ibidem*). Il primo trattato dedicato al tema della *walâya* è il *Sîrat al-awliyâ* (meglio noto come *Khatm al-awliyâ*) di Ḥakîm al-Tirmidhî (m. 218/910 c.a.), mal compreso all'epoca nel senso di un'affermazione della superiorità degli *awliyâ* sui profeti (così come potrebbe far pensare l'*ḥadīth* sopra citato) (cfr. P. Urizzi in Kalâbâdhî, *Il Sufismo nelle parole...*, *op. cit.*, p. 128 [in nota]) – tipo di lettura che è stata dottrinalmente “corretta” sia dall'interpretazione di Ibn 'Arabî sia dalla versione sciita dei rapporti fra *walâya* e *nubuwwa* (profezia), questi ultimi identificando inoltre gli *awliyâ* con gli Imâm (cfr. H. Corbin, *En Islam Iranien I...*, *op. cit.*). Avremo modo di tornare su tutto ciò, nelle pagine che seguono, mentre cercheremo di portare alla luce il nucleo “pre-notativo” (se così ci è permesso dire) della nozione in questione – nucleo “melodico” attorno al quale le varie opinioni discordanti possono trovare un proprio spazio e significato non escludente.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

che possono quasi sostituirsi l'una all'altra anche dal punto di vista linguistico (visto che un significato della radice W.L.Y è esattamente quello di “essere prossimo”) – commutabilità o stretta relazione ben espresse nel *ḥadīth al-taqarrub*, conosciuto anche come *ḥadīth al-walī*, il quale esplicita la prossimità tra Dio e i suoi amici nei termini di una relazione d'amore²⁵⁰. Il senso della radice verbale W.L.Y comporta un duplice significato: da un lato quello di “prossimità, vicinanza, patronato, amicizia, dilezione”, dall'altro quello di “farsi carico, reggere, proteggere, assistere”; per questo motivo il termine *walī* può essere tradotto sia con “prossimo, amico”, sia con “colui che assiste, protettore” – ragione per la quale esso si applica nel Corano anche a Dio, assumendo il rango di Suo Nome²⁵¹.

Che “l'amicizia di Dio” sia uno stato raggiungibile dall'interno di differenti tradizioni monoteistiche è indirettamente (ma chiaramente) affermato da Corano LXII (v. 6) – versetto che al contempo denuncia il riduzionismo dell'interpretazione esclusivista (ebraica) d'elezione divina:

Dì: O giudei! Se ritenete di esser voi gli amici di Dio (awliyâ Allâh) a esclusione di tutti gli altri uomini, auguratevi allora la morte se siete sinceri (ṣâdiqîn)

(LXII, 6)

L'utilizzo del termine *ṣâdiq* è mirato; ma il suo prezioso ruolo si palesa solo quando si intenda il senso della strana locuzione “*auguratevi allora la morte...*”, che viene spiegata, come sottolinea il Bausani, dall'analogo passo in II,94²⁵², cioè “se credete che per voi ci sono in riserva con matematica sicurezza posti in cielo ad esclusione di tutti gli altri, dovrete augurarvi di morire subito e andare ad occuparli”²⁵³. La critica agli ebrei è qui portata sul misconoscimento dell'universalità della fede fondata sulla *veridicità di testimonianza*, ovvero sulla mancanza di quel riconoscimento spiritualmente veridico dell'ontonomia che di fatto conduce a confermare la Verità anche di eventi di rivelazione successivi od esterni all'ortodossia giudaica. E' chiaramente questo il sottofondo della critica volta ai giudei, come esplicitamente attesta un versetto poco anteriore:

E quando si dice loro: «Credete dunque in ciò che Iddio ha rivelato!», essi rispondono: «Crediamo in quel che fu rivelato a noi» rinnegando ciò che è venuto dopo;

²⁵⁰ “Chiunque tratta uno dei Miei amici (*walī*) come un nemico, Io gli dichiaro guerra. Il Mio servitore non si avvicina (*yataqarrab*) a Me con nulla di meglio di quel che gli ho reso obbligatorio, ed egli non cessa di avvicinarsi a Me con le sue opere supererogatorie fino a che Io l'ami, e quando lo amo, Io sono l'udito con cui sente, la vista con cui vede, la mano con cui afferra ed il piede con cui cammina. Se mi chiede (qualcosa), glielo concedo, e se cerca il Mio aiuto, lo assisto” (Bukhârî, *Riqâq*, 38; Ibn Ḥanbal, VI, p. 256; citato da P. Urizzi in *Kalâbâdhî, Il Sufismo...*, *op. cit.*, p. 198 in nota). Si noti qui anche l'alto grado di adeguamento risonante all'ontonomia, posseduto dal *servitore*, rinviante alla generalità logomitica dell'esperienza melodica del Sacro.

²⁵¹ *Al-Walī* (III, 68; II, 257; XLV, 19; VII, 196). L'esistenza di due significazioni (protettore-protetto) è legata alla natura stessa del termine *walī*, costruito su schema ambivalente *fa'il* che può avere sia senso attivo che passivo (sostituendo il participio passivo, *maf'ûl*) (cfr. Abû al-Qâsim al-Qushayrî, *Al-Qushayrî's Epistle on Sufism*, Garnet Publishing, 2007, p. 269). Vedi anche *al-Mawlâ* (“Patrono”) (II, 286; III, 150; VI, 62; X, 30; XLVII, 11).

²⁵² “E di loro ancora: «Se davvero la dimora futura presso Dio è riservata per voi all'infuori di ogni altro, auguratevi allora la morte se siete sinceri!»” (II, 94).

²⁵³ A. Bausani, *Il Corano*, *op. cit.*, p. 682 [6].

mentre non si tratta d'altro che dell'Essere Vero (al-Ḥaqq)²⁵⁴ confermate (muṣaddiq) ciò che è già con essi

(II, 91)

“Se siete credenti come dite”, finisce il versetto – ossia se riconoscete Dio come Vero/Reale (*Ḥaqq*) e ne testimoniate dunque veridicamente l'Essere – “perché uccideste Profeti in passato?” (II, 91). Il Dio Vivente condanna qui esplicitamente quel giudaismo colpevole d'averlo misconosciuto in passato nella novità ierostorica di Gesù, e ora ancora per la mancata coerenza dimostrata tra la testimonianza della parola (“crediamo in Dio e in quel che fu rivelato”), la sincerità della fede, e la realtà stessa del Vero. E' questa la nuova profondità semantica della parola *ṣidq*: “l'accordo tra ciò che è detto con ciò che è concepito nella mente e la cosa oggetto dell'asserzione”²⁵⁵.

L'interiorizzazione della nozione di “rettitudine” (come vedremo anche successivamente) non può essere più esplicita: essere giusti significa essere veridici testimoni dell'ontonomia e non di un'idea annotata di Dio; si tratta chiaramente di una qualità etico-spirituale non confessionalmente circoscritta. Se l'esplicita relazione instaurata tra la *walāya* e i “credenti” (*al-mû'minûn*) (III, 68; II, 257; cfr. X, 62-63)²⁵⁶ potrebbe dare adito all'identificazione esclusiva di tale qualificazione con i musulmani – dato che, secondo l'esegesi coranica tradizionalista, il termine *mû'min* designerebbe unicamente il fedele musulmano²⁵⁷ – d'altronde è altrettanto vero che il Corano offre uno spettro di designazioni e formule direttamente legate alla *walāya* che non sono circoscrivibili confessionalmente (vedi oltre) – motivo per cui preferiamo riservare anche al termine “credente” un'accezione più generale, ad indicare semplicemente “colui che crede in Dio” (che poi questo comporti, contestualmente, il riconoscimento della *verità* della rivelazione coranica, appare a noi come un'evidente conseguenza storico-ideologica, ma non inscritta semanticamente nella qualificazione di “credente”). Di fatto il libro dell'islam non afferma mai che gli “amici di Dio” siano da cercarsi in una o l'altra comunità del Libro, ma che piuttosto Dio è *Walî*:

- dei credenti in generale (III, 68; II, 257; cfr. X, 62-63),
- dei pii o timorosi di Dio (*al-muttaqûn*) (VIII, 34; XLV, 19; cfr. X, 62-63),

²⁵⁴ *Al-Ḥaqq* è considerato un Nome di Dio; può essere parimenti tradotto con “Verità, Vero” che con “Realtà, Reale”, giacché entrambi i significati vi coabitano. Abbiamo qui optato per “Essere Vero” in quanto ben sintetizzante l'idea che Dio è la Realtà più Vera.

²⁵⁵ “Er-Râghib said that (...) صدق, [*ṣidq*], is [by implication] the agreeing of what is said with what is conceived in the mind and with the thing told of, together” (Edward William Lane, *Arabic-English Lexicon*, Book I, Librarie du Liban, Beirut, 1968, p. 1666).

²⁵⁶ “Dio è *Walî* dei credenti” (III, 68); “Dio è *Walî* di coloro che credono e che egli trae dalle tenebre alla luce” (II, 257); “No! Per gli amici di Dio (*awliyâ Allâh*) nessuna paura, nessuna tristezza! Coloro che hanno creduto e che temono Dio” (X, 62-63).

²⁵⁷ Ciò Nonostante il Corano utilizza esplicitamente la qualifica di “credente” almeno una volta in relazione alla “gente del Libro” (III, 110). Se ci immedesimiamo nel punto di vista del Corano, è certamente comprensibile il fatto che tale denominazione giunga a identificarsi con i musulmani quando le altre confessioni non ne riconoscano lo statuto di “vera Rivelazione procedente dal medesimo Dio” (“Dio è il Signore nostro e il Signore vostro” fa appello XLII, 15). Ciò non significa però che l'appellativo “credenti” sia un sinonimo di “musulmani”, anche se certamente dal “punto di vista del Corano” non possono più essere considerati tali coloro che misconoscano la Verità veicolata dalla nuova rivelazione.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

- dei giusti/benefici (*ṣalīḥūn*) (VII, 196),
- di coloro che avendo memoria [dell'ontonomia] (*tadhakkara / yatadhakkaru*) oprano di conseguenza (VI, 126-127)²⁵⁸,
- di coloro ai quali è promessa “nessuna paura, nessuna tristezza” (*lā khaūf 'alaīhim wa lā hum yaḥzanūn*) (X, 62-63; cfr. XLI, 30-31).

Se la prima formula indica che Dio è Amico/Protettore d'ogni credente – ovvero di tutti coloro che confermano la fede (*imān*)²⁵⁹ – non è però che alla luce delle altre designazioni (e della più ampia rete semantica che disegna il loro incrocio e diramazione nel Corano) che tale esercizio della fede può definirsi secondo una compiutezza od un'eccellenza meritevole di uno stato di elezione o prossimità divina. Lo studio incrociato e “ad albero” delle designazioni e definizioni relazionate alla *walāya* può permetterci di definire un campo semantico di qualità, attributi morali e di condotta etica – oltre che attitudini specifiche della coscienza – riflettenti le virtù generali dell'*amicizia divina* (il vissuto intenzionale di colui che ne è rappresentante), permettendoci nel frattempo di individuare una serie di nomi eccellenti della storia del monoteismo a cui sono attribuite tali virtù – motivo per il quale essi sono implicitamente relazionati a tale stato d'elezione (anche se non per dichiarata designazione scritturale), costituendo le fondamenta di una comunità transculturale attraversante e incarnante transtoricamente il cuore (*al-hubb*) della fede monoteistica²⁶⁰. Ci concentreremo qui ad indagare la particolare prospettiva coranica attraverso lo studio linguistico e intratestuale disegnato dal campo semantico delle designazioni sopra rinvenute. Si tratta di avanzare, dal punto di vista islamico, la descrizione di una realtà etico-esperienziale universalmente condivisibile, un'*appartenenza spirituale* potenzialmente presente in ogni epoca e cultura, a cui la rivelazione coranica aggiunge, come vedremo, un compito aggiunto, una nuova responsabilità – riflesso della funzione transculturale stessa del Corano.

²⁵⁸ Cfr. l'*ḥadīth qudsī*: “Tra i Miei servitori, i Miei *awliyā* sono coloro che si ricordano di Me” (Ibn Hanbal III, p. 430 citato da M. Chodkiewicz, *op. cit.*, p. 35).

²⁵⁹ Più dettagliatamente (secondo l'islam): la fede in un Dio unico, nei Suoi profeti e messaggeri, nell'Ultimo Giorno, nei Libri rivelati, negli angeli e nel destino (*qadar*). Si veda per esempio II, 285: “Il messaggero di Dio crede in ciò che è stato fatto scendere su di lui dal suo Signore e così tutti i credenti credono ciascuno in Dio e nei Suoi angeli, nei Suoi Libri, nei Suoi messaggeri. *Non facciamo distinzione alcuna* – essi professano – *fra i messaggeri che Dio ha inviato*”; o anche IV, 136: “O voi che credete! Credete in Dio e nel Suo messaggero e nel Libro che Egli ha fatto discendere sul Suo messaggero, e nel Libro che prima fece discendere; e chi rinnega Dio, i Suoi angeli, i Suoi libri, i Suoi messaggeri e il Giorno Ultimo, erra d'errore lontano”; nonché la tradizione profetica riportata da *Muslim*: “La fede è credere in Dio, nei Suoi Angeli, nei Suoi Libri, nei Suoi Messaggeri, all'Ultimo Giorno e al Destino che sia a tuo favore o meno”.

²⁶⁰ Questa comunità transculturale di “retti” – implicata ontologicamente nella reggenza formante della società, e trasversalmente disegnata da una sensibilità spirituale comune – non solo sarebbe estesa ai tre monoteismi, ma accoglierebbe al suo interno individualità giacenti anche oltre i confini confessionali delle tre religioni, i cui rappresentanti eccelsi, volendo, si potrebbero individuare in polarizzazioni melodiche più lontane come nel *Rāmāyana*, nel *Mahābhārata* e la *Bhagavad Gītā*. Si veda, per esempio, l'esemplarità etico-spirituale dagli *avatāra* (come *Krishna* e *Rama*), cui ruolo è quello di tutelare e ristabilire il *dharma* nell'esistenza “per la protezione dei giusti, per la distruzione dei malvagi e per ristabilire i principi della Giustizia divina” (*Bhagavad Gītā*, IV, 8; cfr. *Mahābhārata* VI, 28, 7-8).

Cominciamo con l'analizzare la prima più specifica designazione legata alla *walâya*:

No! Per gli amici di Dio (awliyâ Allâh) nessuna paura, nessuna tristezza! Coloro che hanno creduto, e che Temono Dio (yattaqûna)

(X, 62-63)

Gli amici di Dio (awliyâ-Hu) non sono che coloro che Lo temono (al-muttaqûn)

(VIII, 34)

Dio è l'Amico (Walî) di coloro che Lo temono (al-muttaqûn)

(XLV, 20)

Dio ama i timorati di Lui (al-muttaqûn)

(III, 76; IX, 4 e 7)

Per quanto riguarda questa denominazione (*al-muttaqûn*), il Corano non la riserva ad alcun personaggio profetico specifico – motivo per cui crediamo essa possa costituire un ottimo punto di partenza per esplorare le caratteristiche generali della “prossimità”.

La nozione di *taqwâ* (sostantivo derivante dalla medesima radice), tradotta anche con “pietà”, indica l'idea di un “timore di Dio che protegge”, senza che tale concetto di “timore” implichi in alcun senso una “paura di Dio”, ma quanto piuttosto lo zelo nell'osservanza delle Sue prescrizioni e l'intimo esercizio della “consapevolezza dell'Essere”²⁶¹ – attitudine accompagnata da perseveranza e pazienza (*ṣabr*) di fronte alle avversità²⁶². Potremmo in effetti meglio renderla con “rispetto reverenziale e fiducioso (in Dio)” – significato che ricopre anche la rispettiva nozione in ambito ebraico, e in tale contesto confessionale parimenti considerata una delle virtù per eccellenza²⁶³: “timore di Dio” (ebr. *yirat YHWH*) espresso da Mosè di fronte al rovetto ardente (*Es* 3: 1-6), o da Abramo nella prova del sacrificio del figlio – *timore di Dio* che è “principio della saggezza” (*Sal* 111: 10; *Pr* 9: 10; cfr. *Sir* 1: 16-18) e “principio della Scienza (*da'at*)” (*Pr* 1: 7), ovvero strumento di ricezione della Conoscenza elargita all'uomo dall'ontonomia sapienzialmente iscritta (non a caso ci

²⁶¹ Da intendersi come genitivo oggettivo (“consapevolezza che ha come oggetto l'Essere”). La *Encyclopaedia of Islam* (Second Edition, Brill, 2013 a la voce *Taqwâ*) traduce in effetti il termine *taqwâ* anche con “God-consciousness” e “mindfulness”.

²⁶² “O voi che credete! Pazientate, perseverate, siate saldi e temete iddio, sì che possiate essere felici!” (III, 200).

²⁶³ “Temi Dio e osserva i suoi comandamenti, perché questo è tutto per l'uomo” (*Ecc* 12: 13); “Certo, la sua salvezza è vicina a quelli che lo temono” (*Sal* 85:9); “Figliuol mio, se ricevi le mie parole e serbi con cura i miei comandamenti, prestando orecchio alla sapienza e inclinando il cuore all'intelligenza; sì, se chiami il discernimento e rivolgi la tua voce all'intelligenza, se la cerchi come l'argento e ti dà a scavarla come un tesoro, allora intenderai il timor dell'Eterno, e troverai la conoscenza di Dio” (*Pr* 2: 1-5).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

si riferisce in ebraico al “timore di Dio” con il termine *yirat shamayim*)²⁶⁴. In ambito islamico si tratta di un rispetto a Dio esercitato “nell'esteriorità come nell'interiorità”²⁶⁵. Ritroviamo qui lo zelo per la legge di Dio abbinato alla pietà reverenziale caratterizzante Gesù (grec. *eulabeias* - *Eb* 5: 7): un rispetto che non si limita all'adesione esteriore e nominale alla legislazione della tradizione di riferimento (culto, prescrizioni normative, ecc.), ma che riconosce esistenzialmente la Presenza dell'Essere, agendo eticamente e responsabilmente in sincerità d'intenzione, in coscienza e rispetto della reale prossimità del Sacro²⁶⁶.

*Siamo a lui [all'uomo] più vicini (aqrab) che la vena giugulare*²⁶⁷

(L, 16)

Il “timor di Dio” indica dunque una *vicinanza* della coscienza e degli atti all'Essere Vero (*al-Ḥaqq*), un'intima consapevolezza della prossimità divina (*qurb*) da cui discende il riconoscimento rispettoso della Sua Reggenza ontologica, in quanto Dio è, per il credente timoroso, sia “Vicino” (*Walī*) che “Patrono Vero/Reale [ontonomico]” (*al-Mawlā al-Ḥaqq*) (VI, 62; X, 30).

Lo statuto che “la reverenzialità fiduciosa al Sacro” (*taqwā*) assume, in autonomia rispetto alle appartenenze e delimitazioni confessionali, è ben rivendicato da plurimi riferimenti coranici. Il Testo sacro dell'islam, nel riconoscere e dare valore alle Rivelazioni e Messaggi anteriori (come la Torah e il “Vangelo”), afferma chiaramente che essi furono “guide” per i *muttaqūn*, negando così implicitamente l'appartenenza esclusiva di questa designazione alla tradizione islamica o ad una tradizione specifica²⁶⁸. Particolarmente rilevante a riguardo è anche il versetto seguente, ove non solo si stabilisce la necessaria conoscenza reciproca tra le tradizioni, ma si attribuisce chiaramente alla qualità spirituale designata come “timore” una particolare eccellenza:

O uomini... abbiam fatto di voi delle nazioni e delle tribù a che vi conosciate a vicenda. Ma in verità il più nobile fra di voi è colui che più teme [Dio] ('atqākum)

(XLIX, 13)

²⁶⁴ “Timore protettivo della e nella Presenza (Volto) di Dio”, così come indirettamente confermato anche dal versetto seguente: “Quanto è grande la tua bontà, Signore. La riservi per *coloro che ti temono*, (...) Tu li nascondi nel segreto (*be-seter*) del Tuo Volto (*Phaneka*)” (*Sal* 31: 19-20).

²⁶⁵ “Fear of God has two sides: outward and inward. Its outward is the observance of [God's] boundaries. Its inward side is [pure] intention and sincerity” (Al-Qushayrī, *Al-Qushayri's Epistle on Sufism*, *op. cit.*, p. 126).

²⁶⁶ E' questo duplice significato che bisogna probabilmente riconoscere al termine *sha'āir* di Corano XXII (32), non solo quello di “riti, segni (esteriori)”, ma anche quello di “cose esperienzialmente sacre (interiori)” – in accordo col significato della radice SH-'-R (“avere coscienza, il sentimento di; percepire, sentire la presenza di”). “Chi rispetta i *sha'āir* di Dio, (sappia che) ciò (sorge) dalla *taqwā* dei cuori” (XXII, 32).

²⁶⁷ *Al-Qarīb* (“Colui che è vicino”) è un Nome di Dio (II, 186) relazionato scritturalmente al perdono e citato assieme a *al-Mujīb* (“Colui che è pronto a rispondere”) in XI, 61 o *al-Samī'* (“Colui che ascolta”) in XXXIV, 50. Si veda anche: “Egli è con voi ovunque voi siate” (LVII, 4).

²⁶⁸ “E Noi demmo a Mosè ed Aronne la Discriminazione (*al-furqān*), e una Luce, e una Rammemorazione (*dhikr*) per i timorati di Dio (*li-l-muttaqīna*), i quali temono il loro Signore in segreto e paventano l'Ora” (XXI, 48-49); “E facemmo seguir loro Gesù, figlio di Maria, a conferma della *Tōrâh* rivelata prima di lui, e gli demmo il Vangelo pieno di retta guida e di luce, confermando la *Tōrâh* rivelata prima di esso, retta guida e ammonimento per i timorati di Dio (*li-l-muttaqīn*)” (V, 46).

Riconosciuta la portata transculturale del concetto di “timore di Dio” e l'enorme rilevanza che riveste per la sensibilità musulmana, analizziamone ora le diramazioni nel Corano. Questo ci permetterà di compiere un ampliamento semantico della nozione di “amicizia divina” attraverso il reperimento di una rete più vasta di versetti e relazioni con altre nozioni; faremo questo facendo in seguito attenzione anche ai riferimenti incrociati con le prime designazioni precedentemente evidenziate.

I primi tre passaggi che riteniamo particolarmente rilevanti citare sono V (8-9), II (177) e XXXIX (33-34):

O voi che credete! Siate cagionatori di retta esistenza (qawwamîn)²⁶⁹ avanti a Dio (lillâh) testimoni (shuhadâ) dell'equità (bi-l-qist), e non vi induca l'odio contro gente empia ad agire ingiustamente. Agite con giustizia (i'dilû) che questa è la cosa più prossima al timore reverenziale (taqwâ), e temete Dio, poiché Dio sa quel che voi fate. Iddio ha promesso a coloro che credono e operano il bene (şalihât), perdono e mercede immensa

(V, 8-9)

La pietà/bontà (al-birr) non consiste nel volgere i vostri volti verso l'oriente o l'occidente, bensì la pietà/bontà è quella di chi crede in Dio, nell'Ultimo Giorno, e negli Angeli, e nel Libro, e nei Profeti, e dà dei suoi averi, per amore (ḥubb) di Dio, ai parenti e agli orfani e ai poveri e ai viandanti e ai mendicanti e per riscattare i prigionieri, di chi compie la preghiera e paga la decima, chi mantiene le proprie promesse quando le ha fatte, di coloro che sono pazienti (al-şabirîn) nei dolori e nelle avversità e nei dì di strettura; questi sono sinceri (şadaqû), questi sono i timorati di Dio (al-muttaqûn)

(II, 177)

E chi porta la Verità (şidq) e la conferma (şaddaqa): ecco i timorati di Dio (al-muttaqûn). Essi avranno quel che vorranno, presso il loro Signore; compenso, questo dei buoni/virtuosi (al-muḥsinîn)

(XXXIX, 33-34)

Questi tre passaggi coranici, individuati a partire dalla nozione di *taqwâ*, abbracciano un insieme consistente di radici consonantiche (ed annesse nozioni) particolarmente rilevanti per studiare la dimensione universalizzante della nozione di prossimità divina, ovvero le caratteristiche etiche ed attitudinali più generali da cui può sorgere la condizione transculturalmente elettiva d'amico di Dio.

²⁶⁹ Sulla legittimità linguistica di tale traduzione si veda la precedente analisi del termine *taqwîm* (*maşdar* della forma II di Q-W-M che è la medesima qui oggetto di traduzione) (III.1.14).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

I primi due estratti disegnano un'attitudine etica di solidarietà / supporto nei confronti dei deboli e dei necessitati; un'etica cui perni centrali sono il bene, la bontà, l'equità e la giustizia, un'etica che promuove la solidarietà e la pace sociale come valori ad essa centrali. Si veda anche il passaggio seguente:

Gareggiate a corsa verso il perdono del vostro Signore e un giardino ampio come i cieli e la terra preparato per i timorati di Dio (al-muttaqîn), i quali donano dei propri beni nella prosperità e nell'avversità, e che reprimono l'ira e perdonano gli offensori, che Dio ama chi fa il bene/i virtuosi (al-muhsinîn)

(III, 133-134)

Citeremo un altro versetto coranico (che ricalca V, 8 ma ospitante esplicitamente la radice W.L.Y) che ben esprime l'invito divino agli umani d'erigersi come esistenziatori di Giustizia e testimoni dell'Essere al di là degli interessi egoistici e dei vincoli di appartenenza tonale:

O voi che credete! Siate retti realizzatori di Giustizia (qawwamîn bi-l-qist), testimoni per Dio (shuhadâu lillâh), anche se contro voi stessi, o contro i vostri genitori e contro i vostri parenti, siano essi poveri o ricchi, ch  Dio   all'uno e all'altro pi  vicino (Awl )

(IV, 135)

All'appoggio mutuo tra familiari o appartenenti a un medesimo gruppo etnico, il comando divino esorta a sostituirvi una solidariet  trasversale cui vocazione di bene e giustizia si fonda sulla testimonianza della prossimit  divina²⁷⁰:

E non le vostre sostanze, non i figli vostri sono ci  che vi fa pi  prossimi (tuqarribukum) a Noi in posizione, ma coloro che credono e operano il bene (salih)

(XXXIV, 37)

Sono questi, i *salih n* ("i giusti", "coloro che operano il bene"), ad essere specificamente oggetto, secondo Corano VII (v. 196), dell'amicizia e protezione divina²⁷¹:

²⁷⁰ Vedi anche: "O voi che credete! Non prendete per amici (*awliy *) i vostri padri e vostri fratelli se questi preferiscono l'empiet  alla fede" (IX, 23); "Ma i credenti e le credenti sono l'un gli altri amici (*awliy *), [quelli che] invitano ad atti lodevoli e gli atti biasimevoli sconsigliano, e compiono la preghiera e pagano la decima e obbediscono a Dio e al Suo Messaggero" (IX, 71); "Gli amici saranno quel Giorno l'uno all'altro nemici, eccetto i timorati di Dio. O Miei servi! Per voi, quel Giorno, nessuna paura, nessuna tristezza!" (XLIII, 67-68). Si confronti un analogo insegnamento di Ges : "Chi non odia il padre e la madre non pu  essere mio discepolo e chi non odia il figlio e la figlia non pu  essere mio discepolo" (*Fonte Q* 14: 26; cfr. *Lc* 14: 26; *Mt* 10: 35).

²⁷¹ L'identificazione tra i *salih n* e gli *awliy *   particolarmente difesa da Baqill n  (X sec.) (M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints...*, op. cit., pp. 42-43).

Certo il mio Amico (Waliyya) è Dio, che ha fatto scendere il Libro, e che s'incarica (yatawallâ) dei giusti (ṣāliḥîn)

(VII, 196)

Si tratta della seconda designazione specifica a cui è connessa l'idea di “amicizia divina” (vedi *supra*). Abbiamo qui a che fare con una *condizione preminente*, come conferma Corano XCVIII:

In verità coloro che credono ed operano il bene (al-ṣāliḥat) sono il meglio (khaîr) delle creature

(XCVIII, 7)

Quelli che avranno creduto e operato il bene (al-ṣāliḥat) il loro Signore li ammetterà nella Sua Raḥma

(XLV, 30)²⁷²

Tra i personaggi a cui il Corano riconosce esplicitamente tale designazione o, più esattamente, tale virtù di comportamento, troviamo Abramo, Isacco, Ismaele, Giacobbe, Elia, Zaccaria, Giovanni Battista, Gesù, Lot, Idris (Enoch), Giona e Dû'l-kifl²⁷³.

Esploriamo ora ulteriormente le derivazioni della radice Ṣ.L.Ḥ e la rete incrociata di nessi semantici intessuta dalle sue diramazioni:

Coloro che credono, siano essi ebrei, cristiani o sabeï, quelli che credono cioè in Dio e nell'Ultimo Giorno e operano il bene (ṣāliḥ), avranno la loro mercede presso il Signore, e per loro nessuna paura, nessuna tristezza (lâ khaûf 'alaîhim wa lâ hum yaḥzanûn)

(II, 62; V, 69)

Questo versetto distacca per l'occorrenza anche dell'ultima designazione procedente dal nesso con la radice W.L.Y (l'espressione: “nessuna paura, nessuna tristezza”); esso stabilisce significativamente un'uguaglianza tra i credenti delle varie confessioni monoteistiche.

Alla forma IV la radice Ṣ.L.Ḥ prende il senso di “riformare, correggere, migliorare se stessi”; vediamo l'occorrenza incrociata con le nostre designazioni di partenza²⁷⁴:

²⁷² Vedi anche: “E allora coloro che credono e operano il bene (al-ṣāliḥat) il Misericordioso / Matriciale (*al-Raḥman*) concederà loro amore amicale (*wadd*)” (XIX, 96).

²⁷³ II, 130; III, 39; III, 46; VI, 85; XXI, 72; XXI, 75; XXIX, 27; XXI, 85-86; XXXVII, 112; LXVIII, 50. Tra coloro che *chiedono*, invece, [a Dio] di essere uniti ai *ṣāliḥîn*: Giuseppe (patriarca) e Salomone (XII, 101; XXVII, 19).

²⁷⁴ Le due seguenti occorrenze della forma IV s'incrociano con le designazioni di “credente” e “timorato di Dio” oltre che con la formula *lâ khaûf 'alaîhim wa lâ hum yaḥzanûn* (“per loro nessuna paura e nessuna tristezza”).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

[Per] chi crede e si corregge (aşlaḥa), nessuna paura, nessuna tristezza

(VI, 48)

[Per] Chi teme Dio (ittaḡâ) e si corregge (aşlaḥa), nessuna paura, nessuna tristezza

(VII, 35)

Ritroviamo, anche relativamente a tale designazione, l'idea di un gruppo o comunità *trasversale* alle confessioni monoteistiche:

Fra la Gente del Libro vi è una comunità che s'erige al retto compimento (umma qâima), che recitano i Segni di Dio nelle ore della notte e si prostrano (yasjudûn) [in adorazione], essi credono in Dio e nell'Ultimo Giorno, promuovono il buono (ma'rûf) e impediscono il riprovevole e gareggiano nelle opere di bene: quelli sono di fra i giusti (al-salihîn)!

(III, 113-114)

I commentatori orientali ed occidentali non sono d'accordo sull'identificazione di questa “speciale comunità” di Gente del Libro. Benché potrebbe trattarsi di una comunità specifica, il versetto citato potrebbe anche essere applicato a qualsiasi confessione monoteistica anteriore – intendendo per *Libro*, il Libro Matrice (*l'Umm Al-Kitâb*) – sul cui congiunto opererebbe quindi una distinzione trasversale. Particolarmente interessante è sottolineare che i “giusti” di tale possibile (trans)comunità d'erezione ontologica (*umma qâima*) si contraddistinguono per il fatto di “prostrarsi in adorazione” (*yasjudûn*; “essi si prostrano” - v. 113); si tratta del tratto distintivo degli approssimati (*muqarrabûn*), simboleggiante lo stato di servitù (*'ubûdiyya*) quale miglior mezzo per avvicinarsi a Dio (oltre che generalità logomitica dell'esperienza melodica del Sacro; cfr. III.1.15) così come indicato esplicitamente da Corano XCVI (v. 19):

Prostrati (usjud) e approcciati (iqtarib)!²⁷⁵

(XCVI, 19)

Il fatto di considerare tale *comunità di retta esistenza* una comunità implicitamente aperta alla transconfessionalità (e non semplicemente – come vorrebbero alcuni commentatori – ebrei o

²⁷⁵ “Prosternatevi (*usjudû*) a Dio e adorate (*u'ubudû*)” (LIII, 62). La servitù (*'ubûda* o *'ubûdiyya*) è un concetto che deriva da *'abada* (“adorare”), da cui la parola *'abd* (“servitore”) – termine quest'ultimo spesso utilizzato in apposizione a un Nome divino per nominare o designare una persona –, essa si definisce in tensione polare con la nozione di “signoria” (*rubûbiyya*). Si tratta secondo molti commentatori dello stato più nobile ed alto del credente, attribuito dal Corano stesso al Profeta (XVII, 1; LIII, 10) (cfr. Al-Qushayrî, *Al-Qushayri's Epistle on Sufism, op. cit.*, p. 210-213). La “servitù” è per molti sufi l'autentica rettitudine (*istiḡâma*), segno di coloro la cui contemplazione di Dio è anche testimonianza manifesta (cfr. *Ivi*, p. 210; e Sheikh Aḡmad Al-'Alâwî, *El fruto de las palabras inspiradas*, Ed. Almuzara, Córdoba, 2007, pp. 57-58).

cristiani convertiti o pronti a convertirsi) non è una forzatura del testo, ma risulta essere una lettura coerente con un altro versetto coranico nel quale si afferma la presenza – all'interno delle dodici tribù di Israele – dei giusti (*ṣaliḥûn*):

*E li ripartimmo sulla terra in comunità (umam), tra i quali vi sono i giusti (al-ṣaliḥûn) e altri ben diversi da quelli*²⁷⁶

(VII, 168)

A differenza del passaggio precedente, qui si fa esplicito riferimento (vedi contesto) agli ebrei. Sebbene questo versetto potrebbe anche riferirsi a una precisa comunità giudaica individuabile in una tradizione d'ascendenza giudeo-cristiana, esso lascia aperta la possibilità di una trasversalità attraversante le varie tribù di Israele, giacché non dice “tra le quali (comunità) vi sono delle comunità giuste o tra le quali v'è una comunità di giusti” (cosa che implicherebbe, prima di tutto, l'utilizzo di un pronome femminile in riferimento a *umam* che è di genere femminile), ma letteralmente – così come abbiamo tradotto – “tra i quali (gli ebrei in generale) vi sono i giusti (da notare l'utilizzo dell'articolo determinativo *al*, vale a dire non genericamente “dei giusti” ma un gruppo di “Giusti” definito)”. Sembrerebbe allora corretto riconoscere ivi l'idea di un gruppo elettivo di giusti disegnantesi trasversalmente alle comunità d'Israele, e molto probabilmente facente riferimento a quella rettitudine interiore caratterizzante i *sadîqîm* ebrei, così come confermerebbe ulteriormente il versetto seguente:

E fra il popolo di Mosè c'è una comunità che guida tramite il Vero (bi-l-Ḥaqq) e mediante Esso (bi-Hi) agisce con giustizia (ya'dilûn)

(VII, 159)

Si tratta certamente di un “gruppo” di ebrei che si distingue da quei giudei che altrove il Corano critica aspramente, differenti da quelli nei quali non si trovava (come visto) coerenza tra parola e veridicità testimoniale alla Presenza di Dio; abbiamo qui a che fare con una “comunità”, che guidando e dirigendosi per l'Essere Vero stesso (*al-Ḥaqq*), presumibilmente conferma (*tuṣaddiqû*), più o meno manifestamente, la Verità stessa di Gesù (e del Corano), senza che ciò implichi, però, il misconoscimento della loro appartenenza confessionale, del loro essere ebrei. Il riconoscimento transconfessionale sarebbe in tal caso attestato dal loro agire con giustizia (*'adl*) secondo adesione diretta all'ontonomia melodica (*bi-l-Ḥaqq*). A conferma del fatto che tale descrizione fa riferimento ad una qualità etico-spirituale condivisa universalmente da tutti gli uomini e confessioni, è la sua successiva pedissequa ripetizione, però applicata, ora, all'umanità in genere:

²⁷⁶ Il passaggio in questione si riferisce chiaramente ai “figli di Israele” quando si considerano i versetti precedenti (cfr. “E i figli di Israele li dividemmo in dodici tribù, in dodici comunità...” – VII, 160).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

*E fra coloro che abbiamo creato (wa mimman khalaqnâ) c'è una comunità che guida
tramite il Vero (bi-l-Ḥaqq) e mediante Esso (bi-Hi) agisce con giustizia (ya'dilûn)*

(VII, 181)

Se è corretto considerare una tale coscienza ontonomicamente testimoniale nel senso di un'appartenenza transconfessionale caratterizzata da un'eccellenza etico-spirituale, allora essa deve potersi ritrovare in seno ad ogni confessione, cristianesimo compreso. Il Corano non è da meno nell'operare anche in questo caso tale riconoscimento; nella sura *al-Mâida*, riferendosi ai cristiani (*naṣarâ*) come i “più vicini (*'aqrab*) ai credenti per affetto amicale (*mawadda*)” (v. 82), dice di loro:

Quando ascoltano quel che è stato rivelato al Messaggero [Muhammad] vedi i loro occhi riversare lacrime per ciò che essi conoscono del Vero (al-Ḥaqq), e li odi dire: “O Signor nostro! Crediamo! Annoveraci tra i Testimoni (al-shahidîn)! E come non potremmo credere in Dio e in ciò che ci è giunto dal Vero (min al-Ḥaqq), noi che bramiamo che il Signore nostro ci ammetta con il gruppo erettivo (qawm) dei giusti (al-ṣāliḥîn)? E li ricompensa Iddio, per quel che essi hanno detto, con giardini alla cui ombra scorrono fiumi, dove resteranno in eterno. Questa è la mercede per i buoni/i virtuosi (al-muḥsinîn)

(V, 83-85)

Questo bell'estratto “dell'amicizia” non toglie che in altri numerosi passaggi i cristiani vengano aspramente criticati e condannati; ciò non sminuisce però l'importanza dei versetti precedenti: è evidente che qui il Corano sta riconoscendo la presenza di un gruppo di cristiani “veridici”, confermatore del Vero, un gruppo di persone specifiche e concrete (ne vediamo gonfiarsi gli occhi di lacrime, ne sentiamo direttamente le parole) che fanno appello all'idea di *testimonialità* (del Vero) ed aspirano all'ideale d'eccellenza dei *giusti*. Perché mai dovremmo considerare la comunità cristiana del tempo come un blocco omogeneo, e quindi leggere i giudizi apparentemente discordanti del Corano al suo rispetto come un atteggiamento ambiguo e contraddittorio (e nel peggiore dei casi sposare l'assurda idea dell'abrogazione di questo versetto) quando è invece il Corano stesso a dirci che tale comunità era effettivamente divisa in fazioni discordanti (XLIII, 65; V, 14)? Perché ridurre la complessità della realtà dell'epoca riconosciuta dal Libro ad una semplificazione ideologicamente strumentalizzabile?

Quell'altro versetto che sovente è addotto come prova dell'appello alla monolitica separazione tra musulmani e altre confessioni (“O voi che credete! Non prendete i giudei e i cristiani quali amici [*awliyâ*]: alcuni di loro sono amici/alleati [*awliyâ*] degli altri, e chi si fa loro amico [*yatawallahum*] diverrà dei loro” - V, 51) sembra a noi semanticamente più sottile, per quanto riguarda il senso della sua esortazione, a motivo dell'utilizzo non casuale della radice W.L.Y. Se l'amicizia (*walâya*) è infatti un'adesione interiore ed integrale della persona all'ontonomia, è certamente sconsigliabile che

essa si porti non a Dio ma a delle persone, buona parte delle quali, per di più, finirà per misconoscere la realtà del Vero. La *walâya* non può applicarsi a livello confessionale (l'amicizia interconfessionale è, come abbiamo visto, espressa piuttosto col termine *mawadda* [vedi *supra*; V, 82]; la *walâya* solo a Dio può portarsi e solo da Lui può essere concessa. Il Corano stesso lo stabilisce esplicitamente:

La walâya è di Dio [o: per Dio] (li-Allâh), del [o: per il] Vero

(XVIII, 44)

Il versetto poco fa citato tra le righe (V, 51) non potrebbe essere letto, allora, come un incentivo a cercare quell'amicizia più fondamentale, quel rapporto di prossimità a Dio che lega transconfessionalmente i vari credenti in una comunità d'intenti? D'altra parte sarebbe questa un'interpretazione più coerente con lo spirito stesso animante il profeta Muhammad quando definiva la famosa carta di Medina.

Approfondiamo allora i contorni di questa *eccellenza etico-spirituale*, attraverso l'ermeneutica linguistico-testuale già utilizzata. L'appellativo parimenti utilizzato per definire un rango eminente fra giudei (VII, 168) e cristiani (V, 84) è quello di giusti / opranti il bene (*ṣaliḥûn*). Si tratta di un termine sinonimico all'ebraico *ṣadiqîm*, così come il Corano stesso riconosce nell'affermare:

E abbiamo già scritto nei Salmi ... che i miei servi giusti (ṣaliḥûn) erediteranno la terra

(XXI, 105)

La citazione fa esatto riferimento a *Sal* 37: 29, ove al termine “giusti” corrisponde l'ebraico *ṣaddîqîm* (cfr. anche *Mt* 25: 37). Che si tratti, per il Corano, di una qualificazione etico-spirituale, e non direttamente dipendente da un'adesione legalista esteriore comprovabile dagli altri credenti, sembra essere confermato dal seguente versetto:

Miglior conoscitore è il vostro Signore di ciò che avete in voi stessi, se voi siete giusti (ṣaliḥûn)

(XVII, 25)

Il termine *ṣaliḥûn* intesse certamente una stretta relazione con un'altra designazione incontrata nei “versetti dell'amicizia” (V, 84) oltre che già rilevata a partire dalla nozione di *taqwâ* (XXXIX, 33-34 [vedi *supra*): quella di buoni / virtuosi (*muḥsinûn*)²⁷⁷. Sebbene la relazione tra le due radici (Ṣ.L.Ḥ e Ḥ.S.N) è certamente di tipo semantico – per il fatto di far similmente riferimento all'idea di “oprare il bene” – il Corano la rinforza utilizzando delle formule d'elezione analoghe a quelle riscontrate nel caso dei “giusti”:

²⁷⁷ Si veda anche l'intersezione con la formula “nessuna paura, nessuna tristezza” in II, 112.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Dio ama (yuḥibbu) i muḥsinîn

(II, 195; III, 148; V, 13 e 93)

La Raḥma di Dio è vicina (qarîb) ai muḥsinîn

(VII, 56)

In verità Dio è con chi lo teme (ittaḳaw) e con coloro che sono muḥsinûn

(XVI, 128)

Tra le personalità illustri della storia del monoteismo a cui è associata la qualifica di “buono / virtuoso” (*muḥsin*) troviamo significativamente (e secondo questo ordine): Noè, il padre di tutti i giusti (XXVII, 79-80), Abramo, (come vedremo) modello d'adesione virtuosa per eccellenza (XXXVII, 104-105 e 109-110), Mosè e Aronne (XXXVII, 120-121) ed Elia (XXXVII, 130-131). La designazione *muḥsinûn*, oltre a intrecciarsi con la *taqwâ* e la pazienza/costanza (*ṣabr*; cfr. III.1.15) (XI, 115; XII, 90), e a precisare in che senso bisogna intendere lo “sforzo” (*jihâd*) per Dio²⁷⁸, è parimenti contemplata in descrizioni etiche virtuose, quali le seguenti:

Gareggiate a corsa verso il perdono del vostro Signore e un giardino ampio come i cieli e la terra preparato per i timorati [di Dio] (al-muttaḳîn), i quali donano dei propri beni nella prosperità e nell'avversità, e che reprimono l'ira e perdonano gli offensori, che Dio ama i muḥsinîn

(III, 133-134)

Non v'è alcuna colpa, per coloro che credono e operano il bene (al-ṣaliḥat), in quel che mangeranno, se temono [Dio] (ittaḳaw) e credono, e ancora temono [Dio] (ittaḳaw) e fanno il bene [al prossimo] ('aḥsanû), perché Dio ama i muḥsinîn

(V, 93)

La radice Ḥ.S.N è inoltre utilizzata per esprimere quell'eccellenza (*ḥusn*) in diversi modi relazionata al *walî*. Particolarmente significativo è il versetto seguente:

Colui che dona e che teme [Dio] (ittaḳâ), e con il Meglio (bi-l-ḥusnâ) conferma la verità (ṣaddaqa), a lui faciliteremo l'agio

(XCII, 5-7)

²⁷⁸ “E quelli che lottano/si sforzano (*jahadû*) per Noi, li guideremo per le Nostre vie, e certo Dio è con coloro che operano il bene/i buoni (*al-muḥsinîn*)” (XXIX, 69).

L'espressione *ṣaddaqa bi-l-ḥusnâ* è spesso tradotta con “aver fede nella migliore cosa” (dichiararla veridica) – secondo l'identificazione di *ḥusnâ* all'eccellente giaciglio dell'Aldilà (il “Miglior premio” [*al-ḥusnâ*] di numerosi passi tra i quali XXI, 101; LII, 31; LVII, 10; cfr. XIII, 18 e XVIII, 88) –, ciò nonostante l'utilizzo del verbo *ṣaddaqa* (“confermare la verità [della rivelazione apportata]”), e la contemporanea occorrenza dell'idea di *taqwâ*, ci suggeriscono la possibilità di un significato più profondo e sottile²⁷⁹. Si noti, prima di tutto, come la traduzione proposta sia in linea con l'altro passaggio in cui si trovano appaiate le medesime radici qui sopra rilevate:

E chi porta la veridicità testimoniale (ṣidq)²⁸⁰ e con essa (bi-hi) conferma la verità (ṣaddaqa), ecco i timorati [di Dio] (al-muttaqûn). Essi avranno quel che vorranno presso il loro Signore; compenso, questo, dei buoni/virtuosi (muḥsinîn)

(XXXIX, 33-34)

Abbiamo a che fare, in questi due versetti, con una conferma della verità della rivelazione, operata mediante la “veridicità di coscienza” (*ṣidq*; XXXIX, 33) e tramite la “miglior cosa” (*ḥusnâ*; XCII, 6). Se *ṣidq* può essere inteso quale un accordo tra “parola detta, contenuto del pensiero e realtà dell'oggetto d'asserzione” in che modo dobbiamo intendere invece il termine *ḥusnâ* (superlativo femminile di *Aḥsan*)? Da un lato esso avrà certamente a che vedere con la “buona azione”²⁸¹, dall'altro però esso potrebbe anche avere a che fare con il rapporto tra colui che è *veridico* (*ṣadîq*) e la stessa rivelazione, indicando sinteticamente ciò che nel seguente versetto è definito come “il meglio della Profezione”:

...i Miei servi ('abâd) i quali ascoltano la Profezione (al-Qawl) e ne seguono il Meglio (Aḥsana-hu): essi sono coloro che Dio guida, i dotati (ulû) di intelligenza del profondo (al-albâb)

(XXXIX, 18)

Il versetto è particolarmente importante, in quanto riconosce la necessità di seguire “il meglio” della parola rivelata. Ed è probabilmente tramite questo “meglio” (*Aḥsan*), messo in pratica con la miglior azione (*bi-l-ḥusnâ*) e la veridicità d'intenzione (*ṣidq*), che il credente si avvicina a Dio. In che modo, però, può egli discernere il Meglio della Rivelazione?

Si noti, prima di tutto, nel versetto citato, il riferimento al cuore o intelligenza del nocciolo (*lubb*; plur. *albâb*)²⁸²: il termine può essere messo in relazione all'ebraico *leb*, il cuore come ricettacolo della Legge per la “nuova alleanza” (*Ger* 31: 33). In ambito ebraico il termine faceva

²⁷⁹ La traduzione qui data della II forma *ṣaddaqa* seguita dalla particella *bi*, segue le indicazioni date a riguardo da E. W. Lane. Rendiamo qui l'espressione similmente a *ṣaddaqa bi-lisanihi* (“He accepted the truth of what was said with the tongue”) oppure *ṣaddaqa bi-qalbihi* (“... with his heart”) (cfr. *Arabic-English Lexicon, op. cit.*, I, p. 1667).

²⁸⁰ Si ricordi il significato già chiarito del termine in questione: “l'accordo tra ciò che è detto con ciò che è concepito nella mente e la cosa oggetto dell'asserzione” (cfr. E. W. Lane, *ivi*, I p. 1666).

²⁸¹ E' il significato di *ḥusnâ* riportato dai vocabolari (cfr. *Dictionnaire Arabe-Français Larousse*).

²⁸² Il termine arabo *lubb* significa alla volta “cuore, nocciolo, nucleo, miglior parte di qualcosa, parte più profonda di qualcosa, polpa (di un frutto)”.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

riferimento all'intimità interiore della persona (ebr. *qirb*)²⁸³; per l'ebreo, *leb* si riferisce a quella facoltà psico-emotiva capace di ricevere la sapienza (ebr. *hokmah*) di Dio²⁸⁴. Anche per il Corano *lubb* sembra avere a che vedere con la Sapienza (II, 269), ma il rapporto instaurato con quest'ultima è piuttosto subordinato ad un'altra facoltà riservata ai “dotati di intelligenza del nocciolo”: quella del *ricordo* [ontonomico] o *dhikr*.

Si ricordano (yatadhakkaru) solo quelli dotati (ulû) di intelligenza del profondo (al-albâb)

(XII, 19; XXXIX, 9)

Non vedi come Dio fa scendere (anzala) l'acqua dai Cieli (samâ') e la fa scorrere in sorgenti ascose nella terra...In ciò v'è certo un ricordo (dhikr) per quelli dotati (ulû) di intelligenza del profondo (al-albâb)

(XXXIX, 21)

Egli dà la Saggiessa (ḥikma) a chi vuole, e colui cui è stata data la Saggiessa ha avuto un bene abbondante, e non ricordano (yudhakkaru) che i dotati (ulû) di intelligenza del profondo (al-albâb)

(II, 269)

Il Corano stesso è dato all'essere umano perché i dotati di *lubb* “ricordino”:

Questo è un messaggio per gli esseri umani, perché essi ne siano avvertiti, e perché sappiano ch'Egli è un Dio Solo, e perché i dotati (ulû) di intelligenza del profondo (al-albâb) ricordino (yudhakkara)

(XIV, 52)

... o voi dotati (ulû) di intelligenza del profondo (al-albâb), voi che credete, Iddio ha fatto scendere per voi (anzala) un ricordo (dhikran)

(LXV, 10)

²⁸³ Cui radice (Q.R.B) è la medesima della prossimità. In ambito islamico troviamo un nesso tra *lubb* e *qurb* in una tradizione riportata da kalâbâdhî (*Kitâb al-Ta'arruf*): “Il petto (*ṣadr*) del credente è dilatato dalla luce dell'*islâm*; il cuore (*qalb*) si volge (allora) respiscente verso il Suo Signore, la parte interiore del cuore (*fu'âd*) Lo contempla e la sua essenza (*lubb*) – ritornata integra – cerca rifugio in Lui, consumata dalla sua *Prossimità*, mentre chiede soccorso contro la Sua lontananza” (*Il Sufismo nelle parole...*, op. cit., p. 148 [il corsivo è mio]). Si veda a riguardo anche il *Bayân al-farq bayna aṣ-ṣadr wa al-qalb wa al-fu'âd wa al-lubb* di al-Ḥakîm al-Tirmidhî (*Exposé de la différence entre la poitrine, le coeur, le tréfonds et la pulpe*, Albouraq, Beyrouth, 2002).

²⁸⁴ “La sapienza entrerà nel tuo cuore” (*Pr* 2: 10), “In un cuore assennato risiede la sapienza” (*Pr* 14: 33). Si tenga presente anche la stretta relazione con il Timore di Dio: “Il tuo cuore... resti sempre nel timore del Signore” (*Pr* 23: 17). La medesima relazione tra cuore e timore la troviamo nel Corano (II, 179, 197; V, 100). Si noti anche la rilevante asserzione del libro della *Sapienza*: “[La Sapienza] forma amici di Dio e profeti” (*Sap* 7: 27; cfr. 7: 24).

Questo è un Libro che ti abbiamo rivelato (anzalnâ-hu), benedetto, perché se ne meditano i versetti e perché si ricordino (li-yatadhakkara) i dotati (ulû) di intelligenza del profondo (al-albâb)

(XXXVIII, 29)

La “rammemorazione” (*dhikr*) fa certamente parte (come precedentemente visto) del campo linguistico-semanticamente direttamente associato alla *walâya* (VI, 126-127)²⁸⁵. Si tratta di una nozione centrale in islam che è fondamentale approfondire.

*Il ricordo di Dio (dhikr Allâh) è certamente ciò che v'è di più grande (akbar)*²⁸⁶

(XXIX, 45)

Il Corano esorta a metterlo in pratica abbondantemente (XXXIII, 35 e 41), in maniera ininterrotta e continua (IV, 103; cfr. III, 191). Distogliersi dal *Ricordo* conduce a ritrovarsi alleati col diavolo (XLIII, 36; cfr. VII, 201) fino a perdere se stessi (LIX, 19). Il *dhikr* dell'Essere appacifica il cuore (XIII, 28; cfr. XXXIX, 23) stabilendo un rapporto di reciproca rammemorazione tra il “ricordante” e il Vero (II, 152) dando accesso al credente ad uno stato d'elezione²⁸⁷. Il *dhikr* è comprensibile anche come “rammemorazione del patto (*mîthâq*)” (V, 7) – la transtoricità dell'insegnamento dei Nomi –, rimedio contro l'oblio dell'ontonomia, cui esercizio favorisce la rettitudine (XVIII, 24)²⁸⁸. La pratica del *dhikr* si è in parte formalizzata, presso i sufi, in varie forme di *rammemorazione* / *ruminazione* degli Appellativi divini volta ad approfondirsi nell'esperienza di uni-ritmia col reale²⁸⁹; la sua essenza riposa nella *rammemorazione esperienziale d'Essere*, sforzo

²⁸⁵ “E noi abbiamo precisato i segni / i versetti per gente che ricorda (*li-qawm yadhakkarûna*); per questi è la dimora di pace presso il loro Signore, ed Egli sarà il loro *Walî* in compenso di ciò che avranno oprato” (VI, 126-127). Cfr. l'*hadîth qudsî*: “Tra i Miei servitori, i Miei *awliyâ* sono coloro che si ricordano di Me” (Ibn Hanbal III, p. 430 citato da M. Chodkiewicz, *op. cit.*, p. 35).

²⁸⁶ Si vedano anche i seguenti *hadîth*: “Abu ad-Dardâ rapporte cette nouvelle du Prophète: «Ne vous informerez pas de la meilleure de vos actions, celle-là qui est la plus pure, qui apporte le plus de satisfaction à votre Seigneur et Maître, celle qui vous accorde le plus haut degré!» Les compagnons répondirent: «Si, mais quelle est-elle? Ô Prophète de Dieu!» Il reprit: «Le Dhikr d'Allâh” (*Al-Bukhari, Muslim*); “Ô Envoyé d'Allâh! Quelle est l'action la plus méritoire?» - «C'est, reprit-il, de te séparer de ce bas monde alors que ta langue est humide du Dhikr d'Allâh” (riportato da ‘Abd-Allâh B. Bachar al-Mâzanî) (citati in Ar-Râzî, *Traité sur les Noms Divins, op. cit.*, p. 116).

²⁸⁷ Si veda a riguardo il seguente *hadîth qudsî* riportato da Abu Harayrah: “Je suis dans la pensée que Mon serviteur a de Moi et Moi Je suis avec lui. S'il se souvient de Moi en son for, Je me souviens de Lui. S'il se souvient de Moi dans une assemblée, Je me souviens de lui dans une assemblée meilleure encore...” (in *Muslim, Al-Tirmidhi e Ibn-Majah*). La cancellazione del rammemorante individuale (*dhâkir*) alla presenza del Rammemorato ontonomico (*Madhkûr*) lascia spazio al risonare stesso della rammemorazione ontomica.

²⁸⁸ Vedi anche: “Le *dhikr* consiste à se libérer de la négligence et de l'oubli (à l'égard de Dieu) au moyen de la présence permanente du cœur avec le Vrai (*al-Ḥaqq*)” (Ibn 'Aṭa' Allâh, *Traité sur le Nom Allâh*, Les Deux Océans, Paris, 1981, p. 196)

²⁸⁹ Così come riconosciuto per esempio da Ibn 'Aṭa' Allâh: “Lorsque tu invoques Allâh, tout ce qui t'entend invoque avec toi; car tu invoques par ta langue, ton cœur, ton âme, ton esprit, ton intelligence et ton secret dans un *dhikr* unique. Quand tu invoques Allâh par ta langue, tous les minéraux t'accompagnent. Quand tu invoques par ton cœur, la manifestation actuelle (*kawn*) et ce qui s'y trouve dans les mondes d'Allâh font le *dhikr* avec toi. Quand tu invoques avec ton âme, invoquent avec toi les cieux et ce qui s'y trouve. Et quand tu invoques avec ton esprit, le font avec toi, le Piédestal et ceux qui s'y trouvent dans ses mondes. Quand tu invoques avec ton intelligence, invoquent avec toi les

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

d'unificazione con la Presenza. Crediamo in effetti corretto interpretare questo “ricordo” come un “Terzo ricordo”, un ricordo esperienziale dell'ontonomia inscritta nella transtemporalità (cfr. cap. III.1.4), un vero e proprio esercizio d'auto-coscienza nuda che tramite un processo di dissoluzione o “morte tonale” della forma esteriore della rammemorazione (dei Nomi) conduce – così come riconosciuto da Al-Ghazâlî – al loro vissuto o significato essenziale (*ma'nâ*)²⁹⁰. L'esperienza essenziale dei Nomi sarebbe così l'insegnamento ontonomico dato all'essere umano quando Dio lo fece gerente ontologico d'esistenziazione (II, 30)²⁹¹: patto di gerenza (*khilâfa*) che l'uomo dimenticò col peccato originale (XX, 115; vedi III.1.14), ma per il quale fu da Dio perdonato ed inviato nell'esistenza con una potenza di realizzazione (*taqwîm*) della natura divina primordiale (la *fiṭra*), la stessa immagine adamica o ombra-d'acqua d'*Elohim* (vedi III.1.14 e III.2.2).

Ed è in linea con questo orizzonte di senso che crediamo corretto comprendere l'esercizio di *conferma* del Vero operato dall'amico di Dio tramite il *Meglio* (il quale “conferma la verità [*ṣaddaqa*] con il Meglio [*bi-l-ḥusnâ*]; XCII, 6): la condotta virtuosa risiede nell'agire nell'esistenza secondo il ricordo della Conoscenza in lui primordialmente inscritta, confermare la Verità dell'ontonomia facendosi responsabilmente gerente (*khalîfa*) dell'esistenziazione²⁹². Il termine *ḥusnâ* farebbe così implicito riferimento all'applicazione dei Nomi dati in conoscenza all'umanità, l'Adamo Primordiale: non sono d'altronde i Nomi di Dio qualificati con lo stesso termine (*al-Âsma al-Ḥusnâ*; “I Nomi Migliori” - VII, 180; XVII, 110; XX, 8; LIX, 24)²⁹³ Il Corano stesso esorta a fare corretto utilizzo etico di tale scienza dei Nomi (VII, 180)²⁹⁴.

Non solo si tratterebbe di una conoscenza (*'ilm*) di tipo prasseologico affidata ai “dotati di *lubb*”, ossia ispirante la “bontà dell'azione (vocativa)” (*ḥusnâ*), ma anche di una *responsabilità ermeneutica* nei confronti della Rivelazione, tesa a riconoscervi e a seguire il “meglio” (*Aḥsan*; XXXIX, 18 [vedi *supra*]), il Miglior Conoscimento (gli *al-Âsma al-Ḥusnâ*) – prospettiva che il versetto seguente aiuta a confermare ed approfondire:

Porteurs du Trône et ceux qui tournent autour d'entre les Anges Chérubins et les Esprits rapprochés. Quand tu invoques avec ton secret, le Trône avec tous ses mondes invoquent avec toi...” (Ibn 'Aṭa' Allâh, *Traité sur le Nom Allâh*, op. cit., p. 218).

²⁹⁰ “Après s'être assis dans la solitude, il (le sufi) ne cesse de dire, de bouche, Allâh, continuellement, et avec la présence du coeur. Cela, jusqu'à ce qu'il parvienne à un état où il abandonne le mouvement de la langue, et voit le mot comme coulant sur celle-ci. Puis il en vient au point d'effacer la trace du mot sur la langue, et il trouve son coeur continuellement appliqué au *dhikr*; il y persévère assidûment, jusqu'à ce qu'il en arrive à effacer de son coeur l'image de la locution, des lettres et de la forme du mot, et que le sens du mot demeure seul en son coeur, présent en lui, comme joint à lui, et ne le quittant pas” (Al-Ghazâlî, *Iḥyâ 'ulûm al-dîn*, III, éd. du Caire de 1352 H, pp. 16-17).

²⁹¹ Si noti anche l'archetipicità dell'oblio di Adamo a cui il *dhikr* pone soluzione: “E già stringemmo da prima un patto con Adamo, ma ei lo dimenticò” (XX, 115).

²⁹² Si ricordi (a conferma della relazione qui stabilita) anche l'occorrenza della medesima formula “nessuna paura, nessuna tristezza” connessa alla *walâya* (X, 62-63; XLI, 30-31) nel passaggio sintetizzante il dono dei Nomi ad Adamo e il perdono lui accordato: “E Adamo ricevette dal Suo Signore *kalimat* e [Dio] lo perdonò, poiché Egli è il Perdonatore, il Misericordioso/Matriciante (*al-Raḥîm*). Dicemmo dunque loro: «Via tutti dal giardino, e quando riceverete da me una Guida, coloro che seguiranno la Mia Guida non avranno *nessuna paura nessuna tristezza*»” (II, 37-38).

²⁹³ Questa designazione dei Nomi di Dio è esattamente utilizzata nel versetto coranico che sintetizza in tre appellativi l'idea di pre-determinazione timbrica, principiatazione dell'esistenza ed esistenziazione (cfr. III.1.2 e III.1.3): “Egli è Dio, il Creatore (*al-Khâliq*), il Produttore (*al-Bâri'*), il Foggiatore (*al-Muṣawwir*), Suoi sono i Nomi Bellissimi (*al-Âsma al-Ḥusnâ*), e canta le Sue lodi tutto quel ch'è nei cieli e sulla terra, egli è il Potente Sapiente” (LIX, 24).

²⁹⁴ “Dio possiede i Nomi più belli (*al-Âsma al-Ḥusnâ*), invocatelo dunque con quei Nomi, e abbandonate coloro che quei Nomi usano perversamente” (VII, 180).

Egli è colui che ti ha rivelato il Libro, in esso vi sono versetti solidi (muḥkamâtun)²⁹⁵, che sono la Madre del Libro (Umm al-Kitâb), ed altri assomiglianti / ambigui (mutashâbihâtun)²⁹⁶. Ma quelli che hanno il cuore traviato seguono ciò che v'è d'assomigliante [d'ambiguo], bramosi di portar scisma e di interpretare, mentre la loro interpretazione (ta'wîl) non la conosce che Dio e gli uomini ancorati alla Scienza ('Ilm), [che] dicono: “Crediamo in esso, tutto viene dal nostro Signore”²⁹⁷. Ma [certamente] non ricordano (yadhakkaru) che i dotati (ulû) di intelligenza del profondo (al-albâb)

(III, 7)

Prima di approfondire questa *gerenza gnoseologica della Scienza dei Nomi* affidata all'amico di Dio dotato di *lubb* (approfondimento che richiede la considerazione dell'orizzonte di comprensione sciita e della sua particolare visione rispetto alla nozione di interpretazione non letteralista [*ta'wîl*] del Corano), è necessario però approfondire quell'altra radice semantica già ripetutamente apparsa nel corso delle precedenti pagine (S.D.Q) – cosa che ci condurrà a comprendere più chiaramente l'universalità legata alla nozione di *walâya* e la sua relazione con l'appello universale specificamente invocato dalla rivelazione coranica.

Riportiamo qui di seguito i versetti più rilevanti a riguardo (si veda anche il già citato versetto II, 177 tra i tre passaggi sintetizzanti l'insieme delle radici semantiche più rilevanti per lo studio della *walâya*):

O voi che credete, temete Iddio (ittaqu Allâh) e siate coi sinceri / fidati (ṣâdiqîn)

(IX, 119)

E chi porta la veridicità testimoniale (ṣidq) e con essa conferma la verità (ṣaddaqa): ecco i timorati [di Dio] (al-muttaqûn)

(XXXIX, 33)

Coloro che avranno creduto in Dio e nei Suoi Messaggeri, [saranno] i veridici / verificatori (al-ṣiddîqûn) e i testimoni (al-shuhadâ) presso il loro Signore

(LVII, 19)

²⁹⁵ Il termine proviene dalla medesima radice (H.K.M) di Sapienza (*Hikma*).

²⁹⁶ I due termini sono stati interpretati dalla tradizione islamica in maniere molto diverse (cfr. Éric Chaumont in *Dictionnaire du Coran, op. cit.*, [alla voce “Versets clairs et ambigus”]). Il termine *mutashâbihâtun* (“ambigui”) procede dalla forma VI della radice SH.B.H veicolando l'idea di “somiglianza, similitudine”; a nostro avviso potrebbe essere compreso nel senso di una “somiglianza (non precisa) con il Libro Madre” derivante dallo statuto in tensione del Corano tra contestualità storica e ontonomia melodica (la questione andrebbe approfondita assieme all'approfondimento dello statuto epistemologico del Corano).

²⁹⁷ Il passaggio si presterebbe anche ad una traduzione differente (per la mancanza di segni di punteggiatura): “la loro interpretazione non la conosce che Dio. E gli uomini ancorati alla scienza dicono...”.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Sebbene i versetti in cui appare la radice Ş.D.Q non si intersechino direttamente con quelli della radice W.L.Y, la maggior parte dei commentatori e dei maestri sufi relazionano la designazione *şiddîqûn* con l'acmé della *walâya*, oppure le riconoscono il grado più elevato dopo quello di profeta (come fa per esempio Al-Ghazâlî) a partire da un'altro versetto capitale:

Coloro che obbediscono a Dio e al Suo Messaggero, saranno insieme con quelli cui Dio elargì i suoi favori tra i profeti, i veridici/verificatori (al-şiddîqînn), i testimoni (al-shuhadâ), i giusti (al-şalihîn). Ed eccellenti (ḥasuna) sono quei compagni!

(IV, 69)

Non è qui nostra intenzione discutere sulle presunte gerarchie spirituali che i mistici dell'islam hanno da tempo avanzato a partire da questo versetto – dato che, a nostro avviso, si tratta di una questione “debole” (crediamo essa non faccia altro che ridurre a notazione una realtà che non si assoggetta completamente alle categorie lineari del tonale) – ma semplicemente far notare l'eccezionale occorrenza congiunta dei termini ivi presenti e volgerci a mostrare la ragione per la quale la *şiddîqiyya* è relazionata e relazionabile alla nozione di “amicizia divina”²⁹⁸.

Per prima cosa bisogna far notare che tra i significati della radice in questione v'è esattamente quello di “amicizia” (*şadîq*: “amico, intimo”; *şâdaqa* [III forma]: “essere amico, coltivare l'amicizia”), anche se è vero che il termine coranico *şâdiq* si riferisce piuttosto a “essere vero o sincero”, “dire la verità” o anche “realizzare una promessa” (che sono d'altra parte caratteristiche dei veri amici)²⁹⁹.

La declinazione che maggiormente ci interessa è quella della II forma (*şaddaqa*), cui significato è quello di “confermare, attestare”, oppure “rendere testimonianza, credere (confermare / attestare la verità)”, ma anche “verificare, comprovare”. Il primo senso è esplicitamente utilizzato dal Corano per indicare quei messaggi (Corano *in primis*, ma anche, per esempio, il Vangelo) e quelle missioni profetiche *confermanti* la Verità delle precedenti rivelazioni³⁰⁰; ma bisogna tenere in conto anche le altre due significazioni per comprendere l'ampia portata della designazione *şiddîq* procedente da *şaddaqa*: esso è una forma intensiva ed enfatica che designa non solo colui che è “sincero” (in

²⁹⁸ Cfr. Kalâbâdhî, *Kitâb al-Ta'arruf (Il Sufismo nelle parole..., op. cit., pp. 21, 126, 128, 148 [in nota]); M. Chodkiewicz, Le Sceau des saints..., op. cit., pp. 68, 119. In verità il versetto non afferma in alcun modo che tali denominazioni rappresentino dei gradi di eccellenza decrescente, come neppure esclude una loro possibile permeabilità o compresenza in una medesima persona (soluzione che sarà in effetti vagliata dalla letteratura mistica). A nostro giudizio, la premura a definire gradi gerarchici di realizzazione o di statuto non è che un effetto di riduzionismo tonale proiettato su realtà ontologiche ed esperienziali non situabili su una scala lineare di tonalizzazione.*

²⁹⁹ Da cui la designazione *sâdiq* (“sincero”) ricorrente 59 volte nel Corano.

³⁰⁰ *Taşdîq* (“conferma”), cfr. X, 37; XII, 11. *Muşaddîq* (“confermatore”), cfr. III, 39; V, 46 e 48; LXI, 6. *Şaddaqa* (“confermare”), cfr. XXXVII, 37.

parola), ma colui che è “veridico” anche in atti e nell'intimo³⁰¹, ovvero colui che testimonia e verifica direttamente la Verità del Sacro, *realizzandola* e comprovandola personalmente³⁰².

Potremmo parlare, di fatto, di una sorta di affinamento di grado o di virtù portante dalla designazione *ṣâdiq* a quella più eccellente di *ṣiddîq*. Laddove infatti il primo termine è associato in generale ai credenti (XLIX, 15; cfr. IX, 119; XII, 82; XV, 64), il secondo è invece riservato a personalità monoteistiche specifiche quali Abramo, Idris (l'Enoch biblico), Maria madre di Gesù (per la quale è utilizzato il femminile *ṣiddîqa*) e Giuseppe figlio di Giacobbe³⁰³. La relazione intercorrente tra i credenti veridici (*al-ṣâdiqûn*) e gli eletti confermatori / verificatori del Vero (*al-ṣiddîqûn*) potrebbe forse essere estratta dal versetto relativo al famoso patto transtorico dei profeti:

Ricorda quando accettammo il patto dei profeti (nabyîn): il tuo, quello di Noè, di Abramo, di Mosè e di Gesù figlio di Maria; concludemmo con loro un patto solenne affinché Dio chieda conto ai sinceri (al-ṣâdiqîn) della loro veridicità testimoniale (ṣidq)

(XXXIII, 7-8)

Se accettiamo che tutti gli *annunciatori* (significato etimologico del termine *nabî*) sono chiaramente “confermatori del Vero” (*ṣiddîqûn*), allora il ruolo di questi ultimi è quello di richiamare gli esseri umani al sincero riconoscimento di Dio, a quell'assentimento inscritto transtemporalmente in tutti i figli di Adamo (patto transtorico del giorno di *alastu*):

E quando il tuo Signore trasse dai lombi dei figli d'Adamo tutti i lor discendenti e li fece testimoniare (ashhadahum) su se stessi: «Non sono Io (Alastu) il vostro Signore?» Ed essi risposero «Sì, l'attestiamo (shahidnâ)» E questo facemmo perché non aveste poi a dire, il Giorno dell'Erezione (yawm al-qiyâma): «Noi tutto questo non lo sapevamo!»

(VII, 172)

Parlare, agire e ponderare intimamente “in verità” (*ṣidq*) – ovvero secondo una “adesione interiore” (*taṣḍîq*) all'assentimento del patto primordiale – costituisce la base della condotta ontologicamente *giusta*, la *rettitudine* misurata alla testimonianza unitaria dell'Essere e al rispetto reverenziale portato nei Suoi confronti. Tale retta condotta porta, inoltre, naturalmente con sé, la

³⁰¹ Come dice Al-Qushayrî: “The «trustworthy» [*ṣâdiq*] is one who speaks truth, whereas the «truthful» [*ṣiddîq*] is one who is veracious in his words, deeds and spiritual states” (*Al-Qushayrî's Epistle on Sufism, op. cit.*, p. 223). Ritroviamo in questo concetto la triade incontrata nel mazdeismo di “parola, azione e coscienza”.

³⁰² P. Urizzi rende *ṣiddîqûn* con “confermatori della Verità”: “La loro *ma'rifa* [conoscenza] proviene da una testimonianza diretta (*shuhûdiyya*) che s'impone di necessità (*darûriyya*), quella di coloro che conoscono i Suoi Segni attraverso di Lui” (in Kalâbadhî, *Il Sufismo nelle parole...*, *op. cit.*, p. 115 [in nota]). Quest'ultima definizione fa direttamente riferimento alla formula vista più sopra di Cor LVII, 19: “veridici/verificatori (*ṣiddîqûn*) e testimoni (*shuhadâu*) presso il loro Signore (*'inda Rabbihim*)”.

³⁰³ V, 75; XII, 46 e 51; XIX, 41; XIX, 56. A Giovanni il Battista è associato l'attributo *muṣaddiq* (III, 39), mentre a Ismaele quello di *ṣâdiq* (XIX, 54).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

solidarietà intersoggettiva, come testimonia il legame che la radice semitica in questione intesse con l'idea di carità e beneficenza (senso che veicola l'ebraico, il caldeo e l'arabo attraverso il termine *ṣadaqat*, “offerta volontaria, elemosina”)³⁰⁴. L'eccellenza della *ṣiddīqiyya*, in aggiunta, comporta anche la responsabilità di un incarico rivolto alla collettività, il costituirsi quale *guida* (*imâm*) per l'umanità. Non bisogna però confondere questa funzione con quella della profezia (*nubuwwa*) e della profezia legislatrice (*risâla*); l'islam sciita è chiaro a riguardo³⁰⁵: la *walâya* è certamente lo stato esperienziale che sostiene spiritualmente queste ultime funzioni, ma non coincide omogeneamente ad esse. Ciò non toglie che la funzione di “guida” sia già nuclearmente presente nelle antiche Parole e nei profeti, così come testimoniato da numerosi passaggi coranici:

E quando il suo Signore provò Abramo con delle parole ed egli obbedì e Dio gli disse: “In verità io ti farò Imâm per le genti”

(II, 124)

E gli donammo Isacco e Giacobbe, in sovrappiù, e ne facemmo, tutti, dei giusti (ṣāliḥîn). E ne facemmo degli Imâm (Aimmat), che guidassero gli uomini per ordine nostro...

(XXI, 72-73)

E prima d'esso [il Corano] il Libro di Mosè fu Guida (Imâm) e Misericordia (Raḥma)

(XLVI, 12; cfr. XI, 17)

E già demmo a Mosè il Libro ... per i figli di Israele. E suscitammo di fra essi degli Imâm che dirigessero per ordine nostro...

(XXXII, 23-34)

Questa funzione-guida (*imâma*) – che gli sciiti non esitano ad identificare alla *walâya* (declinandola però specificatamente nella linea di *Imâm* discendenti da 'Alî) – si presenta nel Corano come una condizione elettiva a cui aspirano i “servi del Misericordioso/Matriciale (*'ibâd al-Raḥman*)” (XXV, 63) nel loro rivolgersi a Dio, dicendo:

Facci Imâm dei timorati (li-l-muttaqîn)

(XXV, 74)

³⁰⁴ Cfr. *Jewish Encyclopedia*, “Right and Righteousness” [<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/12758-right-and-righteousness>; consultato il 26/12/2013].

³⁰⁵ Cfr. H. Corbin, *En Islam Iranien, op. cit.*, Tome I.

Troviamo qui significativamente intrecciata la qualifica di *Imâm* a quella designazione (*al-muttaqûn*) individuata come punto di partenza per indagare le caratteristiche generali della *walâya*. L'idea sottesa è certamente anche qui quella di un grado di eccellenza a cui è possibile aspirare. Meno chiare sono invece le caratteristiche aggiunte da tale ruolo “guida”. In che senso dobbiamo comprendere l'*imâma* rivestita dal *walî*? Qual'è la sua specifica funzione? Potremmo dire che essa s'incorporerebbe alla *gerenza universale* (*khilâfa*; II, 30) dopo la chiusura della profezia e, in particolare (per gli sciiti), dopo l'occultamento del XII Imâm? Si tratta di domande che non solo potremo cercare di rispondere solamente una volta concluso l'*iter* esegetico a cui ci conduce la nozione di *walâya*, ma la cui stessa legittimità potrà chiarirsi solo più avanti.

La personalità monoteistica che nel Corano riassume ed integra la maggior parte delle designazioni relazionate all'*amicizia divina* è certamente Abramo: “*Imâm* per l'umanità (*li-l-nâss*)” (II, 124) e, ancor più paradigmaticamente, “modello madre” (*umma* [medesima radice] – XVI, 120)³⁰⁶; esplicitamente nominato *ṣiddîq* (XIX, 41), *ṣaliḥ* (XVI, 120; II, 130), *muḥsin* (XXXVII, 105), oltre che “eletto” da Dio (II, 130)³⁰⁷ e Suo “amico prediletto” (*khalîl*):

E chi mai potrebbe scegliere una religione migliore che quella di darsi tutto a Dio [lett. sottomettere (aslama) il proprio volto (wajh) a Dio] ed essere un buono (muḥsin) e seguire il culto di Abramo in purità di fede (ḥanîfan)? Ché Dio scelse Abramo per amico (khalîl)

(IV, 125)

Come appare chiaro già da quest'ultima citazione, il Padre dei monoteismi raffigura, per il Corano, il modello per eccellenza della fede – paradigma di riferimento dell'islam:

E ti rivelammo: “Segui la religione d'Abramo, in purità di fede (ḥanîfan): egli non fu un associazionista

(XVI, 123)

Dì: “Dio è veridico [lett. “ha detto la verità” (ṣadaqa)]! Seguite quindi la religione di Abramo, [che era un] ḥanîf, non era un associazionista

(III, 95)

Dì: “O uomini! Se avete qualche dubbio sulla mia religione, ebbene, io non adoro quel che voi adorare in luogo di Dio, ma adoro Dio, che vi richiamerà a Lui: da Lui ho

³⁰⁶ “E certo Abramo fu modello (*ummat*) [per gli uomini], devoto a Dio, di fede pura (*ḥanîth*), e non fu idolatra” (XVI, 120).

³⁰⁷ “Noi lo abbiamo eletto (*iṣṭafâna-hu*) in questo mondo, e nell'altro egli è fra i giusti” (II, 130). L'elezione espressa dal verbo *iṣṭafâ* è parimenti applicata ad altre personalità; vedi per esempio: “In verità Iddio ha eletto (*iṣṭafâ*) Adamo, Noè e la gente di Abramo e la gente di *Imrân* sopra i mondi” (III, 33); “E quando gli angeli dissero a Maria: «O Maria! In verità Dio t'ha prescelta (*iṣṭafâ-ki*) e t'ha purificata e t'ha eletta (*iṣṭafâ-ki*) su tutte le donne dei mondi»” (III, 42). Si veda anche: II, 130; VII, 144; XXXV, 32; XXXVIII, 45-47.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

ricevuto l'ordine d'essere fra i credenti” (al-mu'minîn) e [mi fu detto:] “Erigi (aqim) il tuo volto (wajh) alla religione in retta inclinazione (ḥanîfân) e non essere uno degli associazionisti

(X, 104-105)

L'*ḥanîfiyya*, la religione di Abramo, costituisce per l'islam la pura devozione del credente veridico, il paradigma di rettitudine nella fede da cui sgorgano tutte le confessioni monoteistiche, con ogni probabilità quella medesima purezza di culto del Dio Unico a cui richiamava Elia nel *Libro dei Re*³⁰⁸. Il Corano è cosciente di questa universalità transculturale rappresentata dall'esperienza di fede di Abramo, una fede pura perché fondata sulla sincerità testimoniale (*ṣidq*) confermata (*muṣaddaq*) dalle opere (se ne ricordi la trattazione veterotestamentaria già data in III.2.1), un'attestazione (*taṣdîq*) del Vero non ancora sottoposta a definizioni confessionali:

Abramo non era né ebreo, né cristiano: era un ḥanîf, dedito intieramente a Dio e non era associazionista. E certo i più vicini ad Abramo degli uomini tutti, sono coloro che lo seguirono, e questo Profeta e quei che credono in lui; e Dio è l'amico (Walî) di chi crede

(III, 67-68)

Il passaggio merita d'essere meditato. Particolarmente importante è il rapporto implicito che esso stabilisce tra religione *ḥanîf* e l'appellativo *muslim* (“intieramente dedito a Dio”). Non ha certamente senso tradurre: “Abramo... era un *ḥanîf*, un musulmano (*muslimân*)”, se per *muslim* intendiamo colui che crede nella rivelazione fatta discendere su Muhammad. Il termine *muslim* dev'essere inteso, come fa il Bausani (di cui abbiamo riportato la traduzione), al senso etimologico: “dato, dedito, confidato [a Dio]” (IV forma della radice *salima* di cui *islam* è il *masdar* o “nome d'azione”). Il fatto che il termine faccia anche riferimento ai credenti musulmani, dipende solo dal fatto che a tale completa remissione al divino si aggiunge la veridicità testimoniale di fronte al Vero conducente al riconoscimento della rivelazione coranica. Il riferimento all'amicizia divina, che appare alla fine del passaggio, sembra poter confermare questa lettura più spiritualizzata.

La stessa traduzione e lo stesso ragionamento valgono anche per un altro passaggio coranico ove il Testo, menzionando la religione d'Abramo, afferma che “già d'antico [Dio] vi chiamò *muslim*” (XXII, 78)³⁰⁹; in maniera simile bisognerebbe intendere anche l'affermazione: “In verità la religione (*dîn*) presso Dio è l'*islam*” (II, 19)³¹⁰. Interpretare diversamente vorrebbe dire attribuire un ingenuo

³⁰⁸ Vedi, per esempio: “E sull'ora in cui si offriva l'oblazione, il profeta Elia si avvicinò e disse: «O Eterno, Dio d'Abramo, d'Isacco e d'Israele, fa' che oggi si conosca che tu sei Dio in Israele, che io sono tuo servo, e che ho fatte tutte queste cose per ordine tuo. Rispondimi, o Eterno, rispondimi, affinché questo popolo riconosca che tu, o Eterno, sei Dio, e che tu sei quegli che converte il cuor loro!»” (1 Re 18: 36-37 [il corsivo è mio]).

³⁰⁹ “E sforzatevi (*jahidû*) nella via di Dio con uno sforzo (*jihâd*) [ontonomicamente] degno (*ḥaqqa*) di Lui. Egli vi ha prescelti e non vi ha imposto nell'adesione [religiosa] (*fî al-dîn*) pesi gravosi, il culto (*millat*) del vostro padre Abramo. Egli vi ha chiamato *muslim* già da antico, e in questa rivelazione...” (XXII, 78).

³¹⁰ Una diversa lettura di questo versetto, attribuita a Ibn Mas'ûd, riporta: “la vera religione agli occhi di Dio è la

ed anacronistico culturocentrismo che non si addice all'intelligenza del Testo come neppure alla figura del Profeta³¹¹. Tutt'al più al contrario: l'intenzione sottesa non è tanto quella di esaltare l'islam storico, collocandolo nella trascendenza, e di incitare l'umanità a professarlo come unica veritiera confessione, ma quanto quella di chiamare al ristabilimento di una esperienza reale e sincera della fede, una fede intesa come *obbedienza* o *adesione* (*dîn*) all'ontonomia³¹², un culto tanto vero e sincero quanto più fondato sulla veridicità dell'*esperienza* religiosa.

E' lo stesso Corano che sembra avanzare questa comprensione transconfessionale della fede quando riferendosi ai *non* musulmani dice di loro:

*Eppure non ebbero altro comando che quello di adorare Dio, sinceri (mukhlîşîn)³¹³
verso di Lui, [nel]l'adesione [all'ontonomia] (al-dîna) quali hunafâ³¹⁴*

(XCVIII, 5)

Benché allora il concetto di *hanîf* abbia chiaramente portata transculturale, il suo utilizzo e significato nella predicazione di Muhammad era necessariamente compenetrato a quello di *muslim*: non avrebbe avuto senso separare tale appello alla sincerità esperienziale della fede dal riconoscimento della rivelazione coranica. Questa indissolubilità, chiaramente sentita dal Profeta, avrebbe comportato così il graduale assorbimento del credente *non* musulmano alle dinamiche culturali stabilite dalla nuova rivelazione – ed è ciò che in effetti induce a pensare la continuazione del versetto (“... e di compiere la preghiera, di pagare la decima”). Non bisogna tuttavia pensare che l'islam del tempo fosse sentito come un'appartenenza confessionale già dettagliatamente regolamentata e separata dai monoteismi anteriori: nella continuazione del versetto citato non si fa menzione alcuna alla necessità di conversione per testimonianza di fede, come neppure agli altri “pilastri” dell'islam (digiuno di Ramadân, pellegrinaggio), semplicemente si difende l'importanza della preghiera e della solidarietà economica regolamentata (“e questa è l'adesione del retto

hanîfiyya” al posto di “è l'islam” (G. Gobillot, *Dictionnaire du Coran, op. cit.*, [alla voce: *Hanîf*], p. 383).

³¹¹ Si tratta piuttosto di una tendenza ideologica aggiunta, parimenti a quella riscontrabile in alcune tradizioni profetiche (non del tutto accettate) che vorrebbero far difendere a Muhammad la sua pre-esistenza ad Adamo (cfr. concetto di “realtà o la luce muhammadiana” per esempio in M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints, op. cit.*, pp. 70-81) – affermazioni che, se non contestualizzate nell'orizzonte di comprensione in cui vennero prodotte, appaiono certamente stridenti con l'umiltà di altre asserzioni di Muhammad nel Corano (“Io non sono che un uomo come voi”; XVIII, 110).

³¹² Come abbiamo già avuto modo di sottolineare, la parola *dîn*, comunemente tradotta con “religione”, deriva dal verbo *dâna*, nel quale troviamo non solo l'idea di “debito”, ma anche il senso di “obbedire, aderire”. Secondo il primo significato potremmo comprendere *dîn* come un “debito ontonomico” dell'essere umano nei confronti di Dio (senso che risulta coerente con l'idea di *fiṭra* di XXX, 30 [vedi oltre]), secondo il secondo, invece, nel senso di una “obbedienza o adesione completa” dell'essere umano all'ontonomia divina (senso che rinforza anche l'idea di *islam* come “donarsi completamente a Dio”).

³¹³ Si tratta di un termine che, assieme a *ikhhlâş*, meriterebbe d'essere approfondito con l'analisi dell'utilizzo coranico della radice (KH.L.S). “L'idea principale della radice è quella di «essere o diventare puro, libero da mescolanza», quindi «essere genuino» o «bianco» [cfr. XVI, 66] (...) La IV forma (*akhhlâşa*, da cui deriva *ikhhlâş*) aggiunge al senso primario quello di «essere sinceri nella propria azione o comportamento», da cui l'uso coranico del participio: *mukhlîşan* (o *mukhlîşanîna*) *lahu-l-dîn* [VII, 29; X, 22; XXXIX, 2] (...) Sarrâğ dà questa definizione: «La scienza è unita all'azione, e l'azione alla sincerità (*ikhhlâş*), che consiste nell'avere in vista, con la propria scienza e la propria azione, solo il Volto di Dio» (P. Urizzi in Kalâbâdi, *Il Sufismo nelle parole degli antichi, op. cit.*, p. 181 [nota 461]).

³¹⁴ *Hunafâ* è plurale di *hanîf*.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

compimento [*dîn al-qayyima*]” conclude il versetto [importante definizione che discuteremo oltre]). Che l'evento della rivelazione coranica mettesse in discussione la tradizionale forma “confessionale” di comprendere l'adesione religiosa è secondo noi riflesso dal versetto immediatamente precedente (“E coloro cui fu dato il Libro [*Umm al-Kitâb*] non si sono divisi che dopo l'arrivo della Prova Chiara [il Corano]; v. 4; cfr. v. 1); non bisogna in effetti confondere questo processo di questionamento interno alle religioni del Libro con l'idea di una semplice divisione tra convertiti e non convertiti ad una nuova confessione: l'islam assumerà contorni confessionalmente escludenti solo progressivamente, in rapporto a circostanze di schieramento tribale e allo scontrarsi con difficoltà nel mantenimento dell'ordine societario.

Un altro passaggio può forse aggiungere un'altra goccia persuasiva alla lettura proposta. Il Corano, dopo aver detto “Di: «Noi siamo della religione di Abramo, [che era] un *hanîf*(...) Noi abbiamo creduto in Dio, in ciò ch'è stato fatto scendere su di noi e in ciò che fu fatto scendere su Abramo, Ismaele, Isacco, Giacobbe e discendenti, e in ciò che fu dato a Mosè e a Gesù, e ai profeti dal Signore; non facciamo differenza alcuna fra loro e a Lui interamente ci diamo (*la-hu muslimûna*)!»” (II, 135-136), aggiunge: “E se essi [ebrei e cristiani] credono nella maniera (*bi-mithli*) in cui tu hai creduto in Lui [o in ciò (*bi-hi*)] saranno ben guidati” (v. 137). La frase non significa tanto, ai nostri occhi, che essi siano chiamati a una conversione nominale all'islam, ma quanto a seguire la purità di fede dell'adesione *hanîf* al di là della loro appartenenza confessionale d'origine³¹⁵. Che questa sia una possibile corretta lettura è confermato dalla continuazione del passaggio, ove sono rivolte le seguenti parole alle altre confessioni: “Dio è il nostro e vostro Signore, noi abbiamo le nostre opere e voi le vostre, e noi siamo con Lui sinceri (*mukhlisûn*)” (v. 139). L'accento è qui messo sulla rettitudine della condotta e sulla purezza d'intenzione nella fede (*ikhlas*), non sull'appartenenza di nome. Allo stesso modo aggiunge: “O pretendete voi che Abramo, Ismaele, Isacco, Giacobbe e discendenti fossero ebrei o cristiani?” (v. 140). Come potrebbe mai, il Corano, criticare l'idea di associare a tali personaggi un'identità confessionale storicamente posteriore dopo aver fatto esattamente la medesima cosa (qualora si pensi che il termine *muslim* rivendichi fin da principio un significato storico-confessionale)? E' chiaro che la critica fa qui riferimento ad identificare i “giusti” delle religioni del Libro con un'appartenenza o un'identificazione confessionale esclusiva, invece che evidenziarne il comune vissuto esperienziale di tipo etico-spirituale qualificato come adesione *hanîf*.

Secondo questa lettura, assume maggior forza e profondità semantica anche il seguente versetto coranico:

³¹⁵ Anche II, 148 sembra confermare questo punto di vista quando si voglia leggerlo secondo una esegesi più spirituale: “Ognuno ha una direzione (*wijha*) verso la quale Egli li fa volgere (*muwalli-ha*), gareggiate dunque nel bene”. La direzione (*wijha*) farebbe allusione, piuttosto che alla *qibla* dei versetti precedenti, al modo in cui è ad essi concesso di cercare il Volto (*Wajh*) di Dio (ricerca di estrema importanza per il Corano; cfr. II, 272; XIII, 22; XVIII, 28; XXX, 38-39; XCII, 20; LXXVI, 9), in quanto è Dio stesso a farli volgere (*muwalli* [medesima radice di *wali*]) in quella direzione. Si veda anche: “Ad ognuno di voi abbiamo assegnato un cammino e una via” (V, 48).

Ha stabilito per voi l'adesione [all'ontonomia] (al-dîn)³¹⁶ che raccomandammo a Noè e che ispirammo (awḥaynâ) a te, e che raccomandammo ancora ad Abramo e a Mosè e a Gesù: che stabiliate / facciate erigere [al compimento] (aqîmû)³¹⁷ l'adesione [all'ontonomia] (al-dîn) e non vi dividiate in essa

(XLII, 13)

Il senso di quest'ultimo comando è, ai nostri occhi, più profondo di quanto a esso è generalmente riconosciuto. L'utilizzo della radice Q.W.M apre tutt'un nuovo orizzonte di senso quando si ricordi, per esempio, che il giorno del giudizio o “giorno escatologico” è detto *yawm al-qiyâma*: “giorno del compimento”, “giorno dell'erezione al compimento” che non esiteremo a leggere come “giorno del compimento dell'esistenziazione”. Ma non affrettiamoci ad avanzare le conclusioni. Si consideri prima di tutto l'importante portata del concetto di *al-dîn al-qayyim* offertaci dal versetto seguente:

Stabilisci (aqim) il tuo volto (wajh) all'adesione ontomica (li-l-dîn) in rettitudine d'inclinazione (ḥanîfân)³¹⁸, natura di Dio (fiṭrat Allâh) nella quale Egli ha naturato / creato (faṭara) gli esseri umani. Nessun mutamento patisce la creazione di Dio: quella è l'adesione all'ontonomia che fa erigere [al compimento] (al-Dîn al-Qayyim)³¹⁹, ma i più degli uomini non sanno

(XXX, 30)

La prima importante constatazione viene proprio dal considerare la particolare denominazione qui data all'adesione ontomica a cui è qui chiesto di rivolgersi in attitudine *ḥanîf* (cfr. XXX, 43): *al-Dîn al-Qayyim*. La radice Q.W.M utilizzata disegna un legame diretto tra islam e *ḥanîfiyya*, dal momento che l'intima vocazione del musulmano è essere guidato da Dio alla “retta via” (*al-ṣiraṭa al-mustaqîm*) (cfr. per esempio sura aprente – I, 6) – aggettivo, quest'ultimo (*mustaqîm*), parimenti procedente da Q.W.M³²⁰. Il termine *mustaqîm* è però participio attivo della X forma, e in quanto tale esprimerebbe l'idea di “domandare l'azione della forma basica” (possibile funzione della X forma); avendo allora identificato il significato della I forma (cfr. III.1.14) all'idea di “erigersi al compimento”, il termine *al-ṣiraṭa al-mustaqîm* potrebbe essere reso con “la via che domanda di

³¹⁶ *Shara'a lakum min al-dîn*. L'utilizzo della preposizione *min* ci lascia perplessi dell'esattezza della traduzione comunemente data. La complessità etimologica del verbo *shara'a* (cfr. E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, op. cit.) - da cui anche il noto *shari'a* - si somma a tale perplessità. Il senso più intimo potrebbe forse avvicinarsi a qualcosa come “vi abbiamo aperto la via dall'adesione [ontomica]...”?

³¹⁷ La seconda possibile traduzione offerta di questa forma IV della radice Q.W.M segue la proposta già avanzata precedentemente (cfr. III.1.14) tenendo anche qui in conto del possibile senso causativo della IV forma (si consideri inoltre che la IV forma è anche quella di alcuni verbi di esistenza).

³¹⁸ Rendiamo qui *ḥanîfân* declinando avverbialmente il senso di “tendenza / inclinazione corretta” avanzato da E. W. Lane (*Arabic-English Lexicon*, op. cit., p. 658).

³¹⁹ Diamo questa possibile traduzione del termine *al-dîn al-qayyim* tenendo in conto del fatto che quest'ultimo termine sembra riconducibile alla II forma di Q.W.M per il raddoppiamento della seconda radicale, e quindi poter esprimere un senso causativo della forma basica già tradotta con “erigersi al compimento” (III.1.14).

³²⁰ Vocazione alla retta erezione di compimento (*istiqamâ*) che risponde specularmente all'ordine divino: “Aspira all'erezione di compimento (*istaqim*), come ti è stato ordinato, tu e quelli che con te son tornati [a Dio]” (XI, 112).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

erigersi al compimento”, oppure “la condotta che aspira alla propria erezione al compimento”. Questa sfumatura di significato permette di comprendere la sottile differenza tra l'islam prendente a modello l'*ḥanīfiyya* di Abramo, e l'adesione all'ontonomia qui nominata *al-Dīn al-Qayyim* e significativamente identificata alla natura divina (*fiṭrat Allāh*): l'islam si definisce nei stessi termini dell'*ḥanīfiyya* di Abramo, ossia come tensione ad una qualità (spirituale) di fede/condotta anelante all'Adesione Primordiale in cui l'essere umano è stato naturato/creato³²¹.

La fondamentale rilevanza del versetto XXX,30 riposa in effetti sull'identità stabilita tra “l'adesione all'ontonomia che fa erigere [se stessi] al compimento” (*al-dīn al-qayyim*)³²² e la “natura di Dio (*fiṭrat Allāh*) nella quale Egli ha naturato (*faṭara*) gli esseri umani”. Per comprendere al meglio questa identificazione è indispensabile approfondire il significato del termine *fiṭra*. Secondo una celebre tradizione profetica (*ḥadīth*) riportata da *Saḥīḥ Muslim* nel *Kitāb al-Qadr*: “ogni essere generato nasce secondo la *fiṭra* e sono i suoi genitori che ne fanno un ebreo, un cristiano o un associazionista”³²³. Sebbene questa tradizione confermi l'universalità riconosciuta alla nozione di *fiṭra* (comunemente tradotta con “natura innata”), nulla ci dice in più sul concetto. Maggior penetrazione può invece venire dall'indagine linguistico-etimologica: il termine *fiṭra* proviene dalla radice *F.T.R* che veicola l'idea di “separazione” come altrettanto quella di “creazione”. Abbiamo già visto e discusso questa radice (III.1.2) al trattare il Nome divino *al-Fāṭir* (“Colui che crea separando [i cieli e la terra]”)³²⁴ – designazione che colà abbiamo associato alla separazione principale tra ontonomia ed esistenza. Orbene, in questo caso dovremmo applicare la nozione di separazione principale al concetto di “natura (innata) di Dio” (*fiṭrat Allāh*) – fatto che ci conduce all'idea di una natura divina polarmente divisa tra ontonomia ed esistenza. Si tratta chiaramente di una nozione analoga a quella di *tzelem Elohim* di *Genesi* (III.1.14): sistema polare disegnato da una Matrice ontomica (“acque in alto”) e una matrice ontologica inscritta nell'esistenza (“acque in basso”) – polarità dinamica melodicamente declinata per l'esistenziazione dell'individualità vivente³²⁵.

La *fiṭra* sarebbe allora la “natura adamica primordiale”, la matrice simbolica da cui procedono tutti gli esseri umani, il Volto del Dio Unico, del Dio Vivente, in cui l'essere vivente è stato naturato per accogliere la gerenza (*khilāfa*) dell'esistenziazione attraverso la conoscenza dei Nomi (cui agentività etico-prasseologica è stata da Gesù elargita per re-integrazione ontologica e purificazione dal peccato originale)³²⁶. Il Corano, attraverso questo versetto, non solo chiarisce nettamente l'idea

³²¹ Si veda anche VI, 161: “Dī: «In verità il mio Signore mi ha guidato alla retta via [*al-ṣiraṭa al-mustaqīm*], un'adesione retta/reale [*dīnān qiyamān*], il culto [*millat*] di Abramo in retta inclinazione [*ḥanīfān*]»”. Si noti anche la differenza terminologica di quest'ultima denominazione (*dīn qiyam*) rispetto a quella di *al-dīn al-qayyim* di XXX, 30.

³²² Vedi ragioni di tale traduzione nella nota della citazione.

³²³ *Saḥīḥ Muslim*, III, 6426.

³²⁴ “Dī: «O Dio! Creatore / Separatore (*al-Fāṭir*) dei cieli e della terra, Conoscitore dell'Invisibile (*al-ghayb*) e del Palese (*al-shahāda*)” (Corano, XXXIX, 46; cfr. VI,14; XII,101; XIV,10; XXI, 56; XXXV,1; XXXIX,46)

³²⁵ La relazione tra il concetto *fiṭrat Allāh* e quella di *Tzelem Elohim* è d'altra parte esplicita quando si consideri il passaggio di *Sapienza* 2: 23: “Si, Dio ha creato l'uomo per l'incorruttibilità; lo fece a immagine della propria natura”. Un'antica traduzione del V sec. in lingua *ge'ez* (etiopico classico) di questo versetto utilizza infatti il verbo *faṭara* per esprimere l'azione divina di “creazione” dell'essere umano “a immagine” (ebr. *tzelem*) della Sua natura (G. Gobillot in *Dictionnaire du Coran, op. cit.*, pp. 592-593; alla voce “nature innée”).

³²⁶ Una testimonianza dell'Imām Ja'far al-Ṣādiq sembra relazionarsi coerentemente a quest'idea: “Il y a d'abord une première connaissance (*ma'rifa*) qui prend racine dans la *fiṭra* et qui conditionne l'existence de l'homme comme nature”

di una natura umana procedente dalla matrice polare della Natura Presenziale di Dio, ma lo approfondisce interpretativamente per il fatto stesso di nominare tale adesione all'ontonomia melodica col termine *al-Dîn al-Qayyim*. La possibile II^a forma di quest'ultimo termine stabilisce un nesso diretto con il *taqwîm* (*masdar* di II^a forma di Q.W.M) con cui l'essere umano è stato creato secondo Corano XCV, 4. Torniamo a citare il versetto in questione:

Invero Noi abbiamo creato l'uomo nel miglior (ahsan) taqwîm
(XCV, 4)

Non potrebbe esserci conferma più esplicita del nesso con la *fiṭra*. Il fatto che Abramo rappresenti il punto di convergenza tra la nozione *walâya* e l'idea di una natura adamica primordiale cagionatrice di un'auto-erezione al compimento della ierostoria (in quanto riproposizione del Volto di Dio nel vivente), ci fa allora considerare la possibilità che la condizione elettiva espressa dalla “amicizia divina” (parallelamente all'iniziazione biblica di Abramo al sacerdozio eterno da parte di *Melkişedeq* in *Gn* 14: 18) si è finalmente fatta incarico d'esistenziazione universalmente condiviso. L'essere umano sarebbe dunque *chiamato ad aderire* (“Stabilisciti nell'adesione...”; XXX, 30) a “ciò che meglio cagiona l'erezione al compimento” (*ahsan taqwîm*), ovvero a quell'atto primordiale con cui l'Essere si costituisce come Presenza matriciante nell'esistenza vivente (*fiṭrat Allâh*); per questo gli esseri umani sarebbero chiamati a farsi carico dell'esistenziazione melodica in Giustizia – a divenire loro stessi “custodi”, “cagionatori di esistenziazione” (*qawwamûn*) – giacché a loro compete ora mettere in relazione co-produttiva quei Nomi iscritti nella Matrice in alto e la matrice ontologica in basso di cui è intrisa la terra dell'esistenza.

O voi che credete! Siate cagionatori d'esistenziazione (qawwamûn)³²⁷ avanti a Dio (lillâh) testimoni (shuhadâ) d'equità (bi-l-qist), e non vi induca l'odio contro gente empia ad agire ingiustamente. Agite con giustizia (i'dilû) che questa è la cosa più prossima al timore reverenziale (taqwâ), e temete Dio, poiché Dio sa quel che voi fate. Iddio ha promesso a coloro che credono e operano il bene (ṣaliḥat), perdono e mercede immensa

(V, 8-9)

O voi che credete! Siate cagionatori d'esistenziazione della giustizia / equità (qawwamûn bi-l-qist) quali testimoni avanti a Dio (shuhadâ lillâh)!

(IV, 135)

(citato in Marie-Thérèse Urvoy, «Geneviève Gobillot, *La fiṭra. La conception originelle, ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*», *Revue de l'histoire des religions*, 2 / 2005, pp. 237-242). Si noti anche come il ruolo di re-integrazione ontologica operata da Gesù possa essere considerato ragione per la sua identificazione con il “sigillo della *walâya*” da parte di Ibn 'Arabi (cfr. M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints...*, *op. cit.*). Il versetto che qui stiamo analizzando (XXX, 30) (“Stabilisci il tuo volto nella... natura di Dio...”) ricorda inoltre l'esortazione di Gesù a “permanere nella sua *reḥma*” (*Gv* 15: 9).

³²⁷ Si tenga presente anche la resa di *qawwamûn* con “responsabili” (cfr. Ibn Manẓur, *Lisân al-'arab*).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

I due versetti citati sono fondamentali per riconoscere la gerenza d'esistenziazione affidata all'essere umano. Il Termine *qawwam* (riconducibile alla II^a forma di Q.W.M per la presenza della seconda radicale raddoppiata) può essere qui tradotto come causativo della forma basica secondo la lezione specifica con la particella *bi* (*qâma bi*; “realizzare, condurre al compimento”), ossia: “colui che fa erigere al compimento, che fa realizzare (la Giustizia)”. Non un realizzatore di giustizia, ma un cagionatore del suo compimento, quel compimento d'esistenziazione che il “giorno dell'erezione” (*yawm al-qiyâma*; 70 occorrenze nel Corano) concepisce sul piano escatologico. Si tratta di una lettura che raccoglie l'eredità zoroastrica, per la quale il finale escatologico (*frashokereti*) è inteso come un compimento realizzatore d'eccellenza³²⁸ – una trasfigurazione dell'esistenza operata da Dio e della quale Egli sprona ad essere cagionatori.

I due versetti sopra citati sono particolarmente rilevanti anche per un'altra ragione. In essi troviamo in nuce una nozione fondamentale per intendere l'esistenziazione in Giustizia e il legame che intesse con la *walâya*, una nozione che come vedremo chiarirà l'eccezionalità transculturale del Corano e la novità ierostorica che tale rivelazione aggiunge all'incarico di responsabilità affidato all'essere umano. Ci riferiamo all'utilizzo della designazione *shuhadâ* (“testimoni”: di giustizia [V, 8] e davanti a / per Dio [IV, 135]) – designazione che abbiamo già trovato accoppiata a quella di *ṣiddîqûn* e *ṣalihûn* in IV, 69 (vedi *supra*; cfr. anche LVII, 19), ed identificativa per lo sciismo degli Imâm³²⁹. La nozione di *testimonianza* è certamente centrale nell'economia della visione coranica: la troviamo nel patto pre-esistenziale (*mîthâq*) dell'umanità davanti a Dio, allorquando ogni essere umano testimonia che Dio è il suo Signore³³⁰; la ritroviamo come intimo compito comunitario della *umma* islamica di fronte a tutti gli esseri umani³³¹; torniamo a trovarla, infine, nella rappresentazione del giorno del giudizio, quando ogni anima verrà con un testimone, e i profeti saranno testimoni di fronte alle loro comunità³³². Per comprenderne però la portata transculturale bisogna indagare quella nozione che mette in stretta relazione “testimonianza” con *walâya*: la nozione di *gerenza interpretativa della Rivelazione*.

³²⁸ Il significato del termine che nel mazdeismo indica il finale escatologico (*frashokereti*) indica l'idea di “rendere meraviglioso, eccellente” veicolando al suo interno anche l'idea di “realizzare, rendere reale” (Almut Hinze, “FRASÖ.KĀRETI”, *Encyclopædia Iranica*, Vol. X, *op. cit.*, fasc. 2, pp. 190-192; consultabile on-line <http://www.iranicaonline.org/articles/frasokrti> ; consultato il 28/08/2013)

³²⁹ Cfr. H. Corbin, *En islam iranien...*, *op. cit.*, Tome I, pp. 321 e succ.

³³⁰ “E quando il tuo Signore trasse dai lombi dei figli d'Adamo tutti i lor discendenti e li fece testimoniare (*ashhadahum*) su se stessi: «Non sono Io il vostro Signore?» Ed essi risposero «Sì, l'attestiamo (*shahidnâ*)» E questo facemmo perché non aveste poi a dire, il Giorno dell'Erezione (*yawm al-qiyâma*): «Noi tutto questo non lo sapevamo!» (VII, 172).

³³¹ “Abbiamo fatto di voi una comunità del Centro (*ummata wasatan*) acciocché siate testimoni (*shuhadâ*) di fronte all'umanità (*'alâ al-nâss*)” (II, 143; cfr. XXII, 78)-

³³² “E ogni anima verrà con uno che la conduce (*sâiq*) e un testimone (*shahîd*)” (L, 21); “E scintillerà allora la terra della Luce del Signore, e sarà spalancato il Libro, e saran condotti i Profeti e i Testimoni (*al-shuhadâ*)” (XXXIX, 69); “E un giorno susciteremo un Testimone (*shahîd*) di fra ogni comunità, uno dei loro, contro di loro, e porteremo te a testimoni contro questa gente” (XVI, 89); “E che avverrà mai quando Noi addurremo un testimone (*shahîd*) da ogni comunità e addurremmo te come testimone (*shahidân*) contro di loro” (IV, 41).

Il tema dell'interpretazione non letterale o spirituale della Scrittura (*ta'wîl*)³³³, non solo è chiaramente relazionato alla “amicizia divina”³³⁴, ma intesse forti legami con la nozione di esistenza in Giustizia. Se i concetti di *equità* e *giustizia* hanno certamente a che vedere, nel Corano, con l'equilibrio dei rapporti socio-economici³³⁵, d'altra parte il loro campo di significato è ben più vasto, certamente abbracciante virtù etiche quali il “timore reverenziale [verso Dio]” (*taqwâ*) (cfr. versetto sopra citato; V, 8), oppure la beneficenza / benevolenza (*ihsân*; XVI, 90) – termine, quest'ultimo, indicante anche il grado di “eccellenza” nella religione secondo il celebre *hadîth Jibrîl*³³⁶. Anche il campo semantico della Giustizia è così chiaramente intrecciato all'eccellenza etico-spirituale del *walî*. Per quanto riguarda invece la relazione tra l'esistenza in Giustizia e il tema più specifico del *ta'wîl*, se certamente è già il ruolo stesso rivestito dalla Rivelazione a stabilire indirettamente questo legame (cfr. LVII, 25 qui sotto), d'altra parte bisogna riconoscere che il tema della “giusta interpretazione” può essere messo in rapporto alla più generale nozione coranica di “giusto equilibrio” simbolizzato dalla *bilancia*³³⁷:

Già inviammo i nostri messaggeri con prove chiarissime e rivelammo il Libro e la Bilancia a che l'umanità realizzasse la Giustizia (li-yaqûma bi-l-Qist)

(LVII, 25)

³³³ Il termine *ta'wîl* significa etimologicamente “ricondere una cosa alla sua origine”; esso è utilizzato dagli sciiti per indicare l'interpretazione del senso spirituale del Corano, e quindi differenziata dal *tafsîr*, l'esegesi letterale fondata sulle scienze islamiche canoniche (cfr. H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, op. cit., p. 25 e succ.).

³³⁴ Si ricordi prima di tutto come a partire dal versetto XCII (v. 5-7) avessimo riscontrato una più che probabile identità tra coloro che confermano la verità tramite la veridicità testimoniale (*bi-şidq*; XXXIX, 33) e coloro che, “dotati di intelligenza del nocciolo [del cuore] (*lubb*)”, seguono “il Meglio della Profezione” (*Ahsana al-Qawl*; XXXIX, 18). Di fatto avevamo visto questi “rammemoranti l'ontonomia” e “radicati nella Scienza (*Ilm*)” aver parte alla corretta interpretazione spirituale (*ta'wîl*) del Corano (III, 7). Che si tratti della medesima condizione di “elezione” incorporabile alla *walâya* sembra essere confermato da due ulteriori relazioni inter-testuali: da una parte l'insegnamento del *ta'wîl*, da parte di Dio, a Yûsuf (Giuseppe figlio di Giacobbe) in XII, 6 (cfr. XII, 21, 36-37, 45, 100), uno dei pochi esplicitamente nominati con la designazione *şiddîq* (XII, 46); dall'altra la designazione *abd* (“servo / servitore [di Dio]) data a coloro che “seguono il Meglio della Profezione” (XXXIX, 18) già vista applicata ad *al-Khidr* (III.1.15) – figura dotata “di una Scienza (*Ilm*) insegnata da Dio” (XVIII, 65) e parimenti relazionata al termine *ta'wîl* (XVIII, 78, 82). Si noti inoltre che Yûsuf si riferisce a Dio qualificandolo con i Nomi *al-'Alîm* e *al-Hakîm* (XII, 100), e che la denominazione *abd* è parimenti utilizzata per indicare quei “servi del Misericordioso/Matriciale (*ibâd al-Rahman*)” che chiedono di essere fatti *Imâm* dei timorosi (XXV, 63-74).

³³⁵ Vedi per esempio: “E stabilite (*aqîmû*) il peso con giustizia / equità (*bi-l-qist*) e non fate deficere la bilancia” (LV, 9); “O voi che credete, quando contraete un debito a scadenza fissa, scrivetelo, e lo scriva fra voi uno scrivano, con giustizia (*bi-l-'adl*), e non rifiuti lo scrivano di scrivere come Iddio gli ha insegnato; che scriva dunque sotto dettatura del debitore, e tema Iddio, il suo Signore, e non ne diminuisca nulla...” (II, 282) (cfr. VII, 85 e LXXXIII, 1-3). L'equità (*al-qist*) è la giustizia nei rapporti di condivisione con il prossimo (giustizia “di ripartizione”), mentre *'adl* è piuttosto traducibile con “giustizia / rettitudine / imparzialità”: “Iddio vi comanda... quando giudicate fra gli uomini, di giudicare con giustizia (*bi-l-'adl*)” (IV, 58).

³³⁶ Per il quale *ihsân* consiste “nell'adorare/servire (*'abada*) Dio come se tu Lo vedessi, e se tu non Lo vedi, Egli tuttavia vede te” (Bukhârî, *Îmân*, 37; Muslim, *Îmân*, 1, 5-7; Abû Dâwûd, *Sunna*, 16, ecc.). *Ihsân* deriva dalla medesima radice (H.S.N) da cui procedevano la denominazione *al-muhsinûn* (“i buoni / virtuosi”) e i termini *husnâ*, *ahsan*. Si tratta del terzo grado della religione, quello che, secondo il medesimo *hadîth*, segue *all'islam* e *all'imân*: il primo corrispondendo alla pratica esteriore della religione, il secondo (“la fede”) già residente nel cuore ma strutturato dalla teologia dogmatica, laddove invece *all'ihsân* corrisponde l'esperienza spirituale a cui si identifica il sufismo (cfr. Éric Geoffroy, *Le soufisme. Voie intérieure de l'islam*, Fayard, Lonrai, 2009, pp. 88 e succ.).

³³⁷ Si veda – come prova di questa relazione riconosciuta anche tradizionalmente – la designazione della pratica del *ta'wîl* come “scienza della Bilancia (*mîzân*)” presso la gnosi ismailita (H. Corbin, *Storia della filosofia...*, op. cit., p. 29).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Soppesate con bilancia (bi-l-qistâs) che aspira ad erigersi rettamente al compimento (al-mustaqîm), ciò sarà buona cosa e migliore (ahsan) in interpretazione (ta'wîlân)

(XVII, 35)

Che il tema dell'interpretazione intessa stretti legami con quello dell'esistenziazione in Giustizia è confermato anche dal significativo utilizzo della radice Q.W.M in relazione al Corano stesso e al suo statuto ontologico:

In verità questa Recitazione (al-Qur'ân) guida a ciò che più s'erige al compimento (aqwam)

(XVII, 9)

Sia lode a Dio che ha fatto scendere sul suo servo il Libro [Madre] e non vi fece alcuna cosa contorta, [quanto invece] facente erigersi al compimento (qayyimân)....

(XVIII, 1-2)

Un Messaggero di Dio che recita pagine purissime nelle quali vi sono scritti (kutub) che fanno erigere al compimento (qayyimât)

(XLVIII, 2-3)

Se questi versetti confermano l'alto statuto ontologico del Corano – ossia il fatto di ospitare un insegnamento in erezione ontologica capace di far erigere l'essere umano al compimento dell'esistenziazione –, d'altra parte abbiamo pure visto che vi è un “meglio della Parola proferita” che solo alcuni sono capaci di seguire (XXXIX, 18)³³⁸, così come, d'altronde, vi sono versetti che solo degli eccellenti sanno correttamente interpretare (III, 7)³³⁹. Questo fatto stabilisce la chiara necessità di una mediazione esegetica *qualificata* per “far erigere semanticamente” la recitazione coranica. L'erezione semantica in questione è quella espressa dalla stessa parola *ta'wîl*: “ritorno alla sorgente (del significato)”, movimento di evaporazione ascensionale del testo alla Matrice del Libro, “raffinazione elianica” della matrice in basso cagionante la ridiscesa “pluviale” del senso.

La qualificazione necessaria per *far erigere* la Scrittura *al compimento* del suo significato ontologico, non è una conoscenza canonica, non è una conoscenza umana abbracciante

³³⁸ “...i Miei servi (*'abâd*) i quali ascoltano la Profezione (*al-Qawl*) e ne seguono il Meglio (*Ahsana-hu*): essi sono coloro che Dio guida, i dotati di intelligenza del profondo (*al-albâb*; sing. *al-lubb*)” (XXXIX, 18).

³³⁹ “Egli è colui che ti ha rivelato il Libro, in esso vi sono versetti solidi (*muḥkamâtun*), che sono la Madre del Libro (*Umm al-Kitâb*), ed altri assomiglianti / ambigui (*mutashâbihâtun*). Ma quelli che hanno il cuore traviato seguono ciò che v'è d'assomigliante / ambiguo, bramosi di portar scisma e di interpretare, mentre la loro interpretazione (*ta'wîl*) non la conosce che Dio e gli uomini ancorati alla Scienza (*'Ilm*) [che] dicono: «Crediamo in esso, tutto viene dal nostro Signore». Ma [certamente] non ricordano (*yadhakkaru*) che i dotati di intelligenza del profondo (*al-albâb*)” (III, 7).

quantitativamente la totalità delle opinioni esegetiche autorevoli prodotte dalla tradizione interpretativa (*tafsîr*) relativa al Testo, ma è quella speciale qualificazione che il Corano riconosce a “coloro che ricordano (*yadhakkaru*)”, a coloro “dotati d'intelligenza profonda o del nocciolo (*lubb*)”, a coloro “radicati nella Scienza di Dio (*al-rasikhûn fî al-'Ilm*)” e in attitudine di servitù ontologica (*'ubûdiyya*); ovvero, per dirlo sinteticamente: una qualificazione etico-spirituale rinviante all'eccellenza di quel rapporto di “amicizia” e prossimità esperienziale col divino (*qurb*).

L'islam sciita ha proposto una specifica prospettiva sulla questione: 'Alî (cugino del Profeta) è il rappresentante paradigmatico di questa funzione erettiva del Testo, è il “sigillo della *walâya*”³⁴⁰; egli e i suoi eredi spirituali (gli Imâm) sono i cosiddetti *qayyimûn al-Qur'ân*: i “cagionatori di erezione del Corano”, i cagionatori d'erezione [al compimento] del senso³⁴¹. Secondo la concezione sciita la chiusura del ciclo della profezia (di cui Muhammad è *sigillo*)³⁴², inaugura un nuovo ciclo: il ciclo della *walâya*, quello del senso interiore della profezia (*bâtin al-nubuwwa*) in dialogica con l'esteriore (*al-zahir*)³⁴³. Questa nozione di chiusura della Rivelazione (condivisa da sunnismo e sciismo) è chiaramente riferita all'epilogo della funzione *legislatrice* (*risâla*): non ci sarà più una nuova legge, una nuova *sharî'a*; il completo dispiegamento del ciclo profetico stabilisce il termine delle legislazioni atte a creare le condizioni di maturità societaria necessarie perché l'essere umano assuma l'incarico di sviluppare responsabilmente l'ordinamento societario facendosi amico di Dio³⁴⁴.

³⁴⁰ Secondo la (presunta) testimonianza dello stesso 'Alî: “non v'è stato versetto disceso sull'Inviato di Dio, che egli non mi abbia dettato subito dopo, facendomelo poi recitare. Io lo scrivevo di mia mano, ed egli me ne insegnava il *tafsîr* (la spiegazione letterale), e il *ta'wil* (l'esegesi spirituale), il *nâsikh* (il versetto abrogante) e il *mansûk* (il versetto abrogato), il *mohkam* e il *motashâbih* (il sicuro e l'ambiguo [il solido e l'assomigliante]), il particolare e il generale. Ed egli pregava Dio di accrescere la mia comprensione e la mia memoria. Poi, tenendomi la mano sul petto, implorava Dio di riempire il mio cuore di conoscenza e di comprensione, di giudizio e di luce” (citato da H. Corbin, *Storia della filosofia islamica, op. cit.*, pp. 60-61).

³⁴¹ “Il y a essentiellement cette idée qu'il incombaît au prophète de révéler la *lettre* de la *sharî'at*, tandis qu'il incombaît à un autre d'en enseigner le sens spirituel (*ta'wil*). Cet autre, c'est l'Imâm comme «Mainteneur [*sic*] du Livre» (*Qayyim al-Qorân*) (...) Au cours d'un entretien avec l'Imâm Ja'far, un des fidèles (Mansur ibn Hâzim) lui expose la marche de ses discussions avec le non-shî'ites. Quand il en arrive au point essentiel: «Maintenant que l'Envoyé de Dieu n'est plus là, qui donc sera le Témoin, le répondant (*Hojjat*) devant les hommes?» – généralement les autres répondent: «Le Qorân.» Mais ce Qorân, l'adepte l'a médité lui-même, et il sait combien des disputes on se livre sur son texte; il a donc compris que le Qorân à lui seul ne peut être le Témoin, le Répondant (*Hojjat*, l'argument décisif), s'il n'y a pas un Mainteneur (*qayyim*), un herméneute (*mofassir*), qui en connaisse la gnose intégrale (*haqîqat*) [Kolaynî, *Osûl: Hojjat, Bâb I, 2° hadîth*, pp. 314-315], Ce Mainteneur, c'est l'Imâm, c'est-à-dire le Guide” (H. Corbin, *En islam iranien..., op. cit.*, Tome I, pp. 229-230). “Ogni Imâm è stato, a turno, «Custode [*sic*] del Libro» (*Qayyim al-Qor'ân*), colui che esplicita e trasmette ai suoi discepoli il senso nascosto delle Rivelazioni” (H. Corbin, *Storia della filosofia islamica, op. cit.*, p. 41). La traduzione da noi proposta di *qayyim* (“cagionatore d'erezione al compimento [semantico]”), benché forse un pò lunga, è ai nostri occhi più precisa e rivelatrice che non quella di “custode” (di fatto sarebbe etimologicamente ancor più corretto parlare di una “cagionazione dell'auto-erezione”: traduzione che rende conto del fatto che non è tanto l'interprete qualificato ad “erigere semanticamente” il Testo, ma è il Corano stesso ad erigersi a motivo del *ta'wil* operato dall'interprete).

³⁴² “Muhammad non è padre di nessuno fra i vostri uomini, bensì è il Messaggero di Dio e il Sigillo (*khâtam*) dei Profeti: e Dio è di tutte le cose Sapiente (*'Alîm*)” (XXXIII, 40).

³⁴³ Sviluppando una celebre dialettica coranica: “Egli [Dio] è il Primo e l'Ultimo, l'Esteriore (*al-Zahir*) e l'Ascoso (*al-Bâtin*). Egli è sopra tutte le cose Sapiente (*'Alîm*)” (LVII, 3).

³⁴⁴ Sebbene la *walayâ* non è accompagnata d'autorità legiferante (*risala*), essa comporta un certo aspetto legislativo dal momento che implica la possibilità di interpretare gli statuti legali. Si confronti la posizione difesa da Abdelmajid Charfi rispetto al significato di “chiusura della profezia” (A. Charfi, *La pensée islamique, rupture et fidélité*, Albin Michel, Paris, 2008, pp. 50-69).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Non si tratta però di dichiarare decadute le leggi rivelate, quanto invece di esercitare la funzione eterna della *walâya*, quella capace di riconoscere lo statuto “terzo” delle varie legislazioni, il loro contemporaneo ancoramento all'ontonomia melodica e ai condizionamenti storico-sociali. Questo riconoscimento contraddittoriale può essere operato solo dagli “amici di Dio”, da coloro che ricordando l'ontonomia dei Nomi, ossia, coloro che, sperimentando il Volto del Vivente nella quotidianità delle circostanze societarie, sono capaci di far erigere l'interpretazione delle Scritture verso l'ontonomia melodica, la Matrice in alto.

Non potremmo rendere conto di questa transizione, tuttavia, senza valorizzare il ruolo rivestito da quei primi “amici di Dio” che permisero alla funzione ermeneutica della *walâya* di rivelarsi quale caratteristica gnoseologica del *sacerdozio ontologico* affidato all'essere umano³⁴⁵. Non si tratta di sposare in maniera esclusiva l'esoterismo sciita in contrapposizione all'interpretazione più “laicizzata” della *walâya* presso il sufismo sunnita, ma di riconoscere il giusto valore di questa tradizione minoritaria all'interno di una quadro generalmente condivisibile³⁴⁶. Laddove il sunnismo ortodosso rifiutò di riconoscere ad 'Alî la guida della comunità islamica, il sufismo sunnita ne riconobbe quantunque l'autorità spirituale (così come attestato dalla sua presenza nelle catene iniziatiche delle confraternite sufi)³⁴⁷: di fatto il sufismo dei primi secoli dell'egira è inseparabile dall'eredità dell'esoterismo sciita o dallo stretto contatto con gli Imâm storici³⁴⁸. Nonostante queste comuni origini, il divorzio tra le due correnti si consumerà nettamente allorquando l'una si definirà attorno alla figura dell'Imâm come unica autorità riconosciuta rispetto all'interpretazione del Testo e al potere di mediazione, mentre l'altra rivendicherà la propria autonomia ermeneutica reclamando un rapporto più diretto con il divino attraverso la “luce” del Profeta e/o lo svelamento spirituale.

E' possibile, ci chiediamo, risolvere questo divorzio apparentemente inconciliabile valorizzando al contempo entrambi i punti di vista (applicando, in altre parole, una metodologia contraddittoriale)? Una possibile risposta affermativa dev'essere cercata, a nostro avviso, nel valore ontologico dell'*occultazione* dell'ultimo Imâm (il XII° per i duodecimani, il VII° per l'ismailismo settimano o diversamente ancora per i Drusi).

La nozione d'*occultazione* (*ghayba*) dell'ultimo Imâm, benché successivamente proiettata su vari Imâm, si definisce particolarmente in relazione al XII° Imâm Muhammad ibn Ḥasan al-Mahdî (n. 255/869) figlio di Ḥasan al-'Askarî (a sua volta XI° Imâm). Non ci interesseremo qui ai particolari più o meno storici di tale occultazione, ma quanto al significato che riveste per la spiritualità sciita:

³⁴⁵ Si noti significativamente come la gnosi ismailita doni ad 'Alî in quanto Imâm eterno il nome di *Melkişedeq* (H. Corbin, *En islam iranien...*, op. cit., p. 63), a conferma del legame qui operato tra *walâya* e *sacerdozio ontologico*.

³⁴⁶ Sciismo e sunnismo sembrano inconciliabili quando il primo si identifica all'opinione per la quale “non è possibile utilizzare il termine *walî* ...posteriormente all'inviato di Dio, se non per 'Alî e i suoi (undici) discendenti” (Sa'doddin Hamûyeh), e il secondo all'identificazione esclusiva degli eredi del Profeta con i quattro fondatori dei quattro grandi riti giuridici (Abû Ḥanîfa del rito hanifita, Aḥmad ibn Ḥanbal del rito hanbalita, Mâlik ibn Anas del rito malikita e al-Shâfi'î del rito shafi'ita) (cfr. H. Corbin, *En islam iranien...*, op. cit., p. 265-267).

³⁴⁷ L'eccezione a questa comune discendenza iniziatica è la Naqshbandiyya la cui *silsila* (“catena iniziatica”) non passa per 'Alî ma per Abû Bakr. In ogni caso i sunniti fanno ugualmente loro la parola del Profeta: “Io sono la cittadella della conoscenza, ed 'Alî ne è la porta” (Tabarâni). Molteplici sono anche le affinità dottrinali; tra le caratteristiche comuni più spesso citate v'è l'investitura del mantello (*khirqâ*) che il Profeta avrebbe favorito ad 'Alî, Fâtima e ai loro figli (da notare l'elianismo di questa pratica).

³⁴⁸ Cfr. a riguardo É. Geoffroy, *Le soufisme...*, op. cit., pp. 41-47.

essa sancisce infatti l'*interiorizzazione* della *walâya*. Il XII° Imâm è, in effetti, “il maestro / direttore di questo tempo” (*ṣāhib al-zamân*), il *maestro invisibile* o la *guida interiore*, l'iniziatore all'esperienza del senso celato dei Nomi, “l'anima della Sapienza” (*naḥs al-ḥikma*)³⁴⁹. L'occultazione dell'Imâm non solo accoglie l'eredità elianica del “maestro interiore” (cfr. III.1.15) – in quanto “iniziatore dell'adepto alla conoscenza di se stesso”³⁵⁰ –, ma rende operativa, di fatto, una speciale integrazione a quella gerenza etico-prasseologica dei Nomi del sacerdozio ontologico già elargita: l'integrazione dell'esperienza gnosica o gnoseologica di questi stessi Nomi, ovvero la *gerenza interpretativa della Rivelazione* relazionata alla *walâya*. D'altra parte, come suggerisce timidamente Chodkiewicz³⁵¹, l'eco testuale della formula coranica “nessuna paura, nessuna tristezza”, associata alla *walâya* (in X, 62), nel discorso divino ad Adamo esattamente dopo esser stato perdonato e aver ricevuto “le parole” (*kalimat*) da Dio (II, 37-38), non indica forse, sottilmente, la presenza di una stretta relazione tra “l'insegnamento dei Nomi” e lo statuto dell'amicizia divina identificata dallo sciismo con l'imamato?

L'occultazione dell'Imâm sancirebbe così una funzione gnosica elargita ontologicamente, una funzione guida (all'ermeneutica sacra) operante non solo nell'interiorità di tutti gli spirituali (anche se non riconosciuta necessariamente sotto il nome di Imâm), ma potenzialmente presente in ogni essere umano che confermi la verità della Rivelazione. Si aspetti però a trarre conclusioni da questa tesi; ci basti per ora constatare come di fatto l'*interiorizzazione* della *walâya* operata dall'occultazione dell'Imâm è riflesso di quella medesima novità ontologica da cui procede l'*ijtihad* spirituale del sufismo sunnita e la cosiddetta “laicizzazione” della condizione di amicizia divina che lo contraddistingue. Riconoscere questa articolazione implicita non significa sminuire l'importanza dell'Imâm (che sembrerebbe scomparire umilmente dietro la funzione ontologica che sancisce con la sua occultazione), ma, al contrario, riconoscergli una portata ancor più universale e fondamentale quantunque celata agli occhi dei non-sciiti³⁵².

Scaviamo però più profondamente in questa funzione rivestita e personificata dall'Imâm nascosto. Lo stesso titolo con cui è designato esplicitamente testimonia del suo primato: *al-Qâim*.

Se guardiamo all'etimologia, il termine in questione (*'ism al-fâ'il* o participio attivo della I^a forma di Q.W.M) non sarebbe tanto da tradursi, così come comunemente è d'abitudine, con “il Resurrettore, l'Erettore” (significato maggiormente consoni al senso causativo della II^a forma), ma più propriamente: “colui che s'erge [al compimento]”. Si tratta anche in questo caso di un termine coranico; indagarne le occorrenze non può che aiutarci a svelarne il significato e la funzione simbolizzata che vela dietro la lettera.

Qâim è certamente utilizzato nel Testo sacro per indicare il fatto di “erigersi / star dritto nella preghiera (*qâim yuṣallî*)” (III, 39), tuttavia il suo significato può andare ben oltre a

³⁴⁹ H. Corbin, *En islam iranien...*, op. cit., Tome I, pp. 100, 102, 282, 317-319.

³⁵⁰ *Ivi*, p. 286. Si consideri a riguardo anche l'*ḥadīth*: “Chi conosce se stesso conosce il suo Signore”.

³⁵¹ M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints...*, op. cit., p. 33.

³⁵² In tal senso la *ghayba* è una reale occultazione. Se non fosse per questo occultamento integrale alla totalità della coscienza dei non-sciiti (il resto dell'umanità) non avrebbe avuto efficacia ontologica. Il dramma sciita si capovolge da storico misconoscimento a riconoscimento transtorico.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

quest'applicazione esteriore. L'utilizzo forse più ambiguo dal punto di vista sintattico è dato da Corano III, 18³⁵³:

Testimonia Iddio (shahida Allâh) che non v'è dio se non Lui, e gli angeli, e i possessori (ulû) della Scienza (al-'Ilm) in realizzazione di Giustizia (qâimân bi-l-Qist)³⁵⁴ [testimoniano]: “Non c'è altro Dio che Lui, il Potente (al-'Azîz), il Sapiente (al-Hakîm)”

(III, 18)

Nonostante le abituali traduzioni riferiscano il termine *qâimân* a Dio, la sua posizione sintattica può lasciare intendere una più che probabile relazione con i “possessori della Scienza” (e d'altra parte la simile lezione già vista a IV, 135 farebbe propendere per questa associazione)³⁵⁵. Se così fosse il versetto costituirebbe un chiara conferma coranica della relazione tra tale designazione e lo statuto di *sapiente* riferito alla *walâya*. In effetti, una tradizione profetica riportata da Bukhârî³⁵⁶ – e normalmente associata dallo sciismo agli Imâm – afferma che “i Sapianti (*al-'ulamâ*) sono gli ereditieri dei profeti”³⁵⁷. Orbene, constatata la generalità della designazione “possessori della Scienza” o “sapianti” (nel versetto citato come nell'*hadîth*), ci chiediamo: è legittimo associare quest'ultima designazione esclusivamente agli Imâm o (diversamente) ai soli fondatori dei quattro grandi riti giuridici? Oppure essa potrebbe indicare uno statuto più universalmente condivisibile (e a maggior ragione dopo l'interiorizzazione della *walâya* sancita dalla *ghayba*)? Un'ulteriore occorrenza coranica di questo termine, in un contesto di nessi tematico-linguistici particolarmente significativi nell'economia dei nostri rilevamenti, potrebbe far propendere per questa possibilità e al contempo suggerire una profondità semantica di *qâim* più sottile rispetto alla semplice lezione “star dritto [nella preghiera]”. Il versetto esordisce mettendo retoricamente in questione l'ascoltatore:

E quello che è devoto nelle ore della notte in prostrazione (sâjidân)? E che in erezione (qâimân) ha timore dell'Oltre e spera nella Raḥma del suo Signore? Dì: “Son forse uguali

³⁵³ Il contesto del versetto è quello della descrizione della dimora dei credenti nell'Aldilà (“Presso Dio vi son pei credenti giardini alle cui ombre scorrono fiumi, dove rimarrete in eterno...”; III, 15); seguono una serie di designazioni: i pazienti (*al-ṣabirîn*), i sinceri (*al-ṣādiqîn*), i devoti, i generosi, i chiedenti grazia all'alba. Per quanto riguarda il tema dei fiumi e delle fonti del giardino d'Eden è interessante ricordare che per i “ravvicinati” (*al-muqarrabûn*) vi sarà una fonte da cui berranno (LXXXIII, 28), abbeveraggio da mettersi probabilmente in parallelo alla bevanda “purissima” (*tahûran*) per gli ospiti “di verde (*khudru*) vestiti” (LXXVI, 21) (il colore di *Khidr* e del verdeggiare): la medesima “acqua purissima” (*mâ' tahûran*) “fatta discendere dai Cieli” e “distribuita agli uomini perchè essi ricordino (*li-yadhakkarû*)” (XXV, 48-50)?

³⁵⁴ Rendiamo il termine *qâimân* (caso accusativo) avverbialmente (lett. “in erezione al compimento della Giustizia / Equità”).

³⁵⁵ “O voi che credete! Siate cagionatori d'esistenziazione della giustizia (*qawwamîn bi-l-qist*) quali testimoni avanti a Dio (*shuhadâ lillâh*)!” (V, 8; cfr IV, 135).

³⁵⁶ Bukhârî, *'ilm*, 10; cfr. Dârimî, *muqaddima*, 32 e Ibn Majah, *muqaddima*, 17 (M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints...*, *op. cit.*, pp. 61-62 e 80).

³⁵⁷ H. Corbin, *En islam iranien...*, *op. cit.*, Tome I, pp. 262 e succ.

*quelli che sanno (ya'lumûn) e quelli che non sanno?" Ma solo si ricordano (yatadhakkaru)
i dotati (ulû) di intelligenza del profondo (al-albâb)*

(XXXIX, 9)

Certamente il riferimento alla *prostrazione* fa subito pensare alla preghiera, inducendo così a riferire naturalmente "l'erigersi" di *qâimân* all'atteggiamento posturale complementare (cfr. anche XXV, 64; XXII, 26); però bisogna pure ricordare che tale prostrazione è quell'attitudine psico-fisica caratterizzante il servo di Dio (*'abd*) e specificatamente propria ai *muqarrabûn*, i ravvicinati ("Prostrati [*usjud*] e approcciati [*iqtarib*]!"; XCVI, 19) – fatto che sembra rinforzare coerentemente la distintività elettiva successivamente riconosciuta a coloro "che sanno" (*ya'lumûn*; medesima radice di *'ilm* e *'ulamâ*), oltre che ulteriormente confermata dal riferimento al *ricordo* [ontonomico] (Dh.K.R) e all'intelligenza del nocciolo (*lubb*)³⁵⁸. Sebbene tali constatazioni non sono certo sufficienti per poter qui sostenere un significato di *qâim* esplicitamente differente da quello letterale, d'altronde, però, non stiamo cercando di sostituirvi un'altra lezione, ma semplicemente suggerire una profondità semantica messa in luce dalla struttura ontologica del Testo. Il termine potrebbe pure richiamare l'eccellenza di comportamento di quei credenti che tendono all'adesione ontomica che fa erigere al compimento (*al-dîn al-qayyim*).

L'elemento tematico comune a questi due ultimi passaggi che fanno utilizzo del termine *qâim*, è certamente il riferimento al Sapere, alla Scienza (*'Ilm*)³⁵⁹: ed è effettivamente questa relazione tra *walâya* e Conoscenza del Sacro che ci interessa chiarire. Non possiamo però fare a meno di notare, tra i due versetti, anche una chiara differenza di significato rivestita dal termine *qâim* – differenza determinata dalla presenza, nel primo, della particella *bi*. La constatazione è fondamentale, perché l'utilizzo della lezione *qâma + bi* ("realizzare, compiere, portare a termine"), associata al termine "giustizia" (*qist*), determina un preciso significato che non è esplicitamente riconoscibile nel secondo passaggio: l'idea di *realizzazione / esistenza della Giustizia*.

Il rapporto tra *conoscenza sacra* ed *esistenza in giustizia* non ci è nuovo, l'abbiamo già precedentemente incontrato rilevando il legame istituibile tra l'idea di retta soppesazione socio-economica e retta soppesazione dell'interpretazione; citammo allora il versetto LVII, 25 ove ora, significativamente, ritroviamo la stessa lezione *qâma + bi* associata agli esseri umani in generale:

*Già inviammo i nostri messaggeri con prove chiarissime e rivelammo il Libro e la
Bilancia a che l'umanità (al-nâss) realizzasse l'Equità / Giustizia (li-yaqûma bi-l-Qist)*

(LVII, 25)

³⁵⁸ Meritevole di menzione è anche il versetto XXXV, 28: "Ma temono Dio fra i Suoi servi solo i Sapienti (*al-'ulamâu*)" (XXXV, 28). Abû Tâlib al-Makkî (m. 380/990) trattando della "Gente delle stazioni spirituali tra i Ravvicinati" (*ahl al-maqâmât min al-muqarrabîn*) – nel suo *Qût al-qulûb* – distingue tre categorie di *awliyâ* tra cui "la Gente della Scienza di Dio" (*ahl al-'ilm bi-Llâh*), "la Gente dell'Amore" e "la Gente del Timore" (in M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints...*, op. cit., pp. 43-44).

³⁵⁹ Si noti anche il riverbero creato dall'utilizzo del termine *ulû* ("possessori") accomunante *ulû al-'Ilm* (III, 18) e *ulû al-albâb*.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Il versetto conferma ulteriormente l'idea che il Sapere a cui il Corano si riferisce, quando ne contempla l'importanza per la realizzazione della Giustizia, è quello relazionabile alle sacre Scritture. Questi nessi stringono in un medesimo circolo di comprensione i “detentori della Scienza (della retta interpretazione)”, la *walâya* e l'esistenziazione in Giustizia (*qawama bi-l-Qist*) – connessione ulteriormente avvallata dai versetti sopra citati (IV, 135; V, 8-9) relazionanti il cagionamento della realizzazione della Giustizia (*qawwama bi-l-Qist*) con il ruolo di Testimone (*shahîd*) che a sua volta è correlato alla *şiddîqiyya* (cfr. XLVII, 19 e IV, 69). Non ci appare per nulla strano, allora, che lo sciismo designi il XII° Imâm (da essi considerato sigillo della *walâya* muhammadiana) con l'appellativo *al-Qâim*; ci sbaglieremmo però a leggere questa funzione erettiva al compimento – funzione che, ricordiamo, la tradizione sciita identifica esclusivamente al Mahdî quando invece ne stiamo scoprendo l'intimità universale – con l'idea di un “resurrettore” o un “esistenziatore della resurrezione (*al-qiyâma*)” prendente il posto di Dio. Nonostante non negheremo la possibilità di riconoscere l'affidamento al *walî* dell'attività d'esistenziazione (benché limitata all'esistenziazione societaria della *giustizia*), d'altra parte non possiamo attribuire alla *walâya* l'esistenziazione escatologica al senso forte, in quanto prerogativa unica di Dio (e tantomeno al rappresentante simbolico di quella, il *Qâim*). Vi dev'essere certamente un legame, ma non una identità. Il versetto che segue può essere chiaramente letto come esplicita denuncia di una tale indebita e riduzionistica identificazione (si consideri la domanda retorica nel contesto successivo anche delle porzioni non citate):

Chi dunque sopra ogni anima è esistenziatore³⁶⁰ (qâimun) di ciò (bi-mâ) che essa ha acquisito (kasabat)? Eppure essi han dato a Dio dei compagni!...

(XIII, 33)

Non potrebbe esserci appunto più esplicito. Qui l'esistenziazione è dichiaratamente connessa all'idea di ricompensa escatologica delle azioni, ossia a quella “creazione nuova” di cui solo Dio è autore. Per meglio comprendere questa articolazione è necessario approfondire la nozione di *acquisizione (kasb)* che qui entra in gioco. Benché la scuola ash'arita abbia fatto proprio questo concetto, sviluppandolo nella dottrina della “acquisizione degli atti” con cui spiega il libero arbitrio umano senza dover inficiare il “dogma coranico” della creazione divina delle azioni (“Dio ha creato [*khalaqa*] voi e quel che voi fate”; XXXVII, 96)³⁶¹, la nozione in questione, in realtà, ha maggiormente a che vedere nel Corano con la retribuzione escatologica delle opere (buone e/o malvagie)³⁶². Ed è in questo senso che sembra dover essere compresa nel versetto citato.

³⁶⁰ Qui la traduzione è legittimamente quella di “esistenziatore” per la presenza della particella *bi* che ci permette di seguire la lezione del verbo *qâma bi*: “eseguire / realizzare / compiere”.

³⁶¹ Diversamente da ciò che fecero invece i mu'taziliti, i quali, allo scopo di difendere la Perfezione divina dalla responsabilità degli atti malvagi, professarono piuttosto la creazione diretta degli atti da parte dell'uomo (cfr. Louis Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme. Les grands problèmes de la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1967, chap. III, pp. 45-107).

³⁶² Vedi, per esempio, II, 281, 134, 141, 202, 225, 264, 281, 286; III, 25, 161; IV, 111; VI, 3, 70, 120, 158, 164; VII, 39, 96; IX, 82, 95; X, 8, 27, 52; XII, 42; XIV, 18, 51, 58; XXIV, 11; XXXV, 45; XXXVI, 65; XXXIX, 24, 48; XL, 17;

Tuttavia qui non si parla tanto di “ricompensa” o di “ricompensare” (*jazâ*), come nelle altre occorrenze della nozione *kasb*, quanto di *realizzazione* (*qâma bi*) di tale acquisizione. Il concetto può essere inteso in linea con altre occorrenze più sporadiche di *kasb* i cui versetti esprimono l'idea di una retribuzione parziale già in vita³⁶³, tuttavia l'utilizzo della radice Q.W.M sembra a noi indicatore di una più precisa e particolare articolazione tra la *presentazione* già esistenziale dell'acquisizione e l'avvento stesso del “giorno dell'erezione” (*yawm al-qiyâma*) – termine proveniente dalla medesima I^a forma della radice Q.W.M³⁶⁴. Crediamo corretto scorgere in questa articolazione linguistico-etimologica l'affacciarsi dell'idea di una *escatologia in gestazione* (idea già apparsa nei monoteismi anteriori e in maniera più esplicita nella nozione zoroastrica di *frashokereti* [vedi *supra*]), senza che ciò neghi la realtà della resurrezione vera e propria (alla quale, però, sembrerebbe più opportuno riservare specificatamente i termini coranici procedenti dalla radice B'.Th)³⁶⁵. Prendere in considerazione questa possibilità significa tentare di comprendere più in profondità il ruolo che la gerenza d'esistenziazione in giustizia affidata all'essere umano assume nell'economia del “piano” divino relativo all'avvento escatologico. Il Corano propone una visione ambigua sulla questione della resurrezione³⁶⁶, una sorta di visione “a due tempi” tra un

XLII, 22; XLV, 10, 14; LII, 21; LXXIV, 38; CXI, 2.

³⁶³ “Apparve la corruzione sulla terra e sul mare per quel che le mani degli uomini acquisirono (*kasabat*), perché Dio possa far gustare loro parte dei frutti delle azioni loro, a che si ricredano” (XXX, 41); “Ogni malore che vi colpisce vi colpisce per quel che acquisirono (*kasabat*) le vostre mani, ma molte cose perdona” (XLII, 30). Si veda, per esempio, anche XXXIX, 51 e XLI, 17.

³⁶⁴ *Yawm al-qiyâma*: comunemente tradotto con “giorno della resurrezione” (70 occorrenze nel Corano).

³⁶⁵ I versetti trattanti il tema della resurrezione che utilizzano la radice B'.Th sono in effetti i più espliciti nell'identificarla a una *resuscitazione a vita dalla morte*, quest'ultima intesa come condizione di riduzione del corpo alla terra e alla polvere (cfr. II, 56; II, 59; VI, 29 e 36; XI, 7; XVI, 21; XVI, 38; XVII, 49 e 98; XIX, 15 e 23; XXII, 7; XXIII, 37 e 82; XXXVI 52; XXXVII, 16; LVI, 47; XXII, 5 [quest'ultimo versetto utilizza anche la metafora della germinazione vegetale]). Si noti, tuttavia, come è documentabile la presenza di un versetto che, quasi come monito, propone una visione ambigua del fatto: “Ed è Lui che vi richiama a sé di notte e sa quel che avete operato durante il giorno. Poi vi resuscita (*yab'athukum*) a riguardo (*fî-hi*) perché un termine fisso si compia. Poi (*thumma*) sarà a Lui il vostro ritorno (*marji'ukum*), poi (*thumma*) vi darà contezza di ciò che eravate soliti operare” (VI, 60); vediamo qui profilarsi dei momenti successivi che scandiscono l'avvento escatologico, ove il “ritorno a Dio” è posto posteriormente alla “resuscitazione” (il Bausani traduce in effetti diversamente, tralasciando l'idea escatologica relativa al termine in questione: “e poi vi risveglia [*yab'athukum*] al mattino [*fî-hi* inteso: in esso (nel giorno)]”). Si noti come il tema della resurrezione (dalla morte) caratterizzi lo stesso “giorno dell'erezione” in XXIII, 15-16: “Poi in verità voi morrete, poi in verità il giorno dell'erezione (*yawm al-qiyâma*) sarete resuscitati (*tub'athûna*)” – fatto a noi indicante che la possibile idea d'escatologia in gestazione (idea che tra poco legittimeremo maggiormente) è certamente strettamente connessa ed articolata alla resurrezione vera e propria.

³⁶⁶ Ci riferiamo in particolare all'utilizzo delle radici N.SH.A e N.SH.R in relazione al tema della “resurrezione”. Nel primo caso – come abbiamo già avuto modo di far notare (III.1.3) – la denominazione *al-nashâta al-ukhrâ* (“A Lui compete l'altro sviluppo [*al-nashâta al-ukhrâ*]”; LIII, 47), comunemente interpretato come designazione della resurrezione, sembra non poter essere associabile sempre a tale nozione, dal momento che un'altro versetto afferma: “Non vedono come Dio comincia la creazione poi la rinnova: certo questa è facil cosa a Dio! Di: «Percorrete la terra e guardate come Egli ha cominciato la creazione, poi come Dio sviluppa (*yunshi-u*) l'altro / l'estremo sviluppo (*al-nashâta al-âkhirata*), in verità Iddio è su tutte le cose pre-determinante (*qadîr*)” (XXIX, 19-20). Non può dunque trattarsi della resurrezione, giacché nessuno ha visto o può già vedere quest'ultima! Si ricordi inoltre che la radice utilizzata (N.SH.A; alla IV forma) per rendere questo “sviluppo” è ampiamente usata per indicare il verdeggiare della vegetazione (LVI, 72; VI, 141; XXIII, 18-19), la riproduzione e susseguirsi delle generazioni d'esseri umani (XXIII, 42; XXVIII, 45; VI, 133; XXI, 11; V, 6; XXIII, 21) come la loro crescita ed evoluzione biologica (XXIII, 14; XXIII, 78; LXVII, 23; LXI, 11; LIII, 32). Per quanto riguarda invece la radice N.SH.R bisogna notare il suo utilizzo in XXV, 47 (“Ed è Lui che ha fatto della notte una veste per voi, e del sonno un riposo, e della giornata (*al-nahâr*) uno sviluppo [*nushûrân*]”); benché il termine *nushûr* sia comunemente inteso come “resurrezione”, in questo versetto la lezione non

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

rinnovamento / reintegrazione (*i'âda*) del creato e il suo definitivo ritorno (XXX, 11)³⁶⁷, timida distinzione tra uno “sviluppo altro o estremo (oltresviluppo)” (*al-nashâta al-ukhrâ* o *al-âkhirata*)³⁶⁸ e la vera e propria resurrezione dei morti (*al-ba'th*)³⁶⁹, una visione “a due tempi” riverberante anche nel seguente passaggio:

All'uomo (li-l-insân) [non sarà riconosciuto altro] che ciò per cui si sforza (sa'â), e in verità il suo sforzo (sa'î-hu) sarà fatto visibile (yurâ), poi (thumma) sarà ricompensato di ricompensa più completa (al-jazâ al-awfâ), in verità verso il tuo Signore (ilâ rabbika) è il compimento limite (al-muntahâ)

(LIII, 39-42)

La particella *thumma* articola chiaramente la descrizione in due tempi: una previa “visibilizzazione” dello sforzo / zelo (*sa'î*) nell'operare “opere giuste” (secondo XXI, 94)³⁷⁰, seguita da una successiva ricompensa “più completa” (*al-awfâ*) (come dire che la prima è già una forma di ricompensa, ma in vita, non ancora ultraterrena). Benché proprio nello sciismo è ritrovabile una concezione “a due tempi” della resurrezione³⁷¹, ci sembra qui più rilevante mostrare le risorse

ha certamente senso; d'altra parte anch'esso è paragonato alla crescita della vegetazione (es. XXXV, 9) oltre che presentato nell'espressione “sviluppo verso Dio (*'ilâhi*)” (LXVII, 15), ad indicare una dinamica d'avvicinamento piuttosto che un evento singolare o puntuale di metamorfosi. Una simile ambiguità sembra poter essere riconosciuta anche nell'utilizzo della radice KH.R.J, parimenti ampiamente associata al verdeggiare (cfr. <http://corpus.quran.com/qurandictionary.jsp?q=xrj#%2850:11:8%29> [consultato il 18/05/2014]). Simili ricerche testuali andrebbero svolte anche relativamente ai termini *raj'a* e *mašîr* (entrambe traducibili con “ritorno [a Dio]”).

³⁶⁷ “Dio dà inizio al creato / alla creazione (*al-khalq*), poi (*thumma*) lo rinnova (*yu'îdu-hu*), poi (*thumma*) a Lui sarete ricondotti (*turja'ûna*)” (XXX, 11).

³⁶⁸ “Non vedono come Dio dà inizio al creato, poi (*thumma*) lo rinnova (*yu'îdu-hu*): certo questa è facil cosa a Dio! Di: «Percorrete la terra e guardate come Egli ha dato inizio al creato, poi (*thumma*) come Dio sviluppa (*yunshi-u*) l'estremo sviluppo (*al-nashâta al-âkhirata*), in verità Iddio è su tutte le cose pre-determinante (*qadîr*)” (XXIX, 19-20). Il rinnovamento della creazione operato da Dio è un'idea d'altra parte espressa esplicitamente da più versetti coranici: “[Dio] aggiunge alla creazione ciò che vuole” (XXXV, 1); “Ogni giorno Egli lavora ad opera nuova [lett: è (all'opera) in qualcosa]” (LV, 29); “Egli sta creando ciò che non sapete” (XVI, 8).

³⁶⁹ Si noti inoltre come questa difficoltà nell'esprimere chiaramente il processo escatologico sia esplicitamente stabilita dal fatto che solo Dio ne conosce il mistero (“Gli uomini t'interrogano rispetto all'Ora; di: «La sua conoscenza è solo presso Dio»...”; XXXIII, 63), oppure dalla constatazione della confusione a riguardo: “Ci siam forse esauriti con la Prima creazione? Eppure essi sono nella confusione (*fi labsin*) rispetto a una creazione Nuova (*khalq jadîd*)” (L, 15). Ibn 'Arabi commenterà: “de sorte qu'ils n'ont pas connaissance du renouvellement de l'existence (*tajdid al-Amr*) à chaque souffle” (*Fusus al-Hikam*, cap. XIII en *Le livre des chatons des sagesse*, t. I, Al-Bouraq, Beyrouth, 1997, p. 326; cfr. anche Toshihiko Izutu, *Unité de l'existence et création perpétuelle*, Les Deux Océans, Paris, 1980). Nonostante le speculazioni compiute sull'idea di creazione continua a partire dal termine *khalq jadîd*, esso appare a noi più chiaramente associato alla resurrezione dalla morte che altre espressioni (vedi *supra*) a motivo della sua esplicita occorrenza a fianco di un'espressione di suscitazione che utilizza la radice B'.Th (XVII, 49).

³⁷⁰ “E chi compia opere giuste (*salîhat*) e sia credente, il suo sforzo (*sa'î-hu*) non sarà misconosciuto” (XXI, 94). Si veda anche: “E avranno vesti verdi di seta fine e broccato, e adorni saranno di bracciali d'argento, e di bevanda purissima li abbevererà il Signore. Davvero tutto questo avrete in premio, pei vostri sforzi (*sa'îu-kum*) avrete gratitudine” (LXXVI, 21-22); “E ci saranno in quel giorno volti (*wujuhûn*) gioiosi, lieti del loro sforzo (*sa'î-ha*)” (LXXXVIII, 9); quest'ultima citazione da relazionare possibilmente a LXXXIII, 18-28.

³⁷¹ “Dans le chiisme, un premier retour (*raj'a*) précède la résurrection générale et le rassemblement. Le retour, ou rassemblement particulier (*hashr khâssa*) par opposition avec le rassemblement général (*hashr 'amma*), est tantôt placé avant la venue du Mahdî («le bien-guidé», le sauveur escatologique de l'islam) et tantôt après” (Paul Ballanfat, *Dictionnaire du Coran*, op. cit., p. 747 [alla voce *Résurrection*]).

simboliche direttamente avanzate dal Corano in relazione all'idea, in modo particolare perché esse si inseriscono perfettamente in quella “cosmo-ontologia implicita” al Testo di cui abbiamo già mostrato i contorni (cap. III.1.2 e III.1.3).

L'imperativo divino d'esistenziazione (*kun!*) incarna l'azione del Comando divino (*Amr*) ponente in esistenza il mondo³⁷²; l'*Amr* in questione è un dinamismo di discesa creativa (dall'ontonomia) al terreno dell'esistenza (in maniera analoga al dinamismo rivelatorio)³⁷³. La *discesa* dell'*Amr* è cosmologicamente associabile all'esistenziazione ritmico-accordale, ossia al processo di creazione del mondo previo all'apparizione della vita biologica; il passaggio dell'esistenziazione al mondo della vita, invece, (da noi denominata “esistenziazione melodica”) può esser fatto coincidere simbolicamente con lo stabilirsi dell'attività divina sul *trono* delle *acque* in amministrazione del *Amr*³⁷⁴. A partire da questo momento (dallo stabilirsi di Dio sul trono della matrice simbolica) l'attività esistenziale del *Amr* si definirebbe come un dinamismo di ritorno alla sua sorgente in alto, un'ascensione (affidata melodicamente in gerenza al vivente) che deve tornare a Dio “per intero”³⁷⁵: si tratta del “sentiero d'erezione d'ogni affare (*al-umûr*)”, quella vocazione all'erezione di compimento dell'Essere (*al-sirat al-mustaqîm*) a cui il Corano chiama liberamente l'essere umano³⁷⁶. E' a quest'ultimo dinamismo *ascensionale* d'esistenziazione che potrebbe essere legittimamente associata la “prima fase” processuale dell'escatologia: si tratta del *processo erettivo* dell'*Amr*, susseguente alla stabilizzazione della sua *amministrazione* sulle acque (la doppia matrice d'acqua, Volto o matrice simbolica assimilabile alla *fiṭra*). Il passaggio che segue sintetizza splendidamente il quadro cosmo-ontologico qui illustrato.

E' Dio che ha creato i cieli e la terra e ciò che vi è frammezzo in sei giorni, poi si è stabilito sul Trono, e voi non avete all'infuori di Lui [altro] Amico (Walî), [altro] Mediatore [Shafî']³⁷⁷. Non vi ricordate (tatadhakkarû) dunque? Egli amministra l'Amr dal

³⁷² “Quando Egli vuole una cosa, l'ordine Suo (*Amr*) è dirle «Sii!» (*kun*), ed essa è” (Corano XXXVI, 82; cfr. II, 117; ecc.).

³⁷³ “Egli dirige l'*Amr* dal Cielo alla terra” (XXXII, 5); “Iddio è Colui che ha creato / predeterminato (*khalāqa*) sette cieli e altrettante terre e fra di loro discende (*yatanazzalu*) l'*Amr*, perché voi sappiate che Dio è sopra tutte le cose predeterminante (*qadîr*)” (LXV, 12; cfr. XLI, 12); “Egli fa discendere (*yunazzihu*) secondo un *qadar* ciò che vuole” (XLII, 27); “E non v'è cosa che non n'abbiamo i tesori presso di Noi, ma non la facciamo discendere (*nunazziluhu*) che secondo un *qadar*” (XV, 21). L'esistenziazione è in altri passaggi sempre legata al motivo della discesa (cfr. XLIX, 6 e LVII, 25), e la Rivelazione stessa è detta “discesa” (*tanzîl*) in quanto considerabile un'esistenziazione profetica dell'ontonomia. E' la pioggia ad essere simbolo di tale discesa esistenziale e rivelatrice; nel Corano frequentemente presentata con l'utilizzo verbale della medesima radice (N.Z.L) (II, 22; II, 164; VII, 57; XIV, 32; XV, 22; XX, 53; XXVII, 60; XXIII, 18; XXXI, 10; LXXVIII, 14; L, 9; VIII, 11; XXIV, 43; XXX, 24; XXXI, 34; XX, 49; XXV, 48; XLII, 28; XLIII, 11; VIII, 11).

³⁷⁴ “In verità il vostro Signore è Dio, che ha creato i Cieli e la terra in sei giorni poi s'è *assiso sul Trono ad amministrare l'Amr*” (X, 3) – da considerare in relazione al seguente: “Egli ha creato i Cieli e la terra in sei giorni, e il Suo trono era sull'acqua, per provarvi e vedere chi di voi avrebbe meglio operato” (XI, 7) [Il corsivo è mio]. “Dall'acqua abbiam fatto germinare ogni cosa vivente” (XXI, 30; cfr. anche XXIV, 45; XXV, 54 e LXXXVI, 5-7).

³⁷⁵ “E a Lui appartiene il mistero dei Cieli e della terra, e a Lui ritorna l'*Amr* per intero (*kulluhu*)” (XI, 123).

³⁷⁶ “E tu [Muhammad] guiderai certo al sentiero della rettitudine (*al-sirat al-mustaqîm*), il sentiero di Dio, Colui al quale appartiene ciò che è nei cieli e ciò che è sulla terra. In verità a Dio tornano (*tasîru*) tutti i processi di esistenziazione (*al-umûr*)” (XLII, 52-53).

³⁷⁷ “Intercessore, mediatore, interprete, santo patrono” (*Larousse - Dictionnaire Arabe-Français, Français-Arabe*, 2004)

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Cielo alla terra, poi [thumma] esso ascende (ya'ruju) verso di Lui (ilayhi) in un giorno cui valutazione (miqdâru-hu) è di mille anni che voi contate. Egli è il Conoscitore ('Alîm) del nascosto / del mistero (al-ghayb) e [Conoscitore] del palese / del testimoniato (al-shahâdat), il Potente, il Matriciante (al-Rahîm)

(XXXII, 4-6)

Il passaggio è significativamente pregno d'importanti risonanze linguistico-tematiche: non solo presenta un esplicito riferimento alla *walâya* (“voi non avete all'infuori di Lui altro Amico [*Walî*]”), ma si intreccia pure con radici e nozioni assolutamente fondamentali, quali quella del “ricordo ontologico” (Dh.K.R), quella del *taqdîr* o pre-determinazione timbrica (Q.D.R), quella della Conoscenza ('.L.M), della Testimonianza (Sh.H.D) e della *Rahma* (R.H.M).

Il termine *al-Rahîm* (“Il Matriciante”)³⁷⁸ suggerisce, nello specifico, l'idea di *Presenza ontologica in basso* sottoposta ad ascensione dall'*Amr* (si ricordi il versetto di *Giobbe*), mentre il riferimento diretto alla *walâya* e al ricordo (*dhikr*) – assieme a quello indiretto alla Conoscenza e alla Testimonianza – inducono a leggere tale dinamica d'ascensione non solo in relazione all'idea di *gerenza etica dell'esistenziazione in Giustizia*, ma pure relativamente alla *gerenza gnoseologico-interpretativa*. In effetti, così come la discesa (*tanzîl*) era direttamente relazionata alla Rivelazione legislatrice, così l'ascesa (*ta'arîj*) può essere relazionata all'interpretazione, al ritorno del testo alla sorgente del senso (*ta'wil*)³⁷⁹. Si tratta, di fatto, di riconoscere nella dinamica d'ascensione dell'*Amr* l'operato stesso dello *spirito* – spirito di vita e spirito di profezione melodica (“Ti abbiamo rivelato uno Spirito [*rûhân*] dal nostro *Amr*”, XLII, 52; “Ti domandano riguardo allo Spirito [*al-rûh*]; Di: «lo Spirito [*al-rûh*] procede dal *Amr* del mio Signore, ma vi è stata data poca conoscenza [*al-'ilm*]»”, XVII, 85; “...Dio, il Signore delle vie d'ascensione [*al-m'arîj*]; gli angeli e lo Spirito ascendono [*ta'ruj*] a Lui in un giorno cui valutazione è di cinquantamila anni”, LXX, 3-4)³⁸⁰.

Che i due campi semantici (quello dell'esistenziazione in giustizia e quello dell'ermeneutica spirituale del testo sacro) siano strettamente connessi in un processo di gestazione escatologica – quello di “un giorno (*yawm*) equivalente a migliaia dei nostri anni”³⁸¹ – sembra confermato anche da una tradizione profetica relativa all'avvento del Mahdî *al-Qâim*, il rappresentante escatologico

³⁷⁸ Da differenziare da *al-Rahmân* (“Il Matriciale”) (si veda a riguardo di tali traduzioni proposte da André Chouraqui la trattazione datane in III.1.14).

³⁷⁹ Proponiamo qui un termine (*ta'arîj*; “l'atto di far ascendere”) non esplicitamente utilizzato dal Corano, ma che forgiamo a modello di *tanzîl*. Si veda d'altra parte la chiara dialogica istituita dal Corano tra questi due dinamismi parimenti associabili all'acqua (pioggia ed evaporazione): “Egli conosce ciò che penetra nella terra e ciò che ne emerge e ciò che discende (*yanzalu*) dal cielo e ciò che vi ascende (*ya'ruju*)” (XXXIV, 2; LVII, 4).

³⁸⁰ Lo spirito in questione opera come esperienza spirituale della Rivelazione: “Abbiam fatto scendere con esso [con il Corano] lo Spirito fedele [*al-rûh al-amîn*] sopra il tuo cuore” (XXVI, 193). Si ricordi anche l'identificazione di Gesù con lo spirito (IV, 71), per noi indicante l'inaugurazione universale della gerenza etico-prasseologica del *giusto*. Si veda a riguardo anche LVIII, 22 ove coloro che sono “supportati dallo Spirito da Lui procedente” sono designati “partito di Dio” (*hizb Allâh*).

³⁸¹ Non ha senso leggere notativamente il riferimento numerico di mille o cinquantamila anni (XXXII, 4 e LXX, 4), esso ha solamente come obiettivo quello di indicare un periodo di tempo esteso.

del *ta'wil* che porterà “giustizia ed equità”³⁸². Questo *ḥadīth* è fondamentale per comprendere l'idea di un'escatologia in gestazione; ascoltiamo per intero: “Se al mondo non restasse che un sol giorno di vita, Dio prolungherebbe questo giorno finché non si manifestasse un uomo della mia posterità: il suo nome sarà il mio nome e il suo soprannome il mio soprannome; egli riempirà la terra di giustizia (*'adl*) ed equità (*qist*), così come essa, fino a quel momento, sarà stata piena di violenza e di odio”³⁸³. Non notiamo forse una significativa analogia tra questo “giorno di vita del mondo prolungato da Dio” e quel “giorno (del versetto poco sopra) del valore di mille degli anni che voi contate” durante il quale ascende l'*Amr*³⁸⁴? Si tratta chiaramente di quel “giorno [divino]” (*yawm*) durante la cui durata (prolungata in relazione alla maturazione stessa della società) si manifesta progressivamente il *Qâim*: la stessa parusia del XII° Imâm sembra infatti vada compresa (secondo la presentazione datane da Corbin) come un processo in corso, un avvento in gestazione, e non come un evento idealmente proiettato nel futuro³⁸⁵. Questo processo è la gestazione del “giorno dell'Erezione” (*yawm al-qiyâma*) – “Erezione” da intendersi, con le parole di Shams Lâhîjî, come “la condizione che permetterà che siano infine realizzati il fine e il frutto dell'esistenziazione degli esseri”³⁸⁶.

L'avvento in *Giustizia* del *Qâim* si presenta così perfettamente inserito nel medesimo tipo d'aspettativa “escatologica” che, dall'attesa dello *Shaoshyant* zoroastrico³⁸⁷ alla venuta cristica del Regno, passando per l'avvento messianico dell'ebraismo, innerva tutta la sensibilità monoteistica. Anche nel caso dell'islam si tratta però d'emancipare quest'aspettativa escatologica da quell'approccio riduzionistico di notazione che vorrebbe limitare tale avvento all'apparizione futura di un personaggio specifico (che sia il Messia di Israele, il Mahdî, il XII° Imâm o il ritorno glorioso del Cristo). Agli occhi dell'approccio transculturale questi avventi vanno prima di tutto letti come processi di gestazione operanti nella coscienza collettiva, sia confessionalmente intesa che universalmente o transculturalmente concepita. Laddove infatti il Messia ebraico simbolizza quel medesimo processo generale d'esistenziazione in Giustizia risonante anche negli altri monoteismi, allo stesso tempo esso chiama specificatamente la nazione d'Israele a rispondere ad una responsabilità particolare di reggenza politica ed arbitrio di pace ad essa elettivamente affidata (cfr. III.2.1), e che solo potrà realizzarsi quando transculturalmente elaborata. Similmente possiamo dire dell'avvento glorioso del Cristo e del Regno, da intendersi contemporaneamente come simbolo della presente gestazione di un assetto societario in Giustizia e come operatività ontologica di una

³⁸² Cfr. H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, op. cit., p. 83; *En Islam Iranien*, op. cit., Tome I, pp. 59 e 305).

³⁸³ Al-Muttaqi al-Hindi, *Al-Burhan fi Alamat al-Mahdi Akhir az-Zaman*, p. 11; cfr. H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, op. cit., p. 83.

³⁸⁴ Si noti inoltre come nello sciismo gli Imâm si definiscano, in quanto *awlîyâ* di Dio, “guardiani del *Amr* divino (*al-Amr al-ilâhî*)” (citato da H. Corbin, *En Islam Iranien*, op. cit., Tome I, p. 101, 325).

³⁸⁵ “La parusia non è un evento che si verifica improvvisamente, un certo giorno, ma è qualcosa che avviene di giorno in giorno nella coscienza degli Sciiti fedeli. (...) L'Apparizione futura dell'Imâm presuppone la metamorfosi del cuore degli uomini; dipende dalla fedeltà degli adepti che questa Parusia si compia progressivamente” (*ivi*, pp. 83-84).

³⁸⁶ Così come riportato da H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, op. cit., p. 85.

³⁸⁷ Cfr. M. Boyce, *ASTVAŦ.ĒRĒŦA. The Avestan name of the Saošyant, the future Savior of Zoroastrianism in Encyclopaedia Iranica*, Vol. II, Fasc. 8, pp. 871-873 [<http://www.iranicaonline.org/articles/astvat-ereta-savior> ; (consultato il 24/05/2014)].

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

responsabilità etico-prasseologica ontonomicamente adeguata che il cristiano è chiamato a sposare comportalmente, facendosi così modello d'incarnazione etica di fronte a tutti gli uomini. Anche nell'islam, come visto, è parimenti presente il tema dell'esistenziazione generale in Giustizia; quello che ci resta però da esplicitare compiutamente è l'aspetto differenziante, il ruolo specifico che dovrà rivestire il musulmano, la specificità aggiunta addotta dal Corano a questo tema (e qui siamo giunti al termine ultimo della nostra ricerca).

Nella novità rivestita dalla Rivelazione dell'islam si intrecciano tutti i temi fin qui lasciati aperti: la funzione ierostorica del Corano, la responsabilità a cui è chiamato il musulmano, l'universalizzazione ontologica della gerenza interpretativa della *walâya* e la tensione ad un'adesione ontologica inscritta universalmente nella natura umana. Chiarire questo intreccio significa portare alla luce la *funzione transculturale* del Corano, la *responsabilità transculturale* del musulmano, nonché l'universalità stessa di quest'ultima responsabilità.

Come si avrà già avuto modo di intuire, tale specificità aggiunta ruota attorno ai temi della testimonianza ontologica e dell'interpretazione della Scrittura. Avviciniamoci alla finale esplicitazione di quest'ultimo orizzonte di comprensione, lasciandoci guidare, ancora una volta, dal Testo.

O voi che credete! Siate cagionatori d'esistenziazione (qawwamîn) avanti a Dio (lillâh) testimoni (shuhadâ) della Giustizia (bi-l-Qist)
(V, 8)

O voi che credete! Siate cagionatori d'esistenziazione della Giustizia (qawwamîn bi-l-Qist) quali testimoni avanti a Dio (shuhadâ lillâh)!
(IV, 135)

[La ricompensa è per] quelli che con la loro testimonianza (bi-shahâdâti-him) s'erigono al compimento (qâimûn)
(LXX, 33)

Questi versetti convergono nel disegnare un appello a far fruttare l'esistenziazione in Giustizia tramite una *funzione testimoniale* esercitata di fronte a Dio e/o alla Sua Presenza. L'ultimo versetto, in particolare – il cui contesto è la descrizione di coloro che saranno “onorati nei giardini (dell'Aldilà)” (v. 35) –, stabilisce definitivamente la corretta interpretazione che dobbiamo dare al termine *qâim*. Nel passaggio in questione il termine è significativamente al plurale, ad indicare che l'*erezione al compimento* è collettivamente proposta; il complemento circostanziale che lo precede precisa l'esercizio di questo “ergersi al compimento”: esso è operato tramite la propria *testimonianza (shahâda)*. Il quadro è certamente coerente con il mito zoroastrico delle *fravaši*, nonché con la funzione escatologica e confermatrice rivestita dai “figli di Giustizia” nel giudeo-cristianesimo. La testimonianza in questione, transculturalmente considerata, si riferirebbe a una

sorta di *coscienza testimoniale dell'ontonomia*, un esercizio di veridica conferma esistenziale (si ricordi il significato di *ṣaddaqa*) di quell'attestazione transtemporalmente inscritta in ogni individualità umana – “patto” (*mîthâq*) concluso dall'Essere-Melodia con tutti gli uomini prima dell'esistenziazione del mondo, in quel famoso giorno fuori della storia chiamato, dalle parole coraniche, “giorno di *a lastu*”, quando Dio chiese a gli esseri umani futuri se lo riconoscevano per suo Unico Signore ed essi testimoniarono “sì”:

E quando il tuo Signore trasse dai lombi dei figli d'Adamo tutti i lor discendenti e li fece testimoniare (ashhadahum) su se stessi: «Non sono Io (a lastu) il vostro Signore?» Ed essi risposero «Sì, l'attestiamo (shahidnâ)» E questo facemmo perché non aveste poi a dire, il Giorno dell'Erezione (yawm al-qiyâma): «Noi tutto questo non lo sapevamo!»

(VII, 172)

In questo giorno di compimento – che è un giorno presente, il giorno del nostro mondo – siamo chiamati al cospetto dell'Essere con la nostra coscienza testimoniale individuale (“E ogni anima verrà con un conduttore ed un testimone [*shahîd*]”; L, 21), l'essente individuale a motivo del quale siamo chiamati responsabilmente a farci carico di una missione (cfr. nozione di *fravaši*): la gerenza dei Nomi inscritta nella *fiṭra* (II, 30). Lungi quindi dal ridurre tale testimonianza alla sola tonalità pronunciata di una professione di fede (*lâ ilâha illa Allâh wa Muhammadun rasûl Allâh*); se questa formula ne può certamente incarnare la veste tonale esteriore, essa perde di valore se non sostenuta dalla testimonianza esistenziale del veridico / confermatore del Vero, il *ṣiddîq*, l'amico di Dio. La testimonianza ontologica (*shuhûdiyya*) di quest'ultimo è il riconoscimento diretto e contemplativo (*mushâhada*) della Presenza (*shuhûd*) dell'Essere (la radice SH.H.D possiede alla volta il significato di “vedere, essere presente, essere testimone”) corrispondente, per senso, alla “virtù” o “perfezione della fede” (*ihsân*): “adorare Dio come se tu lo vedessi”³⁸⁸. La realizzazione più alta di questa coscienza testimoniale ha fatto parlare i sufi di una condizione in cui il Contemplato (*mashhûd*) giunge a coincidere con il Contemplante (*shâhid*), uno stato in cui la Presenza del Vero, in quanto Testimone assoluto (*shâhid al-Haqq*), induce nella persona un'assenza (*ghayba*) che introduce timbricamente all'estinzione (*fanâ'*) dalla tonalità del mondo: “ciò che è su di esso si estingue (*fânin*) e solamente permane il Volto del tuo Signore” (LV, 26-27).

Non è qui il momento di approfondire l'aspetto mistico di tale nozione (cfr. III.1.4) – esperienza inafferrabile sulla quale sono state scritte pagine e pagine dai più grandi maestri sufi –, basti ora riconoscere che la Confermazione veridica del Vero (la *ṣiddîqiyya*) è dal Corano riconosciuta in continuità con la Testimonianza della Sua Presenza (la *shuhûdiyya*) (cfr. LVII, 19) – dando così una profondità tutta da approfondire alla nozione stessa di “martire” (*shahîd*; medesimo termine per

³⁸⁸ Che, secondo il celebre *ḥadîth Jibrîl*, consiste “nell'adorare/servire (*'abada*) Dio come se tu Lo vedessi, e se tu non Lo vedi, Egli tuttavia vede te” (Bukhârî, *Îmân*, 37; Muslim, *Îmân*, 1, 5-7; Abû Dâwûd, *Sunna*, 16, ecc.).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

“testimone”) –, senza dimenticare che esse sono direttamente rapportate alla nozione transculturale di *giusto* (*ṣaliḥ*) (cfr. IV, 69) di cui definiscono così l'essenza.

L'appello alla testimonianza della Reale Presenza di Dio è certamente il *fil rouge* che definisce la specificità della comunità transculturale dei giusti: l'obbedienza a Dio è commisurata ad una comprovazione spiritualmente vissuta nell'intimo ben prima che nominalmente adeguata alla letteralità della legge. Ciò non significa emancipazione dalle norme stabilite, ma adeguamento diretto alla volontà viva del Legislatore e al Suo Comando d'esistenziazione (*Amr*), sensibilità per l'ontonomia che sottende alle leggi religiose e da cui esse possono sgorgare rinnovate. Ed è questa funzione mediatrice, tra la letteralità legislativa della rivelazione e la sua sorgente divina a logicamente esperita, che l'amico di Dio esercita ermeneuticamente. Egli è chiamato ad erigersi al compimento in Giustizia, cagionando l'erezione stessa del senso delle Scritture. Non si tratta però di una funzione ristretta a una élite ristretta: la Scienza interpretativa è la Scienza universale di Dio che risuona nell'intelligenza dei cuori (*al-albâb*) grazie al ricordo dell'ontonomia reale dei Nomi, aprendo potenzialmente ogni persona alla gerenza responsabile dei vettori di esistenziazione che sostengono l'*Amr*. E' quindi certamente l'intera comunità islamica ad essere chiamata ad esercitare questa intelligenza interpretativa che si pone mediamente al centro della relazione tra recitazione annotata (*Qur'ân*) e ontonomia melodica del Libro (*Umm al-Kitâb*).

Abbiamo fatto di voi una comunità intermedia (umma wasat) affinché siate Testimoni (shuhadâ) di fronte agli esseri umani ('alâ al-nâss)

(II, 143)

Si tratta chiaramente di una responsabilità testimoniale di fronte al resto dell'umanità (*al-nâss*). L'appello rivolto ai musulmani di farsi testimoni veridici di Dio e della Sua Unicità (*tawhîd*) oltrepasserebbe, in tal senso, l'ambito confessionale. Il compito proposto è quello di farsi transculturalmente portavoce di un'Armonia unitaria, in adeguamento ontonomico, secondo la retta inclinazione *ḥanîf*:

... l'adesione religiosa (al-dîn) che raccomandammo a Noè e che ispirammo a te, e che raccomandammo ancora ad Abramo, a Mosè e a Gesù: che facciate erigere [al compimento] (aqîmû) l'adesione all'ontonomia (al-dîn) e non vi dividiate in essa

(XLII, 13)

Per assolvere questa responsabilità unitiva di fronte agli esseri umani il credente è chiamato a raccogliere la funzione guida di Abramo: l'*imâma* per l'umanità (II, 124); un'eredità non acquisibile per discendenza carnale, non esteriormente conferibile, una specificità etico-spirituale cui transtoricità è difesa dai teologi sciiti a partire dalla conclusione del passaggio in questione:

E quando il suo Signore provò Abramo con delle parole ed egli obbedì e Dio gli disse: “In verità io ti farò Imâm per l'umanità (li-l-nâss)”, ed egli chiese: “E che ne sarà della mia posterità?” “Il Mio Patto ('ahdî), rispose Dio, non s'applica agli ingiusti (al-zâlimîn)”

(II, 124)

La risposta di Dio significa che l'*imâma* è una qualità interiore, una purezza spirituale che alcuna legittimazione esteriore può conferire; è solo per aderenza alla rettitudine del *giusto*, alla santità della *walâya*, che s'opera l'accesso alla funzione abramica di *imâm* per le genti. In altre parole, il ruolo di guida spirituale non può essere rivendicato unilateralmente dal singolo o per investitura esistenziale, solo può procedere dall'alto raggiungimento spirituale dell'amicizia divina, e questo comporta un'astrazione dalle convenzioni e dalla stessa confessionalità per poter divenire testimone avanti a Dio e all'umanità tutta. L'intima vocazione dell'imamato non è ristretta infatti alla retta guida dei credenti musulmani, essa è chiamata a conquistare la prossimità ontologica del *walî* per esercitare la sua funzione conduttrice rispetto all'umanità (*li-l-nâss*). L'esemplarità di Abramo quale *Imâm li-l-nâss* è paradigmatica a riguardo; essa va però ancor oltre: la sua inclinazione *hanîf*, la sua *ṣiddîqiyya* e la sua funzione di guida per l'umanità (*imâma li-l-nâss*) sono un vero e proprio “modello di collettività”. È questo il senso che sembra avere la designazione *umma* a lui eccezionalmente riferita, per quanto strana essa possa apparire (“In verità Abramo fu una *Umma*”; XVI, 120). In altre parole, sono proprio i musulmani come collettività, come *umma* islamica, ad essere chiamati a farsi “testimoni di fronte all'umanità (*shuhadâ 'alâ al-nâss*; II, 143 [vedi *supra*])”; ciò significa, anche in questo caso, una responsabilità spirituale, una responsabilità guida che si definisce per prossimità esperienziale al divino e in astrazione da categorie tonali annodate, la responsabilità di un popolo che, agli occhi del mondo monoteistico, sembra rappresentare l'unica coscienza collettiva superstite al naufragio del disincanto³⁸⁹. Si tratta di una grande responsabilità, che non può esercitarsi in modo convenzionale (come invito alla conversione o *da'ûa*), ma che deve armarsi della *gerenza gnoseologica* dei Nomi, la funzione interpretativa della *walâya*, ora chiamata ad applicarsi al centro (*wasat*) delle relazioni interculturali per far erigere nuovamente il senso dell'ontonomia del Libro (l'*Umm al-Kitâb*); giacché la diversità delle culture e delle confessioni è stata creata da Dio “per provare l'essere umano”, per mettere alla prova la veridicità della testimonianza d'Unità (*tawhîd*), così che l'umanità torni con tale testimonianza transculturale ad essere una “comunità unica”:

E su di te abbiam fatto scendere il Libro tramite il Vero (bi-l-Ḥaqq), a conferma (muṣaddiqân) di ciò che già precedette del Libro Madre (li-mâ bayna yaday-hi min al-Kitâb), e come sua protezione (muhaymin 'alay-hi). Giudica dunque secondo quello che Dio ha fatto scendere e non seguire i loro desideri allontanandoti da ciò che ti è giunto dal Vero (min al-Ḥaqq). A ognuno di voi abbiamo dato una regola (shir'a) e una via, e se Dio avesse voluto, avrebbe fatto di voi una Comunità Unica (umma waḥida), ma

³⁸⁹ Si veda a proposito la tesi sviluppata da E. Geoffroy, *L'islam serà spirituel ou ne serà plus*, op. cit.

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

[così dispose] per provarvi in quel che vi ha dato. Gareggiate dunque nelle opere buone, ché a Dio tutti tornerete, e allora Egli vi farà conoscere ciò su cui eravate in disaccordo

(V, 48)

All'origine gli esseri umani erano una comunità unica (*umma waḥida*; II, 213; X, 19)³⁹⁰, e ciò, probabilmente, come conseguenza diretta dall'esser stati creati da un'anima unica (*nafs waḥida*; IV, 1)³⁹¹; in seguito discordarono legandosi alla letteralità notativa delle rivelazioni, e se non fosse stato per la Conoscenza dei Nomi data in gerenza affinché essi si mostrassero degni testimoni del loro assentimento pre-esistenziale, ci dice il Corano, Dio avrebbe già giudicato del loro dissenso:

E gli esseri umani erano una Comunità Unica (umma waḥida), poi discordarono. E se non fosse stato per una Parola (kalimat) che sopravanzò (sabaqat)³⁹², dal tuo Signore [procedente], sarebbero stati già decisi i loro dissensi

(X, 19)

Ma l'ora del giudizio è stata differita, e il giorno della resurrezione – prolungato in un un lasso di tempo che vale migliaia degli anni umani – è stato affidato in gerenza d'esistenziazione societaria all'essere umano (che “Dio in verità non muta la condizione di un popolo che s'erge [*qawm*] prima ch'essi non mutino quel che c'è in loro stessi”; XIII, 11) – processo d'erezione al compimento, durante il quale gli esseri umani vengono provati eticamente e gnoseologicamente nell'esercizio della Conoscenza ontologica loro affidata, per tornare ad essere una comunità unica reintegrata collettivamente al *taqwīm* dell'Adamo Primordiale; e quando saranno un'unica *anima sociologica* (cfr. II.1.3) allora Dio opererà la resurrezione finale (che “la vostra creazione [*khalq-kum*] e la vostra resurrezione [*ba'th-kum*] non sono altro che quelle di un'anima unica [*nafs waḥida*]”; XXXI, 28).

Ritroviamo nuovamente quell'idea già apparsa in ambito ebraico per la quale l'avvento escatologico non è un evento prefissato, ma dipendente dall'assunzione di una responsabilità societaria da parte dell'essere umano – un avvento preparato da un primo processo “erettivo” (il Regno che Gesù aveva già affermato essere “qui ed ora” o in presente gestazione)³⁹³. Se tale erezione al compimento si fa certamente prasseologicamente per incarnazione intersoggettiva dell'*etica del giusto* – un'etica rappresentata paradigmaticamente da Gesù e che abbiamo visto

³⁹⁰ “Erano un tempo, gli uomini, una comunità unica (*umma waḥida*); e Dio mandò i profeti, araldi e ammonitori, e con loro fece scendere il Libro tramite il Vero per giudicare tra loro su ciò su cui discordavano...” (II, 213); “E gli uomini non erano nient'altro che una comunità unica (*umma waḥida*), poi discordarono...” (X, 19).

³⁹¹ “O uomini! Temete Iddio, il quale vi creò da un'anima unica (*nafs waḥida*)” (IV, 1).

³⁹² Abbiamo già discusso (vedi *supra*) sulla legittimità di leggere il termine *kalimat* quale definizione sintetica dei Nomi insegnati all'Adamo primordiale (elargita come possibilità universale d'incarnazione etico-prasseologica da Gesù) – idea qui rinforzata dal riconoscimento che “essa precede o sopravanza ontologicamente” (l'esistenza).

³⁹³ Riguardo a questa idea di escatologia estesa e non pre-determinata in ambito ebraico si veda in particolare la visione escatologica di Qumran (per esempio quella che emerge da *Cd* 20: 1 o da *IQpHab* vi 5-8 a commento di *Abacuc* 2: 3).

definirsi nei tre monoteismi secondo delle caratteristiche costanti quali la solidarietà socio-economica e il supporto del bisognoso (cfr. *Ez* 18: 5-9; *Gc* 2: 5-9; *Lc* 6: 20; *Mc* 12: 28-34 e *Lc* 10: 25-28; *Mt* 25: 31-40; Corano II, 177; III, 113-114 e 133-134; V, 8-9) –, d'altra parte essa verdeggerà nell'esistenza solo quando parallelamente accompagnata dall'affermazione di una formula oltremoderna di *reggenza politica giusta* (responsabilità di cui Israele è rappresentante transculturale), a cui bisogna aggiungere una terza condizione responsabilizzante, quella di cui i musulmani sono chiamati a farsi portavoce primi: l'elaborazione dell'*interpretazione transculturale*.

L'incombenza testimoniale della comunità islamica è infatti quella di farsi sapiente portatrice ed interprete della *dimensione ontologica* del Corano, cagionandone l'erezione ermeneutica in quanto “confermatore” (*muṣaddiq*) delle altre Rivelazioni, “protettore” (*muḥaymin*) del Libro Madre, “strumento di ricordo” (*dhikr*) dell'ontonomia, “guida” (*'udâ*) per l'umanità, “precisazione dettagliata” (*tafṣīl*) dell'Iscrizione Madre, “strumento di discernimento” (*furqân*) di ciò che è retto, “visione interiore” (*baṣâir*) per “gente che realizza la certezza” (*li-qawmin yûqinûn*), e infine “matrice misericordiosa” (*raḥma*) per tutti i credenti (si confronti per tutte queste designazioni II, 185; III, 138; VII, 203; XII, 111; XL, 20). Nel corso di tutte queste pagine abbiamo in effetti comprovato come il sottotesto matrice della recitazione coranica non solo porti alla luce espliciti riferimenti di una concezione spirituale potenzialmente attraversante le appartenenze culturali, ma come di fatto disegni una teologia e una cosmo-ontologia ad esso impliciti in grado di precisare nei dettagli (*yufaṣṣilu*) l'apparato concettuale stesso della logomitica (predeterminazione timbrica, separazione principale tra essere ed esistenza, duplice articolazione dell'attività d'esistenziazione). Il Corano si mostra in tal modo capace di chiarire (*yubaṣṣiru*) il tessuto transculturale delle relazioni ontologiche sottese alle differenze dottrinali e confessionali³⁹⁴; ai nostri occhi il testo sacro dell'islam manifesta così il significato della designazione *raḥma* riconosciutagli: quello di un *campo di relazione ermeneutica* tra le rivelazioni profetiche tutte e l'ontonomia melodica esperita gnoseologicamente (e proprio in questo risiederebbe lo statuto di *sigillo dei profeti* attribuito a Muhammad).

³⁹⁴ Anche il versetto XXXIII, 6 – quando si tenga in conto l'etimologia della radice *R.H.M* comportante l'idea non solo di utero e matrice, ma anche quella di relazione – potrebbe riferirsi spiritualmente all'idea di relazioni ontologiche intessute da un gruppo di *giusti* potenzialmente *trans-confessionale* (si noti anche l'utilizzo della radice *W.L.Y* rinforzante la possibile lezione): “Il profeta è più vicino (*awla*) ai credenti che loro stessi, e le sue mogli sono loro madri, e i possessori delle relazioni ontologiche (*ulû il-arḥâm*) sono più vicini tra loro nel Libro di Dio [il Libro Madre] dei credenti e degli emigranti, eccetto non vogliate fare ai vostri amici (*awlya*) un favore” (XXXIII, 6; segue significativamente il patto dei profeti stabilito affinché i sinceri esercitino la loro veridicità testimoniale).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

2.4 EPILOGO SINFONICO

L'avvento di una funzione interpretativa transculturale era già stata presentita e simbolicamente prefigurata dall'ebraismo, in particolare dalla comunità di Qumran, a conferma che tale specifica emersione ierostorica, pur rinviando all'antica tradizione elianica, cominciò a prepararsi proprio in concomitanza con l'Evento Gesù. Furono in effetti gli scritti settarici di Qumran (quelli che con ogni probabilità coincidono maggiormente con la parentesi giudeo-cristiana) ad avanzare – a partire dalla doppia tipologia messianica dell'Antico Testamento³⁹⁵ – l'idea di un Interprete della Legge (ebr. *Doresh ha-Torah*) accompagnante l'avvento del Re Messia davidico³⁹⁶. Si tratta di una funzione escatologica da alcuni studiosi assimilata a quella del *profeta escatologico* di *IQs* (ix 11) e *4QTestimonia* (1-8)³⁹⁷ facente riferimento alla profezia del nuovo profeta di *Dt* 18: 18 (sovente riferita dai musulmani a Muhammad) – figura relazionabile al ruolo profetico-escatologico di Elia, il quale, come visto, si trovava parimenti rivestito della funzione di *interprete della tradizione sacra* (cfr. III.1.15) oltre che di caratteristiche sacerdotali relazionabili alla figura messianica non regale. L'*Interprete della Legge* presenta una certa permeabilità con il famoso *Maestro di Giustizia* (*Moreh ha-Šedeq*) di Qumran – “colui che insegna la Giustizia alla fine dei giorni” (*yoreh ha-Šedeq*; *CD* vi 11), colui “al quale Dio ha fatto conoscere tutti i misteri delle parole dei suoi servi, dei suoi profeti” (*IQpHab* vi 4-5) – permeabilità tra le due figure qumraniche legittimata anche dal duplice statuto che li contraddistingue: al contempo figure dell'avvenire escatologico e del passato storico della comunità (cfr. *CD* vi 4-11, i 4-12; *IQpHab* ii 2-9, v 10; *4Q171* iii 15-17; *IQp14*; *4Q173*)³⁹⁸. Questa duplicità storico-escatologica suggerisce la necessità di considerare tali figure come rappresentative di una *funzione transtorica* suscettibile d'essere storicamente rappresentata³⁹⁹; si tratterebbe della stessa *funzione interpretativa* che ritroviamo nel ruolo d'ermeneuta di 'Alī e della *walāya* in generale⁴⁰⁰ oltre che ontologicamente proiettata dal *Qāim* in una escatologia in gestazione. È proprio sotto quest'ultime vesti che tale funzione assume esplicitamente il senso di un processo d'erezione interpretativa di *portata transculturale*, così come espresso anche da Corbin: “[la parusia del *Qāim*] manifesterà il senso nascosto di *tutte le Rivelazioni*, sarà il trionfo del *ta'wīl* che permetterà al genere umano di trovare la sua unità”⁴⁰¹. La novità ierostorica della rivelazione

³⁹⁵ “Una stella sorge da Giacobbe e uno scettro s'elewa da Israele” (*Nm* 24: 17). Laddove lo scettro indica reggenza politica, la stella allude ad una funzione differente. La duplicità messianica in questione è forse assimilabile a quella già vista di *Zc* 6: 12-13, ove il Re Germoglio era accompagnato da una figura sacerdotale con cui stabiliva un consiglio di pace.

³⁹⁶ “La stella è l'Interprete della Legge” (*CD* vii 18; vedi anche vi 7); “Il germoglio di Davide s'ergerà con l'Interprete della Legge che [s'ergerà] in S[ion alla] fine dei giorni” (*4Q174* 2 I 11-12). Si veda anche *4Q 177* II 5. (cfr. J. L. Angel, *Otherworldly and Eschatological Priesthood...*, *op. cit.*, p. 186 e succ.).

³⁹⁷ “I would raise up for them a prophet from among their brothers, like you, and place my words in his mouth, and he would tell them all that I command him” (*4Q175* 5-6) (*The Dead Sea Scrolls Study Edition*, *op. cit.*, p. 357).

³⁹⁸ Cfr. J. L. Angel, *Otherworldly and Eschatological Priesthood...*, *op. cit.*, p. 192 e succ.

³⁹⁹ Cfr. *Is* 30: 20-21.

⁴⁰⁰ Lo stesso 'Alī dice nel Sermone della grande Dichiarazione (*Khotbat al-Bayān*): “Io sono colui che nel Vangelo è chiamato Elia. Io sono colui che detiene il segreto dell'Inviato di Dio»” (citato in H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, *op. cit.*, p. 63).

⁴⁰¹ H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, *op. cit.*, p. 83. Il significato di *qāim* (l'ergersi) riassume inoltre metaforicamente anche l'idea del verdeggiare etico-prasseologico. Questo processo non si limiterebbe alla coscienza

muhammadiana si inserisce così perfettamente nel quadro sinfonico del monoteismo semitico, rappresentando al contempo un'originalità specifica e rivoluzionaria individuabile nello statuto del Corano quale *interprete della transculturalità*.

Non potrebbe esserci allora transculturalità senza credere nella dimensione ontologica del Corano e nella funzione ermeneutica universale che risuona internamente alle sue trame tonali. Ciò nonostante questo Testo non può esercitare correttamente tale funzione se non quando colto in continuità con l'orizzonte simbolico dell'Antico Testamento (la simbologia concreta delle due *acque* e della *germinazione*) e quando soggetto alla *raffinazione ermeneutica* che la gerenza gnoseologica dei Nomi iscritta nella natura umana rende possibile (funzione ontologica specifica simbolizzata dall'interiorizzazione della funzione di guida / maestro / interprete). Il passaggio di *Giobbe* 36 (vv. 27-28), logicamente inteso, suggerisce, ancora una volta, che il processo di *raffinamento* della profezione (coranica) discesa nell'esistenza (quale matrice ontologica o acqua in basso) – ovvero l'operazione stessa del *ta'wîl* che lo fa tornare alla sua Sorgente – non può verificarsi se non per purificazione etico-prasseologica dell'interprete stesso (cfr. III.1.15). Se ciò indica la necessità di farsi “amico di Dio” mettendo in pratica l'eccellenza spirituale disegnata dal campo semantico della *walâya*, d'altra parte suggerisce anche che la gerenza ontologica d'interpretazione non può aprirsi universalmente (e quindi farsi compiutamente transculturale) se non tramite e parallelamente alla sua assunzione etica logicamente speculare, quella responsabilità prasseologica incarnata eticamente da Gesù⁴⁰². Solo in questo modo la rivelazione può essere ermeneuticamente ricondotta per evaporazione / potenzializzazione (contraddittoriale) alla sorgente ontonomica delle Nubi, e di là cagionare una “nuova” discesa della pioggia che scaturisca dalla profezione *interiore* della funzione transtorica e transculturale del maestro/interprete. Significativamente, il termine ebraico *moreh* (vedi *supra*: *Moreh ha-Şedeq*) è traducibile sia con “maestro” che con “pioggia” (cfr. *Gl* 2: 23)⁴⁰³; qui, però, la profezione discendente non è più una rivelazione profetica legislatrice (suggellata e chiusa in effetti da Muhammad), è una profezione di nuovo tipo, una profezione che sostiene l'erezione al compimento in Giustizia, una *profezione* di carattere puramente *interpretativo*: il significato e l'*unità transculturale* delle rivelazioni melodiche.

L'avvento di questo *ta'wîl transculturale*, ci dice il Corano, è un “giorno escatologico” in gestazione nella nostra epoca (VII, 52-53)⁴⁰⁴. Sebbene siano i musulmani a doversene fare primi

degli sciiti fedeli, ma si compierebbe ontologicamente in ogni “amico di Dio” non confessionalmente o culturalmente definito (un'escatologia in gestazione di cui il Báb della religione bahá'í – identificatosi con questo stesso Mahdî – potrebbe essere considerato ulteriore segno d'inaugurazione).

⁴⁰² Non a caso Ibn 'Arabi identifica Gesù al sigillo della *walâya*. Non si tratta di una concezione in competizione con la visione sciita: Gesù è il *sigillo etico* della *walâya*, mentre l'Imâm ne è il sigillo gnoseologico.

⁴⁰³ “E voi, figli di Sion, gioite, rallegratevi nell'Eterno, vostro Dio, perché vi dà la pioggia / il maestro (*moreh*) in giusta misura (*li-şedeqah*), e fa cadere per voi la pioggia, la prima pioggia e l'ultima pioggia” (*Gl* 2: 3). Si confronti con il seguente versetto coranico: “Colui che fa scendere dal cielo l'acqua in giusta misura (*bi-qadarin*), acqua con la quale risuscitiamo una contrada morta: in simile modo voi sarete fatti tornare” (XLIII, 11).

⁴⁰⁴ Il passaggio coranico in questione fa esattamente riferimento a un *ta'wîl* “escatologico” procedente dal particolare statuto ontologico della rivelazione coranica: “Eppure abbiamo fatto venire loro un Libro che abbiamo precisato dettagliatamente (*faşşalnâ-hu*), sapienzialmente informato (*'alâ 'Ilm*) come Guida (*'udân*) e *Rahma* per un popolo (*qawm*) che crede. Che cosa attendono se non la sua interpretazione (*ta'wîla-hu*)? Il Giorno in cui la sua interpretazione (*ta'wîl-hu*) verrà, diranno quelli che l'avranno dimenticata: «Già vennero i Messaggeri del nostro

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

testimoni di fronte all'umanità (giacché è per essi che il Corano funge da paradigma di riferimento), è l'umanità tutta ad essere chiamata ad accogliere responsabilmente – come nella profezia di Gioele (*Gl* 2: 28-31; cfr. III.1.15) – l'universale discesa dello Spirito di Vita e di Profezione melodica⁴⁰⁵. Questo “giorno di Dio” esteso in una durata indeterminata di migliaia di anni è il “giorno” dell'esistenza presente dell'uomo, è il periodo storico della gerenza dei Nomi affidata all'essere umano quale *khalifa* di Dio (II, 30), è quello stesso giorno in cui Dio si riposa dalla sua attività d'esistenziazione, ovvero il *Sabbat* che l'uomo è chiamato a ricordare e a santificare (*Es* 20: 8) mettendo in pratica l'etica del giusto ontologicamente adeguata, l'etica del “Signore del Sabbat” (*Mt* 12: 8), l'etica del rispetto assoluto della vita e dell'amore per l'altro.

In questi ultimi capitoli abbiamo chiarito le responsabilità specifiche d'ogni confessione monoteistica all'interno di un comune quadro transculturale: l'ebraismo è chiamato a costituire un “regno di sacerdoti” (*Es* 19: 5-6), una forma di governo che “parli di pace alle nazioni” (*Zc* 9: 10) accogliendo nella struttura governativa a venire di Israele (simbolicamente rappresentata dal Messia davidico) il sacerdozio ontologico della gerenza d'esistenziazione in Giustizia, e farsi così “luce” per le nazioni (*Is* 41: 6-7; 49: 6); il cristiano è chiamato a riconoscere il diritto di redenzione d'ogni persona d'aprirsi alla gerenza ontologica d'esistenziazione del *giusto* indipendentemente dalla procedenza etnico-confessionale, farsi portavoce prasseologico della perfezione etica e d'amore intersoggettivo di Gesù adoperandosi per incarnarla concretamente nelle sue opere; il musulmano, infine, si trova nella responsabilità d'assumere l'eccellenza etico-spirituale dell'amico di Dio, farsi testimone veridico della Presenza divina sviluppando una nuova intelligenza interpretativa del Corano capace di illuminare la *transculturalità* dell'*Unità* del Sacro e l'adesione all'ontonomia ontologicamente inscritta in ogni essere umano (*al-dîn al-qayyim*).

Tutte queste responsabilità non sono però separabili l'una dall'altra; esse possiedono una valenza transculturale, ed in quanto tale costituiscono sinergicamente un unico appello all'oltremodernità rivolto alla comunità transculturale dei Giusti⁴⁰⁶. L'ermeneutica transculturale mette di fatto in luce la non auto-sufficienza delle religioni, l'assoluta necessità dell'apertura e della fecondazione mutua per accedere alla *transculturalità* del *sacerdozio ontologico*. Il cristiano, per esempio, non solo è chiamato ad “amare l'altro come se stesso” nella sua quotidianità esistenziale (*Gc* 1: 23-25), ma deve anch'egli cercare, come l'ebreo, un assetto governativo *giusto*, che difenda, per esempio, la fomentazione di politiche di assistenza ai poveri, ai deboli, agli indigenti e agli oppressi d'ogni tipo (*Mt* 25: 31-40). Questo appello transculturale al rinnovamento della reggenza politica deve tenere in conto anche un esercizio giusto della giustizia (*Corano* LV, 9) integro e secondo verità (*Ez* 18: 8), deve appoggiare l'elaborazione di una regolamentazione economica che sappia contrastare la speculazione (*Ez* 18: 7-8; si veda anche l'importanza in ambito islamico del divieto d'usura), deve

Signore con il Vero (bi-l-Haqq)! Avremo degli intercessori che intercedano per noi, o saremo fatti tornare per operare altrimenti da come abbiamo oprato? No, ché hanno perduto se stessi, e ciò che [arbitrariamente] inventavano li ha abbandonati» (VII, 52-53).

⁴⁰⁵ Il Corano stesso, mentre critica il comportamento scorretto di chi distoglie dalla via di Dio, afferma esplicitamente: “O gente del Libro... voi stessi siete Testimoni (*shuhadâ*)!” (III, 99).

⁴⁰⁶ “In verità questa vostra comunità è una Comunità Unica (*Umma Wahida*)” (XXI, 92; XXXIII, 52).

difendere la valorizzazione della solidarietà socio-economica di contro all'accumulazione di ricchezze e all'individualismo (è il tema della *ṣadaqah* simbolizzata dalla decima che Abramo apprende da *Melkişedeq* in *Gn* 14: 18-20; cfr. anche *Corano* XCVIII, 5 e XXXIV, 37)⁴⁰⁷. La *responsabilità triunitaria del giusto* che qui si delinea chiama nel fondo ad un rinnovamento della politica in se stessa, alla necessità di fondamentarla sulla sacralità e la responsabilità (individuale e collettiva), definendola come l'esercizio pubblico più sacro ed eticamente esigente. La veridicità testimoniale misurata alla Realtà stessa dell'Essere (vedi *supra* concetto coranico di *ṣidq*) è un requisito ineludibile per partecipare a una *res publica* reincantata tanto quanto lo è l'assoluzione d'ogni impegno preso (*Corano* II, 177) e l'onestà (*Ez* 18: 7; *Corano* IV, 58). La rappresentanza politica dovrà così sapere occasionare l'erezione della Giustizia tramite un'adesione esperienziale all'ontonomia (*Ger* 31: 31-34; *Corano* VII, 181), fomentando inoltre l'elaborazione costituzionale di una laicità transculturale che, con coscienza dell'adesione all'Essere (*al-dîn al-qayyim*) inscritta nella natura ontologica del vivente (*tzelem Elohim* o *fiṭra*), dia rinnovato valore oltremoderno alle saggezze millenarie (impegno che comporta anche una rivoluzione paradigmatica dell'educazione pubblica chiamata a reintegrare lo studio delle religioni in ottica transculturale).

L'elaborazione di questo nuovo paradigma societario è un compito collettivo tutto da intraprendere. La ricerca qui realizzata in ambito abramico suggerisce alcuni punti cardine da cui essa può prendere le mosse (fondamentale sarebbe allargarla anche alle confessioni minoritarie per declinarla in contesti geopolitici particolari ed individuare una trama generale di responsabilità intrecciate ancora più complesso). Il terreno primo di gestazione di questo seme d'esistenziazione potrebbe essere individuato in quel luogo geografico chiamato "terra santa". E' qui che i tre monoteismi abramici sono urgentemente chiamati ad inventare una nuova forma di governo che realizzi l'ideale escatologico di una Gerusalemme intesa come "luogo di gerenza del Nome" (cfr. 2 *Cr* 6: 6)⁴⁰⁸. La soluzione al conflitto israelo-palestinese avverrà infatti quando Gerusalemme si farà "trono d'esistenziazione dell'Oltre" attraverso l'incontro dei diversi popoli abramici (cfr. *Ger* 3: 17)⁴⁰⁹. La posta in gioco è quella di un progetto societario comune che si sostenga su un nuovo tipo di laicità etico-spirituale transculturalmente elaborata, un nuovo spazio civile ed istituzionale ove le voci dei popoli trovino accordo armonico e reciproca articolazione sinfonica, ove possano condividere – con nuova coscienza oltremoderna della propria funzione di eredi dell'esistenziazione (*khulafâ*) – questa comune terra in comune.

⁴⁰⁷ Ci limitiamo qui a riferire i versetti esplicitamente citati nel corso del testo. Il tema della politica socio-economica giusta d'ispirazione monoteista è un tema vasto che meriterebbe ulteriori ricerche.

⁴⁰⁸ "Ma ho scelto Gerusalemme perché il Mio Nome vi dimori" (2 *Cr* 6: 6).

⁴⁰⁹ "In quel tempo, Gerusalemme si chiamerà trono del Signore; tutti i popoli si raduneranno nel Nome del Signore e non seguiranno più la caparbia del loro cuore malvagio" (*Ger* 3: 17). La simbologia del Trono si rifà in effetti, come visto, all'espansione / separazione delle due acque come luogo simbolico della gerenza d'esistenziazione. Che il momento storico sia giunto perché questo Regno dell'Oltre sia esistenzialmente responsabilmente in Terra Santa è confermato anche da un passaggio coranico che fa riferimento all'esistenziazione melodica (l'oltresviluppo o *al-nashâta al-âkhirata* di XXIX, 19-20) nei termini di un "compimento della Promessa dell'Oltre (*wa'du al-âkhirat*)" strettamente relazionato al ritorno del popolo d'Israele in Palestina (storicamente già avvenuto): "E dicemmo di poi ai figli di Israele: «Abitate questa terra; e quando sarà compiuta la Promessa dell'Oltre (*wa'du al-âkhirat*) vi avremo ricondotti a schiere»" (XVII, 104).

IL PARADIGMA TRANSCULTURALE

Il *giorno* è venuto, è l'epoca presente; è ora che i *giusti* si raccolgano responsabilmente in una comunità unica d'intenti, in un'anima sociologica attraversante le varie nazioni; è ora che insieme s'erigano in una sacra resistenza (*muqâwama*), che si riconoscano transculturalmente in una sollevazione ontologica di compimento (*qawma*); è tempo, oramai, di cercare un Mediterraneo Interiore per tendere concretamente all'avvento del Regno dei giusti.

E i (miei servitori) giusti erediteranno la terra

(*Sal 37: 29; Mt 25: 37; Corano XXI, 105*)

RESUM I CONSIDERACIONS FINALS

En aquesta part es produirà una síntesi de tot el treball. S'introduiran algunes consideracions adjuntives en el cos del text aclarint-lo. Es podrà considerar a la vegada una presentació, un resum i un primer intent integratiu de mostrar-ne les línies obertes de desenvolupament. Acabarem amb algunes consideracions finals.

En les últimes dècades hem estat testimonis del floriment d'un discurs mediàtic i literari reduccionista (ex. *El xoc de civilitzacions* per Huntington), una perspectiva de la confrontació entre l'Occident i l'*altre* capaç de forjar negativament les representacions col·lectives: la raó contra el dogma, la democràcia contra el despotisme, la modernitat contra la tradició, etc. Encara que aquest enfocament ha estat denunciat i combatut reclamant una visió *complexa* de la realitat – i mitjançant el suport d'iniciatives per a una “aliança de civilitzacions” – estem lluny de resoldre les seves veritables causes subjacents. Malgrat això, aquest treball no delinia una crítica de tal enfrontament ideològic, ni tan sols sonda suposades responsabilitats històriques i/o polítiques de l'Occident. En aquestes pàgines s'esbossa la teoria d'un nou pacte, un nou enfocament que neixi de la trobada entre una nova lectura de les tradicions religioses i les necessitats nascudes del post-desencís de la modernitat occidental. Es parla de la possibilitat de l'adveniment d'una *oltrmodernitat*¹ – terme triat per a subratllar la idea d'una modernitat que superi l'acceleració i compulsivitat de l'*hipermodernitat*, així com el buit relativisme d'una certa *post-modernitat*, per a esbossar un enfocament re-encantat basat en l'elaboració d'un nou paradigma d'acció i d'interpretació: un paradigma *transcultural*.

¹ El terme italià és de difícil traducció. L'adverbi/preposició *oltre*, que aquí utilitzem com a prefix, significa “enllà, més enllà de, dellà, al dellà de”, de manera que podríem parafrasejar *oltrmodernitat* amb “més enllà de la modernitat”. Tot i així el substantiu *oltre* vehicula també la idea d'“altre” i d'una alteritat que en francès diríem *tout autre* (“al contrari, una cosa diferent, tot menys”); es confronti la reflexió de Derrida sobre la fórmula “tout autre est tout autre” in *Donner la morte* [1999]), un més enllà que assoleix també a l'estatut de no racionalment pre-definible i de sagrat en tant que remetent a un acompliment ultramundà de l'existència. *Oltrmodernitat*, doncs, vol suggerir un nou tipus de modernitat, una *altra* modernitat que es manté oberta a l'impossible i al sagrat, una modernitat encara més (*oltrmodo*) moderna, en manera però diferent. No té res a veure amb la idea d'*ultrmodernitat*, la modernitat “en un grau excelsiu” (*ultra*, *hiper*) (és a dir, moderna al seu grau màxim: ultraliberal, ultratecnològica, ultradesencisada, etc.); la clara diferència, en italià, entre *oltre* (“més enllà”) i *ultra* (“en un grau excelsiu”) sembla perdre's en la traducció al català, però és fonamental: si *ultra* indica un increment quantitatiu o una acceleració qualitativa, *oltre* suggereix un altre grau d'ordre, una trasfiguració del concepte al qual s'aplica (discontinuitat que sí trobem entre mundà i ultramundà) i que potser el sufix *meta-* podria rendre més explícitament. Tot i així, si amb *oltrmodernitat* entenem “el més enllà de la modernitat” i, alhora, “una modernitat més enllà” que és al mateix temps “més ençà”, en tant que plenitud retrobada del sentit originari de la paraula modern (“del temps hodiern”) – és a dir una nova modernitat pel nostre temps present (i que, per això, no pot ser una *metamodernitat*) –, llavors l'única manera per intentar de rendre aquesta paraula en català és traduir-la amb *transmodernitat*, en tant que travessant (*trans-*) el nostre temps com a seva plenitud d'acompliment i alhora més enllà (*trans-*) de la modernitat en el seu sentit clàssic; i és d'aquesta manera que traduirem d'ara endavant el terme *oltrmodernità*.

IL MEDITERRANEO INTERIORE

Part I

La primera part ha estat concebuda com una introducció als temes principals i a les línies fonamentals, una gradual aproximació al nucli conceptual a través d'una qüestió guia: *quina identitat per a l'Europa que ve?* Es reconeix, en primer lloc, que la identitat és quelcom fluid, sempre a punt de fer-se, de fer-se *altra* (diferent) de si mateixa, i que la identitat d'Europa – com subratlla E. Morin (1987) – s'alimenta de contradiccions consubstancials a ella mateixa². Segons l'autor francès el nucli de la identitat europea és un *principi dialògic*: “el joc no solament complementari, sinó també dual i antagònic” entre lògiques diferents associades “en una unitat d'una manera complexa, sense que la seva diversitat es perdi en la unitat”³. La pregunta amb la qual ens quedem és la següent: pot ser que el destí exemplar d'Europa resideixi en la seva capacitat d'assumir la *contradicció* i pensar-se novament entre universalisme i relativisme?

Proseguim presentant el factor principal que va alimentar les contradiccions constitutives d'Europa al mateix temps que en va produir l'originalitat: la *racionalització* (cap. I.1.1). Aquest procés va determinar algunes característiques fonamentals de la modernitat occidental: la *secularització* per la qual els principis ètics de la cristiandat es van polaritzar entorn de la noció de individu (drets i llibertats individuals) en detriment de les responsabilitats col·lectives; el naixement de l'*estat-nació* com a entitat transcendent les especificitats particulars i homogeneïtzadora de les heterogeneïtats identitàries; l'*extensió capitalista*, la lògica racionalista de la qual, basant-se sobre l'interès i la maximització del profit, esdevingué purament utilitarista i individualista. Aquests processos se sustentaven sobre una *contradicció inconscient*: la dissolució progressiva del mite religiós de Déu per a l'adopció del nou mite indiscutible de la Raó i del Progrés. Una dialògica contradictòria sobrevivia a l'interior dels rastres mateixos de la modernitat: universalitat de les llibertats individuals sense igual reconeixement universal de les responsabilitats col·lectives; govern de tots i del poble (*demos-cràcia*) submís però als interessos polítics i econòmics de pocs poderosos; igualtat teòrica davant de la llei i contemporània desigualtat de tracte a l'hora d'establir penes i acordar drets (culturals per exemple).

El segle XX es caracteritza per l'advent d'una revolució silenciosa de paradigma, un trasbalsament destinat a capgirar les certeses més sòlides i arrelades (cap. I.1.2; cfr. també cap. II.2.1). El descobriment de l'estructura *quàntica* de la realitat (M. Planck, 1901) introdueix importants fissures en el mite abastador de la Raó: determinisme i objectivitat acaben de ser principis inatacables (W. K. Heisenberg, 1927), la contradicció apareix en el fons originari de la realitat mateixa, l'impensable i l'indemostrable es tornen axiomes necessaris per a sustentar la coherència matemàtica (teoremes de Gödel, 1931), els experiments d'A. Aspect (1982) demostren experimentalment l'existència d'una dimensió causal d'interrelació i *no-separabilitat* (prevista teòricament) independent del temps i de l'espai.

² “Europa és el dret, però també és la força; és la democràcia, i també és l'opressió; és l'espiritualitat, i també el materialisme; és la mesura, però també és l'*ubris*, la desmesura; és la raó, però també és el mite, inclòs en la idea mateixa de raó” (*Pensar Europa*, Edicions 62, Barcelona, 1989, p. 27).

³ *Ivi*, pp. 23-24.

L'obra de Stéphane Lupasco (1900-1988) es proposa d'extendre la revolució gnoseològica, sobrentesa a aquests nous descobriments, també a les ciències “no exactes” com la filosofia, la sociologia, la psicologia, etc. La seva *lògica d'antagonisme contradictori* amplia la lògica clàssica (esdevinguda insuficient per a explicar la contradicció quàntica) prenent les distàncies del principi de no-contradicció i introduint el principi de *Tercer inclòs* (existeix un tercer terme que és contemporàniament A i no-A, no però com a síntesi de tesi i antítesi, sinó com a unió tensorial de tipus sistèmic). Es tracta d'un pensament de tipus processal pel qual qualsevol procés està constituït d'un antagonisme entre homogeneïtat i heterogeneïtat explicat en termes de major o menor actualització d'un dinamisme sobre la potencialització de l'altre, d'una manera però que ningú dels dos pugui eliminar el seu contradictori per a establir una no-contradicció absoluta (cfr. II.1). Lupasco descobreix que l'estat T (l'equilibri tensorial de contradicció màxima) permet no solament explicar lògicament la contradicció quàntica, sinó també aclarir el *topos* lògic d'aparició i sentit de l'*a-lògic* (l'afectivitat i l'experiència òntica) en el dispositiu psicològic i gnoseològic governat per les mateixes lleis d'antagonisme. El camí per tornar a obrir-se, amb nou rigor, al rol significatiu del *sagrat* està obert (cfr. part II i III).

L'antagonisme contradictori de la lògica de Lupasco es presta esplèndidament per reflexionar sobre les contradiccions d'Europa (cap. I.1.3). Si a nivell polític-institucional ens trobem amb l'oposició entre *nacionalisme* i *centralisme*, i a nivell de la gestió de les diferències culturals / confessionals amb els dos models oposats del *multiculturalisme* i de l'*assimilacionisme*, la lògica d'antagonisme no solament ens permet d'explorar les contradiccions residuals en cada ideologia, sinó – cosa encara més important – de prospectar una tercera solució capaç de mantenir en tensió creativa les exigències a les quals cada model respon. Aquesta tercera opció encarna exactament les expectatives teòriques avançades per E. Morin (1987) i J. Derrida (1991) pel que fa a Europa. En el sub-capítol cap. I.1.3 proposem la inauguració d'una reflexió sobre categories com *trans-nacional* i *trans-cultural*, allà on el prefix *trans* indica el *més enllà* de la transformació així com la *travessia* participativa entre els diferents models més o menys contradictoris. De fet, la lògica del Tercer inclòs aplicada al món sociològic permet de valorar les contradiccions com a ocasió d'assumpció de la complexitat per deixar emergir creativament noves solucions.

El moment, per a que aquesta emersió creativa es produeixi, ha arribat a Europa (cap. I.1.4). La crisi que vivim és un procés de decadència que ve de més lluny, una crisi de la cultura europea que ja varen assenyalar intel·lectuals com a G. Simmel, E. Husserl, P. Valery i M. Heidegger⁴, pressentida per Max Weber (el *desencís del món*) i O. Spengler (*la decadència de Occident*), una crisi que indica com el moment sigui oportú, *kairòtic*, per obrir camí a la metamorfosi. Europa ha de tornar a trobar la seva vocació d'*exemplaritat* i *universalitat* (Derrida), paradoxalment, en la consciència del fracàs de la seva exemplaritat i universalitat, en l'obertura a l'alteritat desconeguda de la seva nova identitat en gestació, en “una mort abans de la mort”: l'abandó de la seva antiga

⁴ Cfr. Heidrun Friese, *La otredad de Europa*, Política y Sociedad, Vol. 41, Núm. 3, 2004, pp. 101-103 (a la web: <http://revistas.ucm.es/cps/11308001/articulos/POSO0404330099A.PDF> [consultat el 11/09/2010]).

IL MEDITERRANEO INTERIORE

crisàlide per redescobrir-se diversa i renovada⁵. La seva identitat haurà de ser una identitat no auto-identificada, una identitat que comparteixi l'*auto-comprensió* de l'altre (R. Panikkar) en travessia (*trans*) de totes les identitats: un *Mediterrani interior* com a lloc epistemològic i metodològic del traspàs, de la travessada i transversalitat entre disciplines, cultures i paradigmes diferents.

Focalitzar en el Mediterrani la clau de gestació de la identitat esdevenidora de Europa significa també tenir en compte el rol de l'altra principal vora d'aquest mar, l'islam, i el seu paper com a islam europeu. Si la transformació transmoderna expectada s'ha de produir com a Tercer inclòs dels antagonismes contradictoris, llavors no solament la identitat moderna occidental està cridada a redescobrir la seva identitat exemplar en el més enllà de la metamorfosi, sinó també l'islam participa a la mateixa crida, implicat com a primer representant de l'alteritat europea.

El sub-capítol cap. I.1.5 intenta trobar una resposta a la pregunta: què vol dir (o què voldrà dir) ser musulmà europeu? Es pren en consideració l'opinió sobre el tema desenvolupada per alguns intel·lectuals musulmans europeus. La primera proposta, l'"euro-islam" de B. Tibi, és criticada per la seva incapacitat de mantenir en tensió les diferències i prospectar un descobriment identitari original ("tercer") tant pel musulmà europeu com per l'europeu de cultura occidental; la "transculturalitat" que el polítleg imagina no té res de transcultural com nosaltres ho concebem, ja que cau, al cap i a la fi, en el model assimilacionista. El punt de vista de T. Ramadan es presenta, en canvi, més arrelat a la consciència musulmana i a la voluntat d'imprimir una transformació de l'islam que doni valor a les seves especificitats, com l'experiència espiritual, la implicació social i el compromís ètic públicament defensats. Interessant és la concepció d'Europa com "espai de la testimoniança (*dâr al-shahâda*)", a on el musulmà europeu és cridat a testimoniar el *tawhîd* (la unitat-unicitat de Déu) tot defensant un humanisme de tipus islàmic. No obstant això, la contemporània defensa de la necessitat d'assimilar els valors humanistes occidentals no està coordinada en manera clara amb la valoració de l'especificitat islàmica, així com poc innovadora resulta la proposta de reforma jurídica del *fiqh* avançada per aquest autor. El "self-islam" de Abdennour Bidar es posiciona, en canvi, en contra de l'uniformisme en la pràctica religiosa; exaltant el rol de la llibertat i de l'espiritualitat personal, aposta per un islam fortament transformat, en emancipació radical de la tradició (perdent, segons el nostre punt de vista, l'hendogeneïtat requerida per un desvetllament col·lectivament compartit de la consciència islàmica).

Una línia de propostes més properes a l'enfocament que estem cercant ve d'intel·lectuals com M. Taleb, M. Cherif, E. Younès Geoffroy i Abdennur Prado. Aquests musulmans (dos dels quals europeus convertits) parlen d'una "recerca i refosa del sentit" a través d'una relectura de l'Alcorà, un retorn a la universalitat originària del text sagrat que sàpiga ancorar-se directament a les fonts per fer-les parlar d'una manera nova i actual. M. Taleb invoca un "teologia islàmica de l'alliberació" que contribueixi a la lluita planetària per una Justícia global, cridant la joventut islàmica a adoptar els

⁵ "Hay que convertirse en guardianes de una idea de Europa, pero de una Europa que consiste precisamente e no cerrarse en su propia identidad y en avanzar ejemplarmente hacia lo que no es ella, hacia el otro «cap» o el «cap» del otro; incluso, y esto es quizás algo completamente distinto, hacia lo otro del «cap» que sería el más allá de esta tradición moderna: otra estructura de borde, otra orilla" (J. Derrida, *El otro cabo. La democracia, para otro día*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1992, p. 30).

ideals cavallerescs de la *futuwwa*; E. Geoffroy defensa la idea d'un islam espiritual que sàpiga encarregar-se de desenvolupar la noció alcorànica d'adhesió religiosa natural en puresa d'intenció (*al-dîn al-qayyim*; cfr. cap. III.2.3). No es tracta, doncs, d'una "occidentalització" de l'islam – així com per Europa no es tracta de una islamització –, sinó d'una redescoberta profunda del sagrat començant per una refosa de sentit endògena al propi paradigma de referència, una redescoberta que assoleixi a una nova visió transcultural a la qual cadascú dels dos horitzons de comprensió ha d'oferir la pròpia aportació. Tant per la consciència euro-occidental com per l'islam, es tracta d'una re-apropiació original de la pròpia vocació originària: (en aquest cas) una re-descoberta transmoderna del *tawhîd*.

La noció de *tawhîd* ha estat desenvolupada particularment en el sufisme fins a fer-ne una experiència de la contradictòria transcendència i immanència divina en relació al món de la manifestació (cap. I.1.6). L'Alcorà mateix proposa locucions contradictòries per a referir-se a Déu; en aquest sentit el text sagrat de l'islam pareix requerir una lògica interpretativa el principi director de la qual es podria assimilar a la idea de Tercer inclòs de Lupasco. No ens sorprèn així constatar que el sufisme, com el pensament filosòfic d'avantguarda a Occident, invoquin anàlogament la necessitat d'una racionalitat oberta a l'a-racional o a l'a-lògic (cfr. per exemple E. Morin, P. Auger i R. Panikkar), ja que és sobre aquest Tercer inclòs del coneixement (una intel·ligència que s'obre a un sentit no completament racionalitzable sense però caure en l'irracional) que es construirà la realitat del nou paradigma. Al mateix temps, la idea d'"unificació" que comporta l'etimologia de *tawhîd* és segurament propera a la crida cap a un pensament holístic i transdisciplinar. L'islam europeu, com a "identitat liminar" entre Europa i Islam o "tercer espai emergent" (N. AlSayyad), sembla així haver de prendre's càrrec d'aquest nou desafiament transmodern.

La *transmodernitat* invocada és un concepte deutor de la reflexió feta per S. Eisenstadt (2002) sobre la noció de *modernitat* (cap. I.1.7). El pensament del sociòleg israelià critica explícitament la visió dicotòmica del *clash of civilizations* (Huntington) segon la qual l'Occident seria representant de la modernitat en contra de civilitzacions anti-modernes. Segon Eisenstadt no solament la noció de modernitat no s'ha de lligar a l'idea d'occidentalització, sinó que poden existir moltes modernitats diferents. Això implica la possibilitat d'una modernitat pel món islàmic així com una nova modernitat per Europa. Els dos processos, però, no poden ser deslligats: l'antagonisme que ha induït Huntington a parlar d'"enfrontament de civilitzacions" porta a la llum, en veritat, el fet que el binomi Occident-Islam és un dinamisme de representacions recíprocament condicionades i condicionants, una *configuració sistèmica*, així com estableix la lògica d'antagonisme contradictori⁶. Aquesta constatació implica haver de reconèixer un residu de contradicció a l'interior de cadascun dels dos discursos ideològics: en l'exaltació del model democràtic i de la universalitat dels drets humans cova la no-democraticitat de l'exportació/exploatació liberal i la relativitat cultural de la idea de drets universals (cfr. Panikkar, 1982), així com el discurs apològic i universalista de l'islam alberga derives essencialistes i políticament fonamentalistes. Tot i que el residu contradictori és

⁶ "C'est l'antagonisme qu'implique tout dynamisme, qui engendre le système (...) Si il y a un système, il doit y avoir antagonisme, dont il faut rechercher ou prévoir ou produire les dynamismes; et s'il y a antagonisme, il y a nécessairement système" (S. Lupasco, *Les trois matières*, Julliard, Paris, 1960, pp. 81 e 183).

IL MEDITERRANEO INTERIORE

també contrari: així com l'intent de fer respectar els drets humans a l'Orient Mitjà pot respondre a una franca vocació humanista, de la mateixa manera la importància donada pels musulmans a la religió en la *res publica* exprimeix una vocació societària al respecte del sagrat que no és oportú oprimir o etiquetar d'anti-moderna.

El que la *trialèctica* de Lupasco permet a més a més d'inferir i prospectar, és que ha d'existir un *Tercer estat* de tensió contradictòria creativa del qual pot sorgir un nou i inesperat paradigma cultural di tipus sistèmic, una tercera opció que no és ni democràcia laïcista, ni estat islàmic, tot i que ambdós, refocalitzant-ne les aspiracions; un tipus de sistematització que es diferencia englobant-los, sense ser llur unió sintètica o sincrètica. El *Mediterrani interior* és un concepte que vol fer-se portaveu d'aquesta possibilitat com a “lloc gnoseològic i prasseològic” en què s'opera la trobada creativa d'Occident i Islam. El Mediterrani és així, des del nostre punt de vista, el símbol d'un futur compartit, un esdevenir comú que crida a una *comunitat de destí* transcultural. Prendre amb seriositat aquest possibilitat d'invenió significa fer-se responsables de la realitat que ens envolta⁷. La característica fonamental d'aquesta creació és el fet de ser una *impossibilitat possible* (Derrida), un producte procedent d'una experiència a-lògica i contradictòria, una experiència moral i espiritual, la vivència d'un sentit que ens embolcalla sense poder ser reduït a cap projecte pre-definible o ideal. Ella invoca una *evolució de la raó* (J. Piaget, 1967): l'obertura a una metanòia (superació del mental o *nous*), l'exercici d'una supra-racionalitat; una raó que sàpiga obrir-se al més enllà de la contradicció, que sàpiga qüestionar el reduccionisme de la racionalització. La transmodernitat ha de ser un producte d'aquest fecund encontre: una nova modernitat per Europa, en la qual es torni a descobrir la importància pública de l'ètica i del sagrat, i una modernitat pel món islàmic, en la qual es pugui trobar com a casa, una casa renovada no per afegits externs, sinó per revalorització de l'estructura antiga amagada a baix de capes de pintura.

El lloc de trobada entre laïcitat occidental i religiositat de l'estat és una *laïcitat espiritual*, representativa d'allò que Panikkar anomenava una *secularitat sagrada*. Dos són, però, els camins que els actors implicats han de recórrer. Pel que fa el món islàmic, és necessari que l'islam polític (en particular l'anomenat *post-islamisme*) faci una relectura de si mateix a partir d'una nova manera de comprendre la interpretació del Text fundador, i això implica una reforma de la visió teològica com una nova comprensió de l'estatut ontològic de l'Alcorà que pugui sostenir amb nou rigor l'hermenèutica sagrada. Pel que fa, en canvi, l'Europa, cal un nou paradigma gnoseològic que sàpiga articular coherentment pensament científic i savieses mil·lenàries. El punt de trobada és una renovada consciència del Sagrat (amb lletra majúscula), una consciència transcultural animada per l'experiència d'allò que Panikkar hauria definit un “nou mite comú”, un nou horitzó de sacralitat incontestable que, des del nostre punt de vista, sàpiga aglutinar els “justos” de cada nació i cultura al voltant de l'emersiò d'una alternativa societària.

⁷ “La condición de posibilidad de esta cosa, la responsabilidad, es una cierta *experiencia de la posibilidad de lo imposible: la prueba de la aporía* a partir de la cual inventar la única *invención posible, la invención imposible*” (J. Derrida, *El otro cabo...*, op. cit., p. 39).

Part II

Per a prospectar l'exordí d'una revolució paradigmàtica que sàpiga reintegrar en si mateixa el coneixement del Sagrat segons una òptica que hem definit transcultural, és necessari aprofundir els instruments lògic-conceptuals amb els quals emprendre'n la formulació. En la part II es realitza un estudi aprofundit de l'obra de Stéphane Lupasco (1900-1988) centrat a adquirir familiaritat amb la seva lògica d'antagonisme contradictori com a eina metodològica clau per a inaugurar una nova comprensió holística i transdisciplinària de la realitat sense que això signifiqui renunciar a cap rigor científic (cap. II.1).

El pensament multidisciplinari i holístic de Lupasco representa la inauguració *ante litteram* dels desafiaments intel·lectuals que s'anomenaran *transdisciplinarietat* i *pensament complex*. La lògica d'antagonisme contradictori amb la qual fa dialogar ciències exactes i ciències humanes es mostra particularment valuosa per a contrabalançar el cientisme especialitzat i, al mateix temps, els fàcils sincretismes. La re-admissió de la *consciència* com a articulació ineludible d'un dispositiu lògic-energètic inherent a l'existència mateixa, permet prospectar una “ciència amb consciència” capaç d'enfrontar el mecanicisme materialista de la tecno-ciència. El primer aspecte fonamental de l'antagonisme contradictori, en efecte, és la seva *inherència* a tota la realitat (a tota l'existència, segons la terminologia del autor) – motiu pel qual la lògica d'antagonisme no solament dona la possibilitat de constituir una metodologia que travessa els varis dominis disciplinària (*transdisciplinarietat*), sinó de prospectar també entrecreuaments inèdits, com per exemple entre els àmbits de les representacions culturals (*transculturalitat*). La seva traducció formal es mostra com una lògica oberta de tipus *arborescent*; fins i tot a nivell gràfic mostra posseir una estructura assimilable al procés generatiu d'un fractal com a mirall de la constitució energètica de l'existència real.

Aquesta lògica es fonda sobre dos binomis d'antagonisme lògic-energètic retrobables en qualsevol fenomen: un antagonisme entre *actualitat* i *potencialitat* associat a un antagonisme entre *extensivitat* i *intensitat* (cap. II.1.1). Aquests dos darrers termes antinòmics (derivats de l'oposició entre propietats extensives i intensives de l'energia) agrupen, en una terminologia mínima, dos vastos camps d'oposicions lògiques interrelacionades: l'*extensiu* correspon a un dinamisme lògic de homogeneïtzació, identitat, permanència, abstracció, universalització, afirmació i síntesi que crea energèticament la causalitat i el determinisme; l'*intensiu* a un dinamisme contrari d'heterogeneïtzació, alteritat, desaparició, concreció, particularització, negació i anàlisi que crea energèticament el cas i l'indeterminisme. Al primer dinamisme es pot relacionar un esdevenir lògic de tipus *racional*, al segon un esdevenir lògic de tipus *irracional*.

La mal-leabilitat multidisciplinària de la lògica d'antagonisme es mostra quan es pren en consideració l'aparat interpretatiu que Lupasco aplica a les nocions d'*actualitat* i *potencialitat*. En l'actualització l'autor reconeix una *causa eficient*, atès que ella desplega la potencialitat que es troba inherent a aquell esdevenir com a *causa final*. Si l'actualització és una *acció* que du a terme una potencialitat, aquesta última és una mena de “projecte, de coneixement, una *consciència*

IL MEDITERRANEO INTERIORE

energètica”. La identitat que Lupasco estableix entre *potencialitat i consciència* s'ha de pensar només en termes purament energètics; no es tracta en ninguna manera d'una auto-consciència humana. Amb tot, el binomi actualitat-potencialitat, comprès com a acció-consciència, torna útil a Lupasco per desenvolupar una original teoria del coneixement (cap. II.1.2). L'actualització mostra d'ésser una *subjectivació* en front de una potencialització rebutjada a l'exterior que així es dona com *objectivació*. El mecanisme perceptiu és un clar exemple d'aquest antagonisme cognitiu: l'actualització de l'heterogeneïtat dels estímuls sensorials en els nostres òrgans de sentit produeix una objectivació cognitiva de l'objecte percebut. En aquest cas es tracta d'un coneixement extensiu, un coneixement que es basa sobre la *extensió* del concepte (que permet l'abstracció, la generalització, etc.); tot i que existirà també un mecanisme cognitiu contrari, menys conceptual i més pràctic, aquell que actualitza operativament una homogeneïtat (un projecte, una acció) produint un coneixement de l'objecte segons la *intensió o comprensió* del concepte.

El sub-capítol cap. 1.2.1 aprofundeix la “cognició d'extensió” que sosté el coneixement científic positiu; es tracta d'un tipus de coneixement que transcendeix la contradicció constitutiva per conèixer l'aspecte sintètic, abstraïble i quantificable de l'existència; aquesta desenvolupa el mecanisme de la percepció “a objectivació d'identitat” a detriment de la visibilitat cognitiva del valor intensiu. El sub-capítol cap. 1.2.2 intenta, en canvi, aclarir allò que podria ser el desenvolupament en coneixement de la “cognició intensiva”, el “coneixement del vivent (genitiu objectiu)”: il·lustrem la posició de Lupasco pel que fa aquest tema i aclarim la possible relació entre aquest tipus de coneixement i altres mecanismes de cognició menyspreats per la sensibilitat científica positivista.

Com veurem en la part III no totes les conclusions de l'autor entraran a fer part de la nostra visió filosòfica (almenys en llur forma interpretativa originària), tot i que la seva lògica d'antagonisme es revelarà un *partner* fonamental per explorar la complexitat de l'experiència a-lògica (es miri, per exemple, en el cap. III.1.9, la diferent lectura que donarem de l'epistemologia animista assenyalada en el cap. II.1.2.2). Una explícita discontinuïtat amb Lupasco reposa, per exemple, sobre la interpretació donada a l'esdevenir d'heterogènesi com representatiu de l'esdevenir biològic; segons el nostre punt de vista aquest tipus d'esdevenir intensiu pot caracteritzar sens dubte la variació biològica, però no és suficient per definir-ne el mecanisme d'origen.

El valor marcadament revolucionari de la lògica de Lupasco resideix, sense cap dubte, en el *estat T* i en el seu particular esdevenir capaç de penetrar en el dispositiu d'explicitació energètica-lògica per “informar” creativament (i segons un tipus d'operativitat que anirem aclarint) l'oposició estructurant entre homogènesi i heterogènesi. L'estudi lògic-formal que Lupasco dedica a la lògica d'antagonisme en *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie* (1951) el porta a descobrir, en efecte, un tercer esdevenir dialèctic, un esdevenir que procedeix de l'estat T com a font o llavor dels dos altres esdevenir no-contradictoris. Es tracta d'un estat de semi-actualització i semi-potencialització de les dues polaritats contradictòries, un estat que manté la contradicció al seu grau més intens i exemplicacions del qual són la estructuralitat quàntica i la sistematització psíquica. Entre aquests últims rau un procés tan llarg com la història de l'univers de complexificació sistèmica

produïda per esdeveniments progressius d'emergència contradictorial (cfr. cap. III.1). Els estats T, implicats potencialment en qualsevol esdevenir de tipus lògic no-contradictori (*contradicional*), fan la funció de llocs de discontinuïtat oberta en els processos de producció arborescent o fractàlica dels esdevenirs contradiccionals: inestabilitats lògiques-energètiques mòrficament productives. La profunda complexitat sistèmica de tipus contradictorial assolida per la sistematització psíquica, permet l'emersió de noves característiques en l'existent biològic: si les objectivacions cognitives descrites més amunt eren considerables com a "consciències senzilles" – potencialitzacions energètiques que entren cognitivament en el complex sistema cognitiu humà sense implicar necessàriament "la consciència reflexiva" – l'estat T, sobre el qual s'estructura el nostre psiquisme, permet d'afegir-hi exactament aquesta nova propietat cognitiva que Lupasco anomena "consciència de la consciència".

El capítol II.1.3 es proposa aclarir la novetat lògica representada pel Tercer inclòs, il·lustrant els punts de vista del filòsof francès sobre la noció de *contradictorial*, al mateix temps que es desenvolupa aquest concepte més enllà de Lupasco mateix. En aquest capítol fan aparició algunes nocions que tindran una particular importància en la part III o que allà seran desenvolupades, com la idea de *potencialitat T*, d'*hermenèutica contradictorial* i de *record / memòria T*. Les conseqüències epistemològiques de l'estat T són nombroses i revolucionàries. En primer lloc s'ha de destacar el lligam d'alteració recíproca que aquesta noció porta a la llum entre l'actualitat-subjecte i la potencialitat-objecte: no es tracta solament de la traducció lògica de la pertorbació que l'observador imprimeix a allò observat en els mesuraments de la física quàntica (col·lapse de la funció d'ona), sinó també d'aquella pertorbació que anàlogament es verifica en les ciències socioantropològiques a on l'observador influeix amb les seves eines interpretatives sobre l'objecte d'estudi. L'estat T explica, a més a més, la raó lògica de l'extravagant comportament d'indeterminació complementària descrit del principi d'indeterminació de Heisenberg – antagonisme contradictori entre corpuscle i ona que Lupasco no hesita a comparar a la relació entre extensió i intensió (o comprensió) del concepte. Les analogies entre aquest dos àmbits no s'aturen a aquesta primera constatació: en ambdós casos ens trobem enfront de processos energètics-lògics en els quals fa aparició un significatiu grau de llibertat i incondicionalitat amb motiu de l'equilibri entre determinisme i indeterminisme de l'estat T.

La *lògica contradictorial* de l'estat T és particularment preuada per a explorar la complexitat del psiquisme humà; en el sub-capítol cap. II.1.3 ens prolonguem difusament sobre aquest tema. La creació i fruïció artística, per exemple, es sustenten exactament sobre processos operatiu-cognitiu de tipus contradictorial: en la producció d'una obra artística percepció i acció es troben en equilibri simètric i tensorial, l'una al servei de l'altra, per deixar emergir un resultat inesperat; l'artista com l'espectador són al mateix temps creadors i contempladors de l'obra en el seu fer-se.

Aquest estat de tensió equilibrant entre subjecte i objecte, entre actualitat i potencialitat, té també un tipus de temporalitat específica (cfr. noció de *temps propi* per Lupasco): una temporalitat lliure excedint sobre una dimensió *transtemporal*. L'obra d'art i la fruïció artística són un clar exemple d'aquesta propietat de travessia entre diferents temps històrics (personals i/o col·lectius): en efecte, no solament l'experiència estètica i, si volem, l'obra mateixa, se re-creen en cada acte de fruïció,

IL MEDITERRANEO INTERIORE

sinó que aquesta darrera obre a una experiència de sentit més profunda, una experiència d'ésser que és sense temps. Es tracta – com diu Lupasco – d'una mena de no-temporalitat (que sense dubte, caracteritzant el psiquisme en general, permet d'establir el espai-temps lliure de les representacions mentals), una “temporalitat llavor” el nivell més profund de la qual transcendeix el temps i l'espai existencials (es pensi, per exemple, a la noció junguiana d'“inconscient col·lectiu” o a aquella de “eternitat pre-existencial” en zoroastrisme i en islam; cfr. cap. III.2) – propietat a-lògica que a nivell quàntic es mostra experimentalment en les correlacions trans-espacial i trans-temporal dels acoblaments contradictorials operats amb partícules (fenomen d'*entrellaçament quàntic*). Això no vol dir afirmar l'existència de fenòmens quàntics a nivell de la realitat macrofísica, sinó reconèixer una possible llei d'isomòrfia deguda a la immanència de la contradictorialitat lògico-energètica (motiu pel qual podem parlar, en III.2, de la possibilitat que un esdeveniment històric, operant canvis en la estructura ontològica de la realitat, pugui assumir valor transhistòric).

El moment estètic-contemplatiu, en tant que “etapa de la formació del concepte” (Lupasco, 1947), representa el primer moment metodològic per a inaugurar i inventar un esdevenir cognitiu contradictorial. Considerant una situació inicial de desequilibri gnoseològic cap a l'extensió del concepte (com el moment actual de la ciència positiva), el dinamisme que, instaurant el moment T, pot inaugurar una *intel·ligència contradictorial*, es dibuixa com un *re-centrament d'intensió*: un momentani desequilibri cap a la heterogeneïtat i concreció de la vivència, cap a la irracionalitat i organicitat dels fenòmens, cap a una sensibilitat intuïtiva i intensiva respecte a les coses que ens posa en sintonia afectiva amb la realitat (tornarem a trobar aquest efecte de rectificació intensiva del coneixement en l'evolució de les “ciències de l'esperit” descrita per Gadamer i en el pensament post-modern; cap. II.2). Reintegrar-se a l'estadi d'origen de l'esdevenir lògic significa, en efecte, obrir-se a la penetració d'una experiència que transcendeix l'existencialitat lògica, però que al mateix temps manté amb ella una enigmàtica relació catalítica (Lupasco, 1957), vol dir fer-se receptacle de la presentació d'una dada a-lògica (de natura altra respecte al lògic) que penetra exactament en l'existència quan assolim l'estat T: l'experiència de l'*ésser*; l'experiència de l'afectivitat.

Lupasco reconeix en l'afectivitat allò que normalment es refereix a l'òntic i a l'absolut; un present pur, una pura singularitat: ni idèntica ni diferent, ni espacial ni temporal, ni una afirmació ni una negació, ni actual ni potencial, ni racional ni irracional, ni determinista ni indeterminista, ni subjecte ni objecte, exterior al dos i entre els dos. Tot i que, és cert, cal distingir entre una afectivitat *de senyalització* (Lupasco, 1986) – l'objectiu de la qual és suscitar una contra-acció per a contrastar una desregulació del sistema psico-físic – i una afectivitat més profunda que Lupasco denomina “moral” (1971) la qual, pel fet de produir un aprofundiment d'*ordre (nomos)*, en l'eix contradictorial, no solament seria òntica, sinó també *ontonòmica* (cfr. cap. III.1). L'autor no arriba a operar clarament aquesta distinció encara que es tracti d'una conseqüència legítimament inscrita en la estructura mateixa de la lògica d'antagonisme (reflectida en l'aprofundiment asimptòtic de l'esdevenir contradictorial; cfr. *fig. 2*), sí però que arriba a reconèixer a la base de qualsevol nou plantejament operatiu o científic l'estat estètic de la experimentació creativa, l'estat tant artísticament actiu com contemplativament receptiu de la “consciència mítica”.

L'experiència de conceptualització, que acompanyarà el *re-centrament contradictorial* (*d'intensió*) del moment estètic, produirà “un tercer tipus de concepte” (Lupasco, 1974), un concepte que és la “immanència contradictòria del lògic, en tant que lloc de la contradicció cada vegada més aguda entre la extensió i la comprensió, la necessitat i la contingència, l'universal i el particular”: doble equilibri tensorial de semi-actualització i semi-potencialització corresponent al estatut del *símbol* entès com a *signe mític*. Per Lupasco, en efecte, el mite és a la vegada subjectiu i objectiu, interior al subjecte com a l'objecte, origen immanent del discurs que, a la seva font, és així “un mite sonor” (*Logique et contradiction*, 1947). La definició donada per Lupasco a la noció de mite – “conflicte contradictori entre la identitat transcendent de la universalitat i invariància de l'arquetip i la temporalitat heterogeneïtzant de la dada concreta a on s'encarna” (1960) – es presta com a fonament d'una nova possible metafísica de tipus a-lògic, clarament diferenciada de les metafísiques abstractes d'empremta platònica, gràcies a la qual es fa també camí l'idea de una *teleologia a-causal experiencialment agent* que podria raure a la base de l'origen primigènia d'alguns fenòmens emergents d'auto-organització (cfr. també cap. III.1.7 e cap. III.1.8).

Si el moment estètic-contemplatiu del dispositiu lògic permet de remuntar a l'experiència de l'Ésser (des d'ara endavant en majúscula per a indicar l'ontonòmic del Sagrat), no queda clar, però, de quina manera podrien seguir d'aquesta experiència mítica noves conceptualitats que sobrepassin, per rigor gnoseològic, l'estatut poètic del mite. S'imposa amb força la necessitat d'un moviment lògic que sàpiga mantenir-se en l'experiència contradictòria al mateix temps que esdevé cap al lògic. Aquest moment dinàmic existeix i és el cor mateix de la relació entre Ésser i existència lògica: es tracta d'allò que Lupasco anomena el moment de *l'experiència mística*. Aquesta llavor de creativitat lògicament productiva es fa portaveu i encarregat de la recíproca crida entre Ésser i existència, de la tensió amorosa que rau entre els dos. La part de dinamisme de l'experiència mística que apunta cap al lògic coincideix, per Lupasco, amb un esdevenir *ètic*: lògica de l'acció des de la qual seguirà la conceptualització filosòfica i després la científica. Es mostra, en fi, com l'aprofundiment ontològic del moment místic, i el seu contemporani dinamisme cap al lògic, és clarament formalitzable amb la lògica d'antagonisme contradictori.

La consideració de la lògica mística permet, així, d'esbrinar una precisa *metodologia contradictorial* útil per a inaugurar l'elaboració d'un nou paradigma transcultural: a) un recentrament d'intensió cap a l'heterogeneïtat i especificitats de les cultures permet d'assolir l'experiència mítica; b) la intensificació de l'experiència a-lògica operada pel moment místic dissol en el concepte pur qualsevol rastre d'idea i llenguatge culturalment condicionat que seguia afectant el moment estètic; c) des d'aquest aprofundiment en l'esfera d'incondicionalitat, en la qual es reconeix l'experiència de l'Ésser o del Sagrat com el cor de procés metodològic, es pot dirigir així cap a una nova comprensió conceptual de la realitat acompanyada per una *praxis ètica* renovada i en diàleg constructiu amb les especificitats culturals.

El sub-capítol II.1.4 es preocupa de descriure l'ètica sociològica que ha de regir aquest canvi de paradigma. Es descriu, primer, les dues ètiques antagonistes d'homogeneïtat i heterogeneïtat que regeixen, respectivament, la societat col·lectivista del totalitarisme comunista i la societat lliberal (al

IL MEDITERRANEO INTERIORE

seu extrem anàrquic-capitalista). Es mostra com, en aquests dos últims casos polars, l'ètica fuig l'aprofundiment de l'afectivitat moral i ontològica generant derives patològiques de caràcter sociològic. Tot seguit esbossem els trets d'una societat "psíquica" (o contradictorial), il·lustrant les característiques complexes de l'ètica del Tercer inclòs com a garant d'una estructuració sociològica més conforme a l'especificitat de l'organització societària. Es fa camí una idea d'"evolucionisme societari" raent en la direcció d'aprofundiment ontològic de l'esdevenir asimptòtic contradictorial, per aquest mateix motiu investigable no solament com a antagonisme entre causalitats deterministes i indeterministes, sinó també com desenvolupament informat a-causalment per una ressonància experiencial de l'Ésser. El terme utilitzat per un autor contemporani (P. Lévy) per a identificar aquest present de l'esdevenir societari és aquell d'"intel·ligència col·lectiva" o, segons la terminologia de Lupasco, la *psyché des sociétés et de l'humanité en tant que société intégrale* (1978); aquest últim ens recorda que es tracta d'una "comunitat d'origen (un destí potencial)" que rau en la interioritat transtemporal de cada persona, és a dir, una *ànima sociològica*. Pareix així correcte individuar el "lloc d'emersió apropiat" d'aquesta consciència comuna en la societat civil – *emergència* avui en dia permesa per un espai-temps de tipus contradictorial tecnològicament emergent (la *xarxa* d'internet) que es desdobra amb un compromís moral universal sense marc cultural preferent. *L'âme des nations* seria així la *prise en charge* sociològica de la fenedura relacional entre Ésser i existència (cfr. a propòsit cap. III.1.3 i III.1.9), una assumpció, col·lectivament responsable, de l'esdevenir concret d'allò que amb les paraules d'E. Morin es podria també dir una "comunitat de destí".

El capítol II.2 apunta a contextualitzar el pensament de Lupasco en el marc de les reflexions modernes i contemporànies. S'aborda el tema de la racionalitat d'identitat que s'afirma paral·lelament amb aquell procés que Max Weber va definir "desencís del món" (1904); es presenten ràpidament les conseqüències que segueixen a l'aliança entre aquest tipus de racionalitat i el capitalisme modern, i es mostra el reduccionisme epistemològic que afecta actualment l'experiència mateixa del Sagrat. En l'àmbit d'aquesta reflexió s'observa com la dimensió de l'espiritualitat no hagi estat objecte d'una paral·lela secularització que li hauria permès tenir un espai de reconeixement en el marc de la modernitat a més a més de trobar-se en millors condicions per afrontar els reptes interculturals d'avui en dia. Es fa camí la idea d'un possible "re-encís / re-encantament (*réenchantement*) del món" que pugui deliniar-se en col·laboració amb el nou paradigma científic naixent.

En el sub-capítol II.2.2 s'analitzen els trets fonamentals d'aquest nou paradigma científic, entre els quals: la substitució d'una visió substancialista del real per una visió processal i relacional, el nou paper del caos i de la indeterminació en dialògica amb el determinisme, la noció d'auto-organització espontània, els conceptes complexos de causalitat retroactiva i recursiva, el principi hologramàtic, etc. El nou paradigma científic sembla definir-se per dues línies programàtiques principals: aquella que gira entorn de la noció d'*auto-organització*, i aquella que porta endavant el concepte d'*incompleció* derivat, entre altres, des dels teoremes de Gödel (1931). El paradigma contradictorial procedent de la lògica d'antagonisme de Lupasco es mostra capaç d'integrar ambdós: l'estat T es

presenta com la traducció lògica exacta de les condicions necessàries perquè estructures dissipatives manifestin processos d'auto-organització (cfr. també conceptes de punt de *bifurcació* i *edge of chaos*), mentre que l'acceptació d'una dimensió a-lògica perfilada per l'estat T es dona com noció equivalent a aquella de “real velat” (B. D'Espagnat), és a dir, el sistemàtic i consciencios reconeixement que, des de l'intern d'un sistema lògic-formal, és sempre present un marge de la realitat resistent a la formulació. Aquest últim aspecte es mostra també potencialment dirigit al repte d'obrir-se transculturalment a les possibles relacions entre la complexitat del real i la dimensió a-lògica del Sagrat; es tracta d'una característica que defineix en manera específica la *diferència contradictorial* d'aquest enfocament respecte a altres enfocaments intel·lectuals contemporanis com la *intelligence de la complexité* de Morin.

Per a comprendre més clarament aquesta “diferència contradictorial” en proposem, en el sub-capítol II.2.3, aclarir l'enfrontament entre “enfocament cientista” i “antireduccionisme romàntic” ambdós superats i integrats pel paradigma contradictorial. El dualisme reduccionista racionalitat-irracionalitat és un paràmetre interpretatiu recurrent en els discursos científics com anti-científics (tot i que avaluat i comprès de manera diferent); la dicotomia entre un pensament abstracte, analític i classificador i un enfocament concret, holístic i intuïtiu no deixa però de caracteritzar el mateix raonament complex de Morin (1986), així com la proposició post-moderna de M. Maffesoli d'una *raó sensible* (1996) i la reflexió de G. Durand sobre els dos règims de representació (1963 i 1980). La teoria del coneixement de Lupasco ens permet aclarir en els detalls aquesta contraposició excloent i – cosa més important – de reconèixer un efecte de recentrament contradictorial en algunes d'aquestes importants tematitzacions. El desconeixement d'aquest efecte de recentrament – permès, per exemple, del tipus de enfocament “d'intensió” proposat per Maffesoli – és la raó per la qual, moltes d'aquestes propostes post-modernes, acaben per ser afectades per alguns límits evidents i derives dependents de la demora en el pol intensiu i en el pla de les contraposicions cognitives, perdent la capacitat de concentrar-se en aquell aprofundiment interior que la contradictorialitat demana en emancipació de la forma. Quan la proposta, en canvi, intenta d'esbossar una dialògica – com en el cas de Morin – no arriba però a demostrar la capacitat d'assolir i comprendre la dimensió contradictorial del mite (un altra vegada relegat a la dimensió mitologitzada del pol intensiu), perdent d'aquesta manera l'obertura a l'experiència del Sagrat.

El nou repte de l'època actual és, en canvi, aquell de descobrir una declinació de la raó capaç alhora de recuperar la profunditat ontològica del pensament mític i d'integrar-la amb els nous horitzons epistemològics de les ciències més avançades, o sigui, que no solament recuperi les dimensions sensibles de l'existència concreta, sinó que sàpiga també produir noves conceptualitats transculturalment compartides. El sub-capítol II.2.3 es proposa mostrar com aquesta possibilitat està inscrita en una tradició de pensament que ja ha intentat concebre la *dualitat contradictorial* (J. J. Wunenburger, 1990) i que des d'Heràclit passa per la reflexió alquímica i la noció de *tensió polar* en la *naturphilosophie* alemana. El fragment 51 d'Heràclit es mostra particularment valuós per a

IL MEDITERRANEO INTERIORE

fonamentar aquesta perspectiva⁸: l'arc i la lira constitueixen una unitat tensorial antagònicament constituïda, productiva d'una harmonia vibratòria com a Tercer inclòs de llur contraposició. El model més adequat per a pensar el Tercer inclòs dels contraris no seria així l'equilibri estàtic de la balança, sinó la tensió vibracional i acústica de l'arc i la lira. Aquest punt és fonamental perquè permet revolucionar el règim de representació amb el qual es considera la relació gnoseològica entre ésser humà i realitat, tornant a acollir el Sagrat com un misteri processal de ressonància musical més aviat que un principi formal / extensiu (ens encarregarem de desenvolupar aquesta implicació en la part III a través d'allò que anomenarem una *logomítica musical*). En la part restant del sub-capítol explorem les potencialitats de la lògica contradictòria prenent també en consideració aportacions de la psicologia junguiana (com el concepte de *funció transcendent*) i d'altres pensadors moderns.

En el sub-capítol II.2.4 presentem aquell moviment intel·lectual que en manera més explícita ha recollit l'herència de Lupasco: *la transdisciplinarietat*. A través del seu principal mentor expliquem el concepte de transdisciplinar, de nivells de realitat i la idea d'una llei d'isomorfia entre els diferents dominis del coneixement. L'enfocament transdisciplinar es proposa integrar i sobrepassar el dualisme gnoseològic ciència-consciència, pensament-experiència interior, objecte-subjecte, efectivitat-afectivitat a través del principi de Tercer inclòs concebut en identificació amb el Sagrat (cfr. noció de *Tiers cachée*). No obstant l'interessant model gnoseològic proposat, l'enfocament transdisciplinar acaba sent penalitzat, des del nostre punt de vista, a) per l'absència d'una clara distinció entre els règims extensiu-intensiu i la polaritat objecte-subjecte, b) per no tenir en compte el significat de les paradialèctiques procedents de l'eix contradictori com producte d'assumpció del moment místic de la lògica contradictòria, i c) pel fet d'ignorar l'efecte de recentrament d'intensió i aturar-se, per efecte de tal desconeixement, al moment místic-estètic. La transdisciplinarietat assoleix una experiència transpoètica del Sagrat que no sap aprofundir-se en la dimensió purament vertical de la contradictòria; aturant-se a un esdevenir poètic de conceptualització, no arriba a valorar el dinamisme místic (o contradictori) que, mantenint-se en l'experiència de la contradicció, sap penetrar-la i produir al mateix temps un nou esdevenir contradiccionari amb finalitat ètica i, més enllà, gnoseològica (i que sigui intensiu com extensiu o, segons la poc rigorosa terminologia de Nicolescu, subjectiu com objectiu).

El concepte de *recentrament contradictori d'intensió* arriba a mostrar el seu abast també en relació al desenvolupament de la reflexió filosòfica que des de l'escola històrica duu a Husserl i Heidegger. El sub-capítol II.2.5 es proposa esbossar la il·lustració d'aquesta potencialitat interpretativa recurrent a la tractació que en dóna H.-G. Gadamer en el seu *Wahrheit und Methode* (1975). L'objectiu principal d'aquesta anàlisi no és aquell de confrontar-se directament amb el pensament de Husserl i Heidegger, sinó d'individuïr uns conceptes clau i una terminologia que puguin ser d'auxili per a afrontar la nova elaboració paradigmàtica de la part III. Ens referim particularment a la noció de *Erlebnis* (“vivència, experiència viscuda”), de *Lebenswelt* o “món de la Vida” (Husserl) i d'auto-comprensió o *Selbstverständnis* (Heidegger). Tot i que aquests conceptes

⁸ “No comprenen com el que s'oposa a ell mateix pot estar en harmonia amb si mateix: tot com les forces contràries de l'arc i la lira” (trad. da J. Brun, 1969).

necessitarien un aprofundiment en el marc específic del pensament d'aquests filòsofs, des del nostre punt de vista apunten a una nova centralitat conceptual de l'*experiència* i de la relació nocional per ella mantinguda amb l'*Ésser*, la *vida* i l'*auto-comprensió* – temes dels quals intentem descobrir d'una nova manera el fonament a-lògic, per a portar-ne a la llum el fonamental valor generatiu de l'existència vivent (la qual, com veurem en la part III, es podrà així concebre com a una declinació particular d'aquella relació dinàmica i creativa entre *Ésser* i existència que anomenem existenciació).

El repte de la part III serà aleshores el de cercar un model filosòfic que consideri l'*experiència de l'Ésser* com a moment clau no solament de tipus metodològic, sinó també de tipus conceptual, i que d'aquesta manera esbossi un nou paradigma que pugui posar-se en travessia entre ciència i tradicions religioses. Per afrontar aquest repte necessitem seguir i integrar el varis moments metodològics de l'experiència mística: un desequilibri cap a la intensió generador d'una conceptualitat estètica-mítica (recentrament contradictori que actuarem sistematitzant en un marc unitari l'heterogeneïtat de les cultures a través d'un règim interpretatiu esdevenimencial de tipus musical), el descobriment experiencial del Mite com a origen a-lògic de l'existència en general (i no solament de la vida), l'assumpció d'un impuls ètic procedent d'aquesta mateixa experiència de l'*Ésser* i, en fi, el momentani abandó de la contradictorialitat per a la producció d'un discurs transcultural que abracci objectivitat científica (concepte T transcendent cap a l'extensió) i concretes especificitats culturals (concepte T transcendent cap a la intensió).

Part III

Obrim el cap. I de la part III aclarint les distintes característiques i implicacions metodològiques i terminològiques que haurà de respectar l'elaboració del paradigma transcultural. Aquest haurà, per exemple, de desenvolupar-se i construir-se a través de l'aportació cosmovisional de les tradicions religioses, mantenint però, al mateix temps, un rigor i una heurística aprofitables des del punt de vista de les ciències físiques i naturals. Per aquest motiu un cert rigor filosòfic és necessari per a emprendre un temptatiu de modelització transdisciplinar a cavall entre els dos àmbits clàssicament separats. Anunciem alguns nuclis conceptuals entorn dels quals es construirà aquesta fisonomia filosòfica: la *separació-relació* entre *Ésser* i existència, la noció de *potencialitat T*, la idea acústica-vibracional de Tercer inclòs i la doble articulació en el concepte experiencial d'*Ésser* (com a esdeveniment *ontonòmicament fondant* i com activitat onto-lògica d'*existenciació*).

Pel que fa la interpretació acústica-vibracional del principi de Tercer inclòs descoberta en el capítol II.2.3, aquesta representa un nucli d'articulació conceptual fonamental per a regular l'harmonització perseguida entre els dos àmbits esmentats del coneixement. En aquest mateix concepte rau, en efecte, el caràcter *logomític* de l'intent re-encantat de conceptualització: és la relació invariant de *ressonància experiencial* entre harmonia ontonòmica i organització lògica-energètica – una relació *musicalment interpretada* – que funda l'aspecte a la vegada lògic i mític del model gnoseològic proposat. Parlem, en efecte, d'una *logomítica musical*, no pas en el sentit d'una

IL MEDITERRANEO INTERIORE

reducció del mite a la lògica o viceversa, sinó d'una relació tensorial entre *mythos* i *logos* capaç d'esborrar un *model d'articulació* de la relació entre Ésser i existència musicalment interpretat i pluri-disciplinariament declinable. Es tracta, al mateix temps, d'una modalitat “mítica” de comprensió de la realitat – ja que es centra en la dimensió experiencial d'aquesta relació –, i d'una veritable lògica, perquè desenvolupa l'aparat formal de la lògica d'antagonisme per a indagar formalment i críticament les dinàmiques d'interrelació onto-lògica que sostenen el procés d'existenciació. El caràcter “musical” es mostra així com el llegat gnoseològic d'un recentrament d'intensió de la intel·ligència cap a la a-lògicitat de l'Ésser.

Considerar les relacions entre Ésser i existència en els termes d'una logomítica musical significa avançar també una original epistemologia: una *epistemologia acústica-musical*. Els conceptes fonamentals sobre els quals es basa aquesta visió epistemològica es defineixen a partir dels termes: *to (so)*, *ritme* i *melodia*. Es tracta en efecte d'un model processal i no-substantialista de la realitat a on qualsevol dada energètica-lògica és pensada com un so passible d'ésser *anotat* per cognició d'extensió (és el cas de la ciència positiva que tradueix així la realitat en la seva *anotació* abstracta similarment a allò que passa amb una partitura musical), a on les relacions sincròniques d'interacció dinàmica entre les entitats es pensen com a *ritmes* o regles d'interacció rítmica, i a on les concatenacions diacròniques sistematitzant d'esdeveniments datius s'assimilen a concatenacions melòdiques o *melodies*. Aquest tipus de visió permet acollir, amb més facilitat, la hipòtesi no objectivament demostrable d'una possible experiència de l'Ésser a l'interior de les trames tonals (lògiques) de la realitat. El punt està en indagar quan i a on l'*experiència rítmica* de concreció d'un esdeveniment lògic, per exemple, o l'*experiència melòdica* d'una estructuració sistèmica processal, poden tenir un valor decisiu en l'emersió d'un grau d'organització energètica-lògica superior (*emergència*).

L'idea d'una *experiència* no necessàriament producte d'un organisme viu, sinó inscrita com a possibilitat en tot el real, es fa portaveu d'un enfocament amb el qual ens confrontem en el curs dels primers capítols d'aquesta tercera part (1.1 – 1.7): la *filosofia del procés* de A. N. Whitehead. Tot i que el matemàtic-filòsof anglès pareix reconèixer a cada entitat la possibilitat d'experimentar relacions amb les altres entitats (noció que podria ser equiparada a la idea de potencialitat com a “consciència elemental” en Lupasco), un estudi més precís del concepte sembla més aviat atribuir aquesta experiència solament a algunes entitats particulars anomenades “individualitats” (anglès *individuals*) com partícules elementals, cèl·lules i la ment humana. Nostre objectiu en el capítol III.1.1 és de definir amb més precisió quin tipus d'existent (entitat) pot ser considerat una individualitat; avancem aquí la nostra particular posició al respecte, formulant una definició integrativa de l'enfocament de Whitehead i de la posició de Lupasco, i fugint al mateix temps des d'un panexperiencialisme o un panpsiquisme radical.

Qualsevol entitat existent amb propietats emergents (en relació al nivell energètic d'on destaca) que tingui un grau d'*auto-determinació* creativa, és en efecte considerable com a una etapa més o menys sistèmica de l'esdevenir contradictori de l'estat T. Solament a aquest tipus d'entitats contradictòries es pot teòricament atribuir una experiència a-lògica i, amb això, l'experiència d'ésser

del propi esdevenir unitari. Si la individualitat és allò que té una *unitat d'experiència* i de (lliure) *acció*, llavors només quan és reconduïble a l'estat T es podrà legítimament considerar una *individualitat*. El terme *individualitat contradictorial* apunta exactament a subratllar aquesta implicació teòrica. Tot i que l'estructura processal i concrenent d'una individualitat contradictorial podrà ser concebuda segons un model unitari (cfr. cap. III.1.6), diferents graus d'individualitat correspondran a propietats d'auto-determinació individual creixents i més amples: des de la incondicionalitat d'auto-determinació d'una individualitat quàntica (a-determinació dels valors de col·lapse de la funció d'ona) a l'auto-determinació reflexiva i cogitativa de la individualitat humana, passant per a propietats cel·lulars d'auto-determinació com l'auto-manteniment, l'auto-producció i l'auto-adaptació ambiental.

Aquest tipus de perspectiva ens condueix a parlar d'una particular teleologia contradictorial (a-lògica i experiencial) d'on prové l'emergència biològica i sobre la qual rau, en fi, també l'aparició de l'auto-consciència humana. Tasca de la logomítica és d'estudiar el rol de les sistematitzacions contradictorials (com, per exemple, el processos dissipatius d'auto-organització) considerant paral·lelament el possible paper que podria revestir l'experiència de l'Ésser en aquest esdevenir T d'emergència individual. Més endavant indaguem, per exemple, la funció que podria tenir una *experiència rítmica* de l'Ésser pel que fa l'emersió de les constants universals que han permès d'establir les condicions necessàries perquè la vida aparegui (III.1.8), o bé ens preguntem si una *experiència melòdica* de l'Ésser es pugui pressuposar a la base del procés d'emersió de la primera individualitat biològica (cfr. III.1.14). La idea que rau en el fons d'aquest enfocament d'estudi és la noció de separació / relació entre Ésser i existència: la possibilitat d'una harmonia experiencial pertanyent a l'ordre de l'Ésser (*ontonomia*) com a auto-ordenament primordial de l'Ésser *principalment* anterior a l'existència que “informa a-lògicament” els esdevenirs d'existenciació (*teleontonomia*).

En el capítol III.1.2 precisem aquesta noció a partir de diferents cosmovisions religioses. Els relats vèdics, per exemple, ens parlen d'un sacrifici primordial de l'Ésser finalitzat a la creació de l'univers, una auto-immolació òntica que es tradueix en un desmembrament ontomòmic donant començament al món (cfr. mite de Prajāpati). L'auto-sacrifici en qüestió permet que alguna cosa es pugui donar “en discontinuïtat” amb l'Ésser per acollir la pluralització ontomòmica i fer possible així l'experiència de l'Ésser, l'auto-comprensió de l'Ésser (cfr. també noció luriànica de *zimzum*). Tal acte de separació primordial, en si a l'Ésser, insta l'existència mateixa i el seu esdevenir. En les cosmovisions semítiques retrobem aquesta idea de separació principal en la noció de Déu Creador en tant que Separador (arrel àrab F.Ṭ.R): separació del Cel i de la Terra que es pot llegir com a un acte de valorització ontomòmica en front de la manifestació de l'existència lògica. Es tracta d'un acte diví més primordial de l'imperatiu d'existenciació (el *fiat* bíblic o el *kun* alcorànic) atès que aquesta última Paraula s'adreça a un ordre ontomòmic ja essent per a existenciar-lo. La separació entre ontonomia i existència permet així establir un esdevenir de re-unió creativa o existenciació (cfr. la fase de re-integració en el mite de Prajāpati i la noció luriànica de *tikkun*). Es mostra la possibilitat d'explicitar una cosmo-ontologia implícita a l'Alcorà fonamentalment coherent amb aquesta visió: la

IL MEDITERRANEO INTERIORE

interpretació de la creació (*khalq*) com a pre-determinació normativa (*taqdîr*) de caràcter ontonòmic – avançada per alguns il·lustres teòlegs del s. XI-XII (Ḥaramayn al-Juwaynî i Fakhr Ad-Dîn Ar-Râzî) a partir del verset LIX, 24 – permet diferenciar aquesta última “creació ontonòmica”, de caràcter potencial, de la “creació existencial” (*takwîn*) comandada per l'*Amr* (“comandament d'existenciació”), i resoldre així algunes aparents contradiccions alcoràniques (cfr. també cap. III.1.3). La idea d'un pre-ordenament ontonòmic com a primordialitat pre-existencial és una intuïció a la base també de les nocions “orientals” de *dharma* i *dao*, assimilable al *tiamat* babilònic com a la més moderna noció de “natura primordial de Déu” en la filosofia de Whitehead.

La dificultat històrica en pensar un pre-ordenament fundador de caràcter ontonòmic rau en la impossibilitat de concebre'n conceptualment *la pluralitat en la unitat*. L'enfocament experiencial i a-lògic es mostra capaç de superar aquest obstacle del pensament lògic. En efecte no es tracta en alguna manera d'un empiri metafísic d'inspiració platònica, sinó d'una *pluri-unitat experiencial* més primordial que qualsevol predicament intel·lectiu. La traducció logomítica d'aquesta idea ens ajuda a apropar-nos-hi: parlem d'una *ontonomia tímbrica*, a on el *timbre* i la seva experiència musical es donen com a instrument intensiu de recentrament de la comprensió cap a la contradictorialitat més aguda de l'Ésser. No solament el timbre és la qualitat musical menys lògicament definible i més contradictòria (aquella característica que es dona experiencialment en el temps però es delinia contemporàniament com a propietat aïllable de les tonalitzacions específiques), sinó que la seva plenitud com a auto-experiència (aquella que en pot fer el subjecte experimentant entès ell mateix com a instrument de ressonància [de l'Ésser]) es dibuixa com una mateixa i única experiència de plena satisfacció ressonant independentment de les diferents característiques acústiques-harmòniques manifestades per cada timbre. *L'experiència tímbrica de l'Ésser* (l'experiència ontonòmica) és així pluralísticament experimentable i experiencialment unitària. La pluralitat tímbrica fonamenta les diferents individualitats contradictòria, la seva unitat experiencial testimonia la unitat de l'Ésser. La idea de pluralitat tímbrica sembla reflectir-se en la intuïció tradicional d'una pre-existencialitat d'essents individuals: aquesta idea pluralista, personalísticament declinada, es pot trobar, per exemple, en la doctrina de pluralitat des *puruṣa* de la filosofia hindú *sāmkhya*, en el mite zoroàstic de les *fravaši* (cfr. III.2) i en el relat alcorànic del pacte primordial (*mîthâq* de *a lastu*; cfr. III.2.3). L'ordre ontonòmic s'ha d'entendre, aleshores, com un aprofundiment harmònic (reflectit per l'aprofundiment T de l'eix contradictòria) d'una mateixa experiència tímbrica de l'Ésser, una harmonia a-lògica (declinable pluralísticament) que sosté els esdevenirs tonals, una plenitud d'auto-gaudi modal que ressona en les concrecions rítmiques i melòdiques per a persuadir lliurement la individualitat contradictòria a l'auto-determinació creativa i significativa.

En el capítol III.1.3 indaguem aquesta idea d'uni-pluralitat tímbrica a partir del punt de vista de les ciències exactes. L'estructura quàntica de la realitat encarna perfectament la idea d'una primordialitat esdevenimencial de tipus a-lògic que insta l'existència lògica: es tracta d'una estructuralitat contradictòria buida o silent de determinacions tonals que sembla poder modelitzar qualsevol individualitat contradictòria. En aquest sentit el *quantum* es mostra com el *topos* energètic adequat per acollir lògicament en el teixit energètic del real una experiència de l'Ésser que

pugui ser al mateix temps *una i pluralisticament declinable*. L'estructuralitat espai-temporal del buit-ple quàntic no solament satisfà les propietats atribuïbles a l'experiència tímbrica de l'Ésser (topologia a-lògica i aillabilitat tonal), sinó que també exemplifica la idea d'un pre-ordenament ontonòmic indissolublement lligat a un acte d'instanciació rítmica de l'existència (cfr. III.1.2). A nivell cosmològic es pot fer coincidir aquest moment de separació principial (entre ontonomia i existència) amb la *singularitat* del Big Bang, el primer batec rítmic de l'univers. L'heterogeneïtat tímbrica inscrita ontonòmicament “en potència” en el silenci tonal d'aquesta singularitat s'explicitaria en coproducció concrescent amb l'existència, dibuixant, a través d'experiències rítmiques i (després) melòdiques, l'emergència còsmica i biològica (concebibles així com a processos d'existenciació). Mentrestant es mostra com la cosmo-ontologia implícita a l'Alcorà ens ajuda a comprendre i legitimar l'articulació diferenciant entre pre-ordenament ontonòmic, instanciació de l'existència i procés forjador d'existenciació, així com la declinació biològica d'aquest últim procés.

El camp contradictoriol d'una entitat quàntica exemplifica perfectament la idea més general d'una oscil·lació ontològica específica a cada individualitat i fundadora de la seva particular unitat d'experiència contradictoriol. La lògica d'antagonisme ens dóna l'oportunitat de formalitzar aquesta *ocasió d'experiència individual* com a un estat T, una implicació contradictoriol entre dues a-determinacions contradictòries. L'anàlisi d'aquest estat de Tercer inclòs ens permet d'aclarir la *implicació quaternària* entre actualitat-potencialitat i extensió-intensió que aquí es verifica, i de descobrir, al costat d'una *actualitat T* representativa de l'estat onto-lògic de la individualitat contradictoriol, una *potencialitat T* a ella indissolublement lligada. La possible interpretació que hem de donar a aquest últim terme ens és oferta de la mateixa lògica interpretativa de Lupasco aplicada aquesta vegada a un concepte no directament afrontat pel filòsof. Si la potencialitat contradiccionol (no-contradictòria) és podia llegir com una “consciència elemental”, una “finalitat lògica” i una “memòria energètica” (cfr. II.1.1, II.1.2 e II.1.3), la *potencialitat contradictoriol* transfigura aquests conceptes en llur corresponents ontonòmics, demostrant de prestar-se perfectament a traduir la noció logomítica d'experiència tímbrica de l'Ésser.

Des del moment que la potencialitat T està directament lligada a la seva corresponent actualitat T (l'oscil·lació rítmica ontològica de la individualitat), l'experiència tímbrica de l'Ésser, en tant que emancipada del tonal, sembla poder donar-se en manera pura només durant el procés d'emergència de l'entitat contradictoriol, abans que es defineixi la seva unitat rítmica-tonal específica en relació concrescent amb la resta de l'existència (indagarem amb més precisió la fisonomia col·lectiva o *acordal* d'aquest procés en III.1.7). Això significa que l'experiència tímbrica “migraria” progressivament a través dels distints graus d'emergència individual paral·lelament a llur existenciació. Durant aquest procés de “migració” també s'aprofundiria la seva riquesa harmònica (paral·lelament a l'augment de complexitat contradictoriol de les individualitats) canviant la fisonomia de la responsabilitat d'existenciació a la qual és cridada la lliure auto-determinació de cada grau d'emergència contradictoriol. En l'època actual l'experiència tímbrica de l'Ésser seria únicament prerrogativa de la individualitat humana. Amb aquest grau d'emergència individual es

IL MEDITERRANEO INTERIORE

presenta la possibilitat d'una emancipació auto-conscient des del tonal: es tracta de l'experiència tímbrica del Sagrat que analitzem en el capítol successiu.

En aquest cap. III.1.4 afrontem la clarificació de la noció general d'“experiència del Sagrat”. Partim d'algunes definicions de Gadamer pel que fa l'experiència estètica per a remuntar des de les característiques d'aquesta experiència ontològica a les característiques d'aquell nucli ontomòmic compartit per totes les experiències de l'Ésser. Ens concentrem en aquelles experiències a-lògiques *culturalment fundadores*, és a dir, que funden un particular horitzó de comprensió cultural / religiós. Segons la nostra tesi qualsevol tradició es fonamenta sobre un nucli experiencial pre-temàtic, a-lògic, pre-reflexiu i apofàtic, un nucli tímbric-ontomòmic més o menys desenvolupat doctrinalment segons el tipus de configuració logomítica assumida per la tradició considerada (polarització tímbrica, rítmica o melòdica). En efecte, tot i que el nucli tímbric estigui present en tot tipus de configuració – així com en música no pot existir una expressió musical que sigui rítmica i/o melòdica sense que estigui caracteritzada per un timbre – solament les tradicions que es centrin axiològicament en el timbre, o sigui, que facin de l'experiència tímbrica el propi eix de valor principal i estructurant, es podran classificar com a polaritzacions tímbriques. No obstant això, la tímbricitat constitueix l'aspecte compartit en el qual les vàries religions es troben amb llur diferències; si hi ha una igualtat indagable entre les tradicions, només es pot cercar com a estructuralitat tímbrica comuna. En què consisteix aquesta estructuralitat esdevenimencial (tant primordial quant l'estructuralitat quàntica en tant que procedent del mateix origen logomític)? Encara una vegada la lògica d'antagonisme ens ajuda a definir-la i interpretar-la correctament: l'assoliment de la contradictorialitat que permet l'obertura consciencial a l'ontonomia i l'establiment d'una experiència de l'Ésser, està necessàriament acompanyada d'una desconstrucció existencial, d'una espoliació des del contradiccionari, una abolicció auto-conscient del principi de disjunció lògica tan des del punt de vista cognitiu com operatiu. El moment de polarització tímbrica de l'experiència del Sagrat es constituirà llavors com a un procés d'aprofundiment transfinit en aquesta direcció, com a una metodologia d'evacuació contradictòria operant sobre les relacions tonals (objectives i subjectives) constituents de la identitat contradiccionari de l'individu, una sostracció existencial acompanyada per la formulació de logicitzacions contradiccionaries. És el cas explícit de les tradicions tímbriques com budisme i hinduisme *advaita*, però és també el cas de desenvolupaments menys tímbricament polaritzats com els de les místiques melòdiques, o d'altres tradicions, les quals, per bé que valoritzin la ritmicitat del Sagrat (la continuïtat experiencial amb el cosmos), remunten al nucli contradiccionari de l'Ésser (ex. taoisme).

Com a conseqüència d'un fonament tímbric comú a totes les tradicions – viscut com a “memòria ontomòmica” d'una harmonia experiencial pre-existencial fecundant èticament l'existència – es pot remuntar a una duplicitat nocional entre ontonomia i seva declinació ètica-prasseològica en la quasi totalitat de les tradicions, encara que declinada diferentment segons els esquemes de comprensió específics (il·lustrem aquesta duplicitat nocional pel que fa a hinduisme, budisme, taoisme, judeo-cristianisme i islam). En la mateixa manera es pot trobar en la totalitat de les tradicions el principi de *deconstrucció* o *espoliació existencial* (invariància transcultural compartida per nocions diferents

com els de mort mística o mort de l'ego, aniquilació o *faná'* islàmic, “desert interior”, alliberació o *moksha / mukti*, incineració existencial, buit, etc.); l'enfocament logomític no s'atura però a la valorització d'aquest nucli tímbric com il·lustratiu de la unió entre les cultures, sinó que, considerant-lo com a un moment metodològic estructural a l'experiència del Sagrat, l'assumeix transculturalment per a assolir una visió més complexa que reconegui igual valor a les altres components “musicals” (rítmica-acordal i melòdica), les quals tindran una funció diferenciada igualment ineludible. Anomenem la funció transcultural de l'experiència tímbrica del Sagrat *silenci o buit metodològic*: es tracta d'un necessari moment de sostracció d'estructures egoico-culturals, una desconstrucció de pre-concepcions gnoseològiques i hàbits operatius que permet una obertura experiencial al Sagrat productora d'una renovació cognitiva i prasseològica.

En el capítol III.1.5 definim i expliquem amb més precisió el concepte de *concrecència rítmica-tonal*. Segons el model interpretatiu desenvolupat, cada entitat existent està caracteritzada per a una processualitat mínima específica de dinàmiques energètiques constitutives que constitueix la seva concretesa indivisible en relació concrecent amb la resta d'entitats existents. El terme logomític que tradueix aquest ordre processal específic (no analíticament descomponible sinó a costa de perdre la integritat concreta de l'entitat considerada) és aquell de *ritme propi*. Es tracta de la unitat processal de l'entitat en relació de creixement conjunt (*concrecència*) amb els esdevenirs de concreció d'altres entitats contemporànies, constituint així la seva particular participació rítmica al *ritme de l'existència*. Cada unitat rítmica es clou en un resultat de tonalització que defineix una *dativitat* objectivable, cúspide tonal del procés de concrecència entrant en la trama determinista de les relacions energètiques-lògiques. L'ordre processal del ritme específic, abans de poder ser tonalment anotable, es defineix aleshores com a una modalitat qualitativa de concreció, com una potencial experiència específica de participació rítmica al ritme del conjunt existencial. Les relacions tonals entre els ens sorgirien d'aquest previ procés d'inter-conformació “subjectiva” com a resultat mateix d'objectivació d'antagonisme de tal “subjectivació o actualització” rítmica concrecent. La lectura musical d'aquest condicionament recíproc entre els ens ens permet comprendre la possibilitat real i concreta d'una “influència del tot sobre la part” (principi *holístic* adoptat per algunes cosmovisions tradicionals i pels nostres autors de referència⁹ encara que diversament interpretat): tot i que una entitat no estigui en relació lògica directa amb totes les altres entitats de l'univers, el seu particular esdevenir pre-tonal de concreció es defineix sempre en relació al ritme del conjunt concrecent, a un ritme de concordança universal procedent d'ocasions passades d'experiència (reflectit tonalment per regles de regulació universals com les lleis d'interacció fonamentals o les lleis químiques) en progressiu enriquiment i desenvolupament local (planetari, ecosistèmic, etc.), un ritme de concrecència existencial que podria tenir *rellevància experiencial* en els processos de forja de l'existència (existenciació). Els possibles protagonistes d'aquesta experiència formant de com-participació rítmica, són les entitats i/o els processos contradictorials. Amb motiu de la tensorialitat T entre subjecte i objecte que li distingeix, els processos contradictorials representen la possibilitat d'una experiència a-dual de si mateixos i del teixit

⁹ S. Lupasco, A.N. Whitehead, R. Panikkar.

IL MEDITERRANEO INTERIORE

processal que els acull, una experiència que no divideix subjecte i objecte, una experiència de concrecència rítmica que tampoc els confon (com l'experiència de la dansa que sorgeix en el ritme), en definitiva, una experiència concretament simbòlica (a on per concretesa simbòlica s'entén precisament la experiència a-lògica que uneix contradictorialment subjecte i objecte i origen de llur relació de concrecència). L'experiència contradictorial de la inter-relacionalitat rítmica es posaria llavors en relació qualitativa amb l'experiència (tímbrica) de l'ontonomia, brodant així, harmònicament, un ordre d'interacció processal i d'acordalitat tonal no pre-determinat (s'analitza en el detall la possibilitat d'aquest procés onto-lògic d'emergència morfo-dinàmica en el cap. III.1.7). És d'aquesta experiència a-lògica que podrien així haver sorgit a-determinísticament les constants de natura, com a reflex de notació de centres de coherència rítmic-tonal (cfr. III.1.8) – perspectiva que respon originalment als problemes plantejats pel *principi antròpic* sense caure en la hipòtesi idealista del *disseny intel·ligent*.

Les regles processals anotables de conformació causal que regulen la interacció entre els existents haurien sorgit així des d'una vivència rítmica de concrecència informada puntualment d'una relació esperiencial qualitativa amb l'harmonia ontònica. El *Ritme de l'Ésser* seria així la reformulació *transmoderna* del Mite del Logos, la Paraula existenciant abans de la identificació amb el resultat de tonalització de la seva activitat rítmica-acordal (és a dir, abans de la seva reducció identificant amb la raó i la reducció de l'Ésser al pensament). L'estructura fonamental i originant de l'existència és llavors *simbòlica* – i casem aquí l'original perspectiva de Panikkar sobre la noció de símbol – atès que és des d'una experiència contradictorial o a-dual entre actualitat/subjecte i potencialitat/objecte que es desenvoluparia l'ordre rítmic-acordal de l'existència energètica-lògica. Si les diferents tradicions religioses es mostren més o menys permeables a aquest tipus de sensibilitat (es pensi, per exemple, a l'*I-Ching* cines o a l'original perspectiva de l'Alcorà sobre els ritmes naturals com a *âyât* d'Allâh), la mentalitat desencantada d'extensió necessita un recentrament cognitiu d'intensió per a tornar a descobrir tal dimensió celada de la realitat. Aquest recentrament cap a la sensibilitat concreta del real passa per la concretesa directa del nostre cos i de les nostres percepcions sense portar-se sobre llur traducció reflexiva. Il·lustrem aquesta possibilitat perceptiva amb l'auxili de dos conceptes heretats de Whitehead: la percepció “*in the mode of causal efficacy*” (relacionable a un coneixement d'intensió) i aquella “*in the mode of presentational immediacy*” (relacionable al coneixement d'extensió).

Tot i que la pedagogia psico-física del cos en moviment associat al desenvolupament de la sensibilitat musical era valoritzada també en l'antiga Grècia, són les tradicions que posen el cos, el moviment, el ritme i l'aprofundiment non-reflexiu de la percepció al centre de llur relació cultural d'obertura al Sagrat, a posicionar-se explícitament en el àmbit de l'experiència rítmica-acordal de l'Ésser i en el coneixement simbòlic de la realitat.

Per a descobrir amb més precisió la fisonomia fenomenologomítica d'aquesta experiència resulta imperatiu analitzar amb precisió i rigor la concrecència contradictorial i el seu particular esdevenir onto-lògic. En el cap. III.1.6 formalitzem, a través de la lògica d'antagonisme, l'estat de concreció tonal d'una individualitat contradictorial, fent servir, com a terme de comprovació d'una elaboració

purament lògica, el comportament contradictori de la individualitat quàntica. Prenent com a condició lògica descriptiva d'una entitat contradictorial l'estat T, la seva tonalització es pot formalitzar a través d'una desviació contradicional de l'esdevenir dialèctic procedent d'aquest estat. Es tracta d'allò que Lupasco anomenava una *para-deducció* (cfr. cap. II.1.1): un estat de desviació de l'esdevenir principal cap a un del dos altres esdevenirs (desviació para-dialèctica). Tot i això, aquest estat exprimiria solament el moment de concreció tonal d'una entitat contradictorial, no el seu procés de concreccència. Per tal que una entitat contradictorial es pugui definir així, en efecte haurà de mantenir constitutivament la contradictorialitat de l'estat T o almenys recuperar-la ritmicament. La seva concreccència es podria així dibuixar com a una oscil·lació de l'estat T cap a la contradiccionalitat, un momentani i contínuament repetit desequilibri cap a la tonalitat, assimilable a l'oscil·lació d'una corda; aquesta interpretació té el mèrit de posicionar-se clarament en aquell règim de representació sonor invocat pel principi vibracional de Tercer inclòs. Així i tot, aquesta hipòtesi, formulada en aquests termes, no és suficient per a garantir el manteniment de la contradictorialitat: com podria la individualitat abandonar l'estat T per donar-se tonalment en una deducció contradicional i tornar a recuperar la seva contradictorialitat d'origen després d'haver-la perduda? La solució a aquest problema consisteix en considerar l'oscil·lació tonal de la individualitat contradictorial com a una contemporània desviació en les dues para-deduccions possibles (*fig. 4*). Aquest desenvolupament de la hipòtesi no solament permet conservar implícitament la contradictorialitat constitutiva (a través de la paradoxalitat d'una doble desviació contemporània en dues deduccions especulars i contradictòries entre si), sinó que resulta confirmada pel mateix estatut paradoxal d'una entitat quàntica (a la vegada ona i corpuscle). Aplicant l'aparell interpretatiu de la lògica d'antagonisme als termes lògics d'aquest tipus de para-deducció es pot – com a ulterior confirmació – explicar lògicament el comportament paradoxal establert pel *principi d'indeterminació* de Heisenberg, i observar la raó lògica per la qual el tractament determinista d'una entitat quàntica genera necessàriament una a-determinació estadística com a reacció de “supervivència” de la contradictorialitat en front d'una operació d'objectivació del seu estat contradictorial de concreció. El mecanisme d'objectivació operat pel mesurament no només es presenta clarament com a una implicació deformadora del estat concret de l'entitat quàntica, sinó que es pot portar solament sobre una para-deducció *a la vegada* de l'oscil·lació onto-lògica en tant que potencialització d'antagonisme contradicional d'una quaternitat contradictorial (cfr. *supra*). Un altra constatació, però, complica ulteriorment la qüestió. Si l'entitat contradictorial es portés contemporàniament en les dues para-deduccions, podria ser possible operar dues notacions (o mesuraments) inverses contemporànies amb les quals descartar els termes d'a-determinació i reduir en fi la individualitat a una entitat contradicional (o tonal) rigorosa. L'impossibilitat experimental d'aquest escenari ens porta així a definir la unitat de concreccència individual com a un esdevenir indivisible nuclearment contradictorial en el qual es verifica processalment una oscil·lació cap a l'extensivitat i cap a la intensitat, de la qual es pot però obtenir només l'objectivació d'una de les dues para-deduccions dibuixades (cfr. *fig. 5*).

IL MEDITERRANEO INTERIORE

Tot i que el procés de concrecència contradictorial és indivisible i no temporalment seqüencialitzable, es pot intentar de sotmetre'l a una *anàlisi genètica* (en el sentit que li dona Whitehead, cfr. III.1.6), sempre que en fi s'estigui disposat a reintegrar-ne els aspectes en una lectura relacional a-dual. L'anàlisi en qüestió és fonamental per a comprendre la modalitat amb la qual es pot verificar l'*ingressió ontònica* en el procés onto-lògic de la individualitat. Realitzem aquesta anàlisi genètica del procés d'oscil·lació contradictorial en el cap. III.1.7 a través d'un connubi entre eines interpretatives suggerides per la filosofia de Whitehead i l'aparell lògic de la lògica d'antagonisme. Es tracta sense dubte de la secció teòrica més difícil d'aquest treball; intentarem aquí de sintetitzar-la i donar-li al mateix temps una nova vesta interpretativa que pugui aclarir-ne alguns aspectes menys desenvolupats.

El procés indivisible de concrecència contradictorial es pot representar, com hem vist anteriorment, com a una oscil·lació entre dos para-deduccions de II nivell entre les quals es verifica un passatge nuclear en l'estat T. La formalització lògica d'aquest estat T mitjà, que ens permet la lògica d'antagonisme (en desenvolupant una de les dues para-deduccions cap a un estat T de III nivell; *fig. 6*), és fonamental per a comprendre de quina manera és mantinguda la contradictorialitat: la quaternitat d'antagonisme contradictorial entre potencialitat / actualitat i extensivitat / intensitat que caracteritza qualsevol estat T determina, en efecte, en aquest estat contradictorial de III nivell, la presència implícita d'un simètric estat T deduïble de la para-deducció inversa (*fig. 7*). Per a millor comprendre les implicacions interpretatives d'aquest fet es proposa, al mateix temps, una interpretació processal de l'oscil·lació ontològica des del punt de vista de la logomítica musical: el moviment que porta des de l'estat T a la concreció tonal (la para-deducció) es pot llegir com una interacció rítmica concrecent entre individualitat i existència conduint cap a una síntesi tonal d'aquestes múltiples relacions (o *prensions*, segons la terminologia de Whitehead), mentre que el moviment contrari des de la concreció tonal cap a l'estat T es pot llegir, inversament, com a una disgregació de la síntesi tonal en relacions rítmiques de conformació concrecent. Quan apliquem aquesta lectura a l'anàlisi del procés sencer de concrecència individual, hem de reconèixer un redoblament d'aquestes dinàmiques (que posteriorment haurem de reintegrar a-dualísticament): una primera concreció rítmica-tonal que es dissol contradictorialment en l'estat T mitjà i una segona dinàmica de re-síntesi rítmica d'una altra i inversa tonalitat de concreció amb respectiva disgregació rítmica (cfr. *fig. 5*). L'enfocament genèticament analític adoptat ens exhorta a considerar-les conjuntament i a cercar-ne una articulació que pugui prospectar-ne la reunificació en un tercer esdeveniment contradictorial. En primer lloc hem de constatar, però, que si els estats T al principi i a la fi de la unitat de concrecència son idèntics (com ha de ser perquè l'entitat mantingui el seu grau específic de complexitat individual), els moviments dialèctics generatius de les dues para-deduccions són, en canvi, clarament contradictoris: en el primer cas l'estat T de I nivell es desenvolupa en la para-deducció (de II niv.) i en fi en el estat T mitjà de III nivell gràvid dels rastres de la relació rítmica-tonal entretinguda amb l'existència (expressos formalment per les sub-implicacions); en el segon, la direcció generativa es capgira i la concreció tonal expressada per la para-deducció pareix sorgir de l'estat T mitjà per tornar en fi a l'estat T de I nivell des del qual es

produirà una successiva concrecència. Així que, si volem considerar les dues dinàmiques com fent part d'un mateix procés, podríem articular-les en una oscil·lació que en el seu punt mitjà passa virtualment per un estat T més nuclear, un estat experiencial d'aprofundiment ontonòmic (fig. 9). Des del punt de vista de l'estat T mitjà – que representarà, al seu centre obert, el lloc de reintegració contradictorial de les dues oscil·lacions – es podria parlar d'*antecedents* i *avenients* de conformació allà confrontats, o bé, experiencialment interactuant (atès que en l'estat T no valen les relacions lògiques i solament es pot parlar d'experiència a-lògica). Per a aclarir el procés en termes logomítics hauríem de reconèixer que, en el “primer” estat T mitjà, els antecedents de conformació rítmica procedents de la disgregació tonal entren en relació amb l'experiència ontonòmica, mentre que, successivament, és l'ordre ontonòmic obert sobre el “segon” estat T mitjà que es posa en relació als avenients de conformació rítmica en síntesi tonal. Tenint en compte el caràcter experiencialment qualitatiu i a-lògic d'aquestes dinàmiques de relació, podríem llavors llegir el primer moviment de relació com una *mise en rapport* de l'experiència rítmica amb l'ontonomia, una relació de comparació, o bé, de *valuació* estètica de la concordança “harmònica” entre experiència rítmica dels antecedents i experiència ontonòmica (en la lògica de Lupasco, en efecte, el moviment lògic que du des de la contradicció a la contradicció es refereix a un esdevenir estètic; cfr. II.1.3); i aquí la similar noció whiteheadiana de *valuation* ens suggereix de reconèixer-hi la doble possibilitat d'una valuació estètica rítmicament *concordant o discordant (compatibility of identity or of contrast)*. L'altre moviment de relació es dibuixa, en canvi, d'una manera contrària, com a una *mise en rapport* de l'experiència ontonòmica amb una conformació rítmica vinent, una experiència de *valoració rítmica* de l'ordre harmònic de l'ontonomia en el procés de conformació existencial esdevenidor – valuació que tindrà un valor *étic-prasseològic* d'auto-determinació (ja que el moviment que du des de la contradicció a la contradicció es refereix, en la lògica d'antagonisme, a un esdevenir *étic-prasseològic*; cfr. II.14). El centre d'aquest complex esdeveniment de valuació / valoració productor d'un híbrid onto-lògic és l'estat T d'aprofundiment ontonòmic (fig. 9), una timbricitat implícita més complexa (una *septunitat* T) corresponent a una *individualitat virtual* de grau superior o també, si volem, a un *essent* que prem per a venir a l'existència. Per comprendre el caràcter lliure i no pre-determinat d'aquest procés d'existenciació contradictorial, s'ha de tenir en compte que en el primer cas som testimonis d'un moviment de detonalització, una mena d'auto-emancipació de la dativitat objectivable de concreció, una *exalació tonal* rítmicament expirant; mentre que, en l'altre cas (que hem de pensar en tensió paradoxal amb el primer) es mostra més aviat un moviment que porta la individualitat a tornar a posar-se en relació tonal amb l'existència, una *inhalació tonal* rítmicament aspirant sense cap prefiguració tonal de la seva aspiració o apetició. És exactament l'experiència participativa o concrecent del *ritme* que uneix contradictorialment aquests moments antinòmics. La primera experiència estètica del Ritme fa així tot u amb la producció creativa d'un pas de dansa: en l'auto-determinació tonal rítmicament inspirada, la valuació de la concordança rítmica amb el ritme de l'existència és a-dualísticament inseparable de la persuasió a-lògica a valoritzar ontològicament per brodat *eurítmic* una harmonia experiencial ontonòmica.

IL MEDITERRANEO INTERIORE

L'anàlisi de l'estat T mitjà segons l'esquema interpretatiu que associa la implicació d'identitat (\supset) a un lligam positiu (racional / determinista) i la implicació d'heterogeneïtat (\supsetneq) a un lligam negatiu (irracional / indeterminista) (cfr. II.1.1), ens permet de desvelar la propietat *acordal* d'un camp de relació contradictòria o simbòlica entre un "subjecte" individual i un esdeveniment "objecte de pressió": l'admissió, en el estat T mitjà, de les relacions negatives de la relació concrescent entre individualitat (I) i esdeveniment de pressió (E), determina la constitució d'una *glocalitat simbòlica* de caràcter rítmic-acordal que posa totes les individualitats participants a la pressió de E (tot i que excloses tonalment de la relació determinista entre I i E) en una correlació eurítmica d'auto-determinació col·lectiva (fig. 8). La novetat tonal emergent des l'experiència rítmica de l'Ésser es configura així en manera socialment configuracional; es tracta d'un acord rítmic que aspira una *acordalitat tonal*, una coherència *ritual* comunitària entre individualitats amb un producte auto-organitzatiu de morfo-gènesi. És exactament la complexitat col·lectiva de les relacions globals entre les individualitats implicades a permetre l'obertura a una timbricitat virtual ingressant i l'establiment d'una constricció social del comportament eurítmic d'auto-determinació d'aquestes mateixes individualitats (*attractor*).

En el capítol III.1.8 esbossem una *kosmologia rítmica* que pugui mostrar les possibilitats de la logomítica musical d'integrar-se amb les nocions d'*emergència* (en particular segons la formulació "fort" donada per R. Laughlin) i *auto-organització*. Defensem la idea que una experiència rítmica-acordal de l'Ésser podria raure a la base de l'emersió ontològica d'atractors d'auto-organització, cadascú dels quals hauria excavat, en un moment particular de la història rítmica del cosmos, una "conca d'atracció" destinada a repetir-se determinísticament en parelles condicions energètiques-lògiques. Observem que el processos d'auto-organització apareixen en condicions de *criticitat*, és a dir, en un punt del sistema al confí entre ordre i caos bé exemplificant un estat lògic contradictori, així com també els processos d'equilibri entre entropia i neguentropia (anomenats dissipadors o morfodinàmics). Aquest fet ens mostra com el cosmos necessiti recuperar la contradictorialitat d'una manera sistèmica per a renovar la pròpia estructura energètica-lògica (aquests sistemes contradictoris adquirien així momentànies propietats individuals). La mateixa *emergència biològica* provindria des d'un estat T de criticitat (les cèl·lules i les xarxes genètiques reguladores semblen ésser exactament dinàmicament crítiques), és a dir des de processos contradictoris en els quals hauria pogut jugar un paper fonamental la capacitat de l'*aigua* de presentar a nivell macroscòpic propietats quàntiques (P. Salmon, 2011). També la hipòtesi *autògena* de T. W. Deacon respon a una lògica de tensió contradictòria més complexa entre dos processos morfodinàmics d'auto-catàlisi i d'auto-muntatge de membrana, tot i que es mostra insuficient per a explicar l'emersió d'una entitat vivent així com avui en dia la concebem – feblesa que un enfocament logomític podria ajudar a resoldre quan es consideri l'operat a-lògicament forjant de l'experiència de l'Ésser (i en particular d'una experiència melòdica de l'Ésser capaç de fer emergir un codi de notació diacrònicament regulador com el codi genètic).

Si l'experiència rítmica de l'Ésser és una experiència possible per un esdevenir de concrescència contradictòria, aleshores també per la individualitat humana es podrà parlar d'una experiència

rítmica del Sagrat (cap. III.1.9). El rastre distintiu d'aquesta experiència rau en el fet de donar-se en hibridació amb un esdeveniment lògic de l'existència que es presentarà així amb un valor a-lògicament persuadint un'acció d'harmonització amb l'existència glocal. Són esdeveniments del món els que entren en aquesta relació d'hibridació onto-lògica – raó per la qual es tracta d'una experiència del Sagrat de caràcter *cosmocèntric* fecundant predominantment tradicions aborígens / xamaniques i visions de tipus *animista*. L'experiència simbòlica que aquí es verifica es pot descriure també com a una sincronia rítmica a-racionalment significativa entre un canvi interior a l'univers emotiu de l'individu i un canvi en el ambient ecològic exterior – experiència que pot suggerir a-deterministicament un nou equilibri de relació eurítmica amb el entorn socioecològic i posar en marxa una coherència comunitària de comportament productora d'una morfogènesi socio-acordal. Per a comprendre millor aquestes conseqüències gnoseològiques i ètiques-prasseològiques, proposem un confront entre les característiques de l'experiència rítmica de l'Ésser distingides en el cap. III.1.7 i les reflexions avançades per l'antropòloga N. Bird-David en la seva reformulació del animisme com a *epistemologia relacional* (1999). Distingim així alguns rastres comuns i distintius: l'experiència sagrada coincideix amb la percepció de canvis mútuament receptius entre interioritat i exterioritat ecològica prospectant una nova forma d'harmonització entre l'individu i la glocalitat concebuts en unió concretament simbòlica; l'experiència sagrada desvela exactament una relacionalitat auto-organitzadora esdevenidora entre comunitat i ambient ecològic; es tracta d'una experiència que permet d'identificar una individualitat superior emergent en el teixit de relacions socio-ecològiques globals capaç de fonamentar la identitat col·lectiva del grup. La no-dualitat entre individu i glocalitat mostra com es verifiqui una exhalació tonal de la identitat lògica de la persona per a deixar emergir una co-implicació rítmica amb l'ambient, és a dir, una identitat rítmica experimentada com a centre de sentit i coherència eco-social. L'ampliació del camp simbòlic, permès de l'estat T mitjà, projecta el valor sagrat de l'experiència a la trama rítmica sencera del cosmos glocal, possibilitant l'ampliació de les seves conseqüències prasseològiques a una correlació social d'individualitats, i produint així un procés d'auto-organització acordal de caràcter social; en aquest sentit l'experiència rítmica del Sagrat i la seva individualitat tímbrica rítmicament emergent es mostra com míticament i ritualment fonamentant una novetat cultural d'auto-organització comunitària en relació co-constructiva amb la glocalitat.

Aquestes característiques ens permeten d'avançar una ulterior hipòtesi: l'experiència rítmica del Sagrat revestiria també un rol fonamental en totes aquelles innovacions culturals de la humanitat que han determinat un grau més gran d'harmonització amb el món juntament a una evolució de les relacions socials i dels mitjans econòmics de subsistència. Argumentem aquesta hipòtesi analitzant les implicacions a-lògiques del descobriment del foc (experiència rítmica en la qual distingim la presència d'un sacrifici tonal de categories lògiques prèvies, i des de la qual hauria pogut sorgir una nova auto-determinació creativa del grup interpretable com a un Ritme ritualment emergent). El nostre convenciment és que l'experiència rítmica del Sagrat al seu origen no solament seria *mitofànica* – és a dir a-lògicament antecedent a l'expressió mítica o (segons la terminologia de Panikkar) al *mytologoumenon* (el seu producte d'anotació tonal) –, sinó que també seria *ritofànica*:

IL MEDITERRANEO INTERIORE

determinant a-lògicament una acció comunitària productora d'una novetat prasseològica de tipus cultural posteriorment anotada i memoritzada en un ritu específic (o *ritologoumenon*). L'experiència rítmica del Sagrat revestiria així un paper fonamental no solament per les societats de caçadors-recollidors, sinó seminalment també en els processos d'innovació sociocultural i definició comunitària de la humanitat en general: es tractaria d'una experiència col·lectiva de la *funció socioecològicament ordenant de l'ontonomia*. Prosseguint amb aquesta anàlisi acabem identificant en l'experiència rítmica de la regeneració vegetal – des de la qual procediria la invenció de l'agricultura – el *segell simbòlic* o, si volem, *logomític* de l'experiència rítmica del Sagrat, la seva integral assumpció històrica per l'ésser humà, determinant el passatge del moment cosmocèntric i eco-comunitari de la consciència simbòlica a aquell dualístic i personalista de la consciència reflexiva (cfr. també III.1.11).

Passem aleshores a estudiar la contextualització secular d'aquesta experiència transcultural. Constatem, en primer lloc, que la glocalitat d'avui en dia és absolutament excepcional: els seus confins són potencialment aquells del mateix planeta Terra, la comunitat sociològica implicada és un conjunt heterogeni de cultures interconnectades en la societat global del coneixement i de la informació. L'experiència rítmica del Sagrat es donaria així com a una identitat comuna emergent (una ànima sociològica), capaç d'imprimir un nou ordre socio-comunitari en relació d'harmonització ecològica. La seva experiència fonamentant és aquella de l'*ésser-amb* – vivència concretament sagrada del ser-hi al món que mostra una continuïtat nocional amb l'ontologia programàtica d'alguns dels més grans filòsofs del segle passat: Heidegger i Merleau-Ponty. La consideració del pensament de Merleau-Ponty ens ajuda a prendre consciència que és de l'assumpció responsable d'una experiència de coparticipació socioecològica que pot néixer una nova forma d'organització societària no reflexivament predeterminada i pre-determinable. Per a accedir a aquest nou esdevenir d'auto-organització és així necessari passar per l'exhalació tonal d'una idea d'identitat ego-centrada i aïllada de l'altre i del món. Només d'aquesta manera es podrà valorar la *identitat rítmica* de cadascú: l'específica funció social que cada u és cridat a revestir en el procés d'emergència ontològica de la nova comunitat global, aquell rol concret de la persona en la societat que, pel mateix fet de valoritzar-ne les capacitats distintives, correspon a un lloc específic d'harmonització eurítmica en el procés d'auto-organització socioecològica. De la mateixa manera cada cultura tindria un ritme propi (una específica funció d'harmonització sociològica) amb el qual és cridada a participar *ritualment* a l'emersió d'una societat eurítmica en sintonia ecològica.

Si l'ajornament transcultural de l'experiència rítmica del Sagrat passa per una revitalització de la consciència simbòlica relativa als esdeveniments ecològics i sociològics que ens afecten com a comunitat global, la limitació de la realitat a la mera superfície tonal del món – operada per la consciència racionalista – determina en canvi algunes clares conseqüències reductives sobre els esquemes d'interpretació de l'existència i de l'Ésser que hi penetra. Tot i així, el teixit tonal de les relacions energètiques-lògiques permet al mateix temps l'emersió d'algunes característiques epistemològiques fonamentals perquè es pugui manifestar la consciència reflexiva i un nou tipus d'experiència de l'Ésser (l'experiència melòdica). En el capítol III.1.11 il·lustrem aquestes

conseqüències de tonalització, aquelles valuoses (per l'evolució del coneixement humà com per l'estructuració mateixa de l'existència així com la coneixem) i aquelles productores d'esquemes reduccionistes d'interpretació del Sagrat. Si no fos per la tonalització lògica de l'existència no hi hauria, en efecte, temps històric (és a dir, la possibilitat d'una seqüencialitat temporal, i correlativa relació de causalitat lògica, entre successius processos de concreció), no seria possible separar o aïllar un ens del seu entorn concret, tampoc existiria l'antagonisme energètic-lògic, el dualisme gnoseològic de la consciència reflexiva i els dualismes interpretatius del real. Tot i així, la tonalitat (sobre la qual es porta l'operació de *notació* de la racionalitat d'extensió) perd la seva raó musical d'ésser si està aïllada del timbre i del ritme de l'Ésser: quan el *dualisme de notació* es porta sobre una experiència rítmica del Sagrat en degrada la contradictorialitat emotivament transformadora; quan l'experiència rítmica de l'Ésser és reduïda al seu suport tonal es produeix una desnaturalització que sosté fenòmens de degradació (idolatria, totemisme, màgia); quan l'aïllament tonal es torna en esquema organitzador de les representacions emergeixen derives antropocèntriques, etnocèntriques i egocèntriques o s'afirmen reduccionismes zoomòrfics i antropomòrfics del Sagrat.

Sense tonalització, això no obstant, no podria existir objectivació ni simbolització, i sense aquestes no hi hauria cultura. En el capítol III.1.11 profunditzem el concepte de *notació* – procés de simbolització o senyalització tonal de l'experiència humana del real dibuixant la transició des d'un règim sonor de vivència del món a un règim de representació visual, és a dir, des del moment kairològic de la consciència simbòlica a aquell de la consciència reflexiva. L'escriptura, quan està emancipada de la comunicació oral, representa la clara consumació del passatge a un esquema d'interpretació de la realitat que s'atura a la superfície de les coses, analitzant-les, aïllant-les del subjecte i entre si. La fractura tonal del cos còsmic socioecològicament auto-organitzat dona naixement a un principi autònom d'autoritat sociològicament estructurador, provocant, més a més, l'aïllament del Sagrat en una funció cultural prerrogativa d'una classe sacerdotal. La fixetat i l'exclusivitat de la notació escrita col·laboren a la rigidesa de la concentració autoritària d'aquestes funcions. La “percepció” mateixa del Sagrat es disgrega i cristal·litza tonalment i un *politonalisme teista* progressivament estructurat en una tradició de mites anotats.

En el capítol III.1.12 analitzem el mecanisme de *notació mitopoiètica*. Es tracta d'una operació d'objectivació tonal portat sobre una o més experiències del Sagrat, el producte de la qual – coherentment amb l'estudi ja realitzat en el cap. III.1.6 sobre l'objectivació d'una unitat d'experiència contradictorial – es pot considerar en estat d'implicació entre una tonalitat d'auto-determinació simbòlica-narrativa (*mythologoumenon*) i una a-determinació semàntica estadísticament interpretable com a polisèmia mitèmica (*mytheuma*). La supervivència a-lògica expressada per aquest últim terme de la para-deducció contradictorial assegura la possibilitat de tornar a gaudir de l'experiència sagrada anotada de manera nova i re-contextualitzada. Concebem la mitopoièsi com una notació sagrada simbòlicament i narrativament marcada per específiques experiències rítmiques del Sagrat objectivades i articulades (és a dir per els esdeveniments tonals amb els quals l'experiència de l'Ésser entra en hibridació onto-lògica), tot i que també es presti a commixtions amb elements tímbrics i melòdics. Aquest tipus de notació de l'experiència del Sagrat s'ha de diferenciar

IL MEDITERRANEO INTERIORE

de la notació profètica de l'experiència melòdica, ja que aquesta respon a una fisonomia poètica específica i original (cfr. III.1.15).

El capítol III.1.13 es focalitza sobre el moment de transició entre una situació degradada de separació tonal entre els existents i el nou procés d'evolució intersubjectiva de tipus auto-conscient inaugurat per l'experiència melòdica del Sagrat. Aquest tipus d'experiència de l'Ésser pareix sorgir exactament per a sanar els reduccionismes tonals i les degradacions de tonalització (cfr. també III.1.15), adequant-se, al mateix temps, al esquemes interpretatius vigents. Si el principi de fractura i aïllament tonal, per exemple, afavoreix la definició d'un sentit d'identitat en separació del món i dels altres, d'altra part defineix també una manera d'experimentar l'alteritat en aïllament objectiu de la pròpia auto-identificació que acabarà per caracteritzar la nova experiència a-lògica. El Sagrat és aquí concebut com a un completament Altre separat en la seva transcendència. L'experiència melòdica de l'Ésser es dona, per aquesta raó, com aquella d'un Ésser diví que des de la seva transcendència abstracta baixa lliurement en comunicació personal amb l'ésser humà. El tracte personalista d'aquest Ésser és necessari perquè el Sagrat pugui donar-se com a revelació d'unes regles tonals d'harmonització interpersonal, atès que la intersubjectivitat conscient i reflexiva ha esdevingut el mecanisme vigent de relació amb l'altre. La Unicitat d'aquest Déu es posa en aptitud de rectificació del politonalisme del Sagrat i de la fixació idolàtrica, defensant la incommensurabilitat de la seva absoluta a qualsevol embolcall tonal, tot i així adreçant-se a l'ésser humà en qualitat de Persona, d'Essent Absolut que pren la lliure i gratuïta iniciativa d'entrar en la història per a comandar normes diacròniques d'estructuració col·lectiva. L'experiència inaugurada és aquella d'un Deu Vivent que parla i/o que fa parlar amb la seva Paraula, és l'experiència de la *revelació*: el do d'una llei ètica tonalment definida que mira al naixement d'un ésser humà renovat, un ésser humà plenament humà com a compliment d'una harmonització societària.

Tot i que la dinàmica tonalment diacrònica d'hibridació onto-lògica inaugurada per l'experiència melòdica necessitaria una anàlisi processal profunditzada (anàloga a aquella avançada en el cas de l'experiència rítmica en III.1.7) per tal de comprendre de més a prop el mecanisme de persuasió a-lògica / experiencial que en comanda la tonalització, en el capítol III.1.14 optem per inaugurar una diferent metodologia d'estudi que, a partir de les dades escripturals de les religions melòdiques referents a la creació de l'home primordial, cerqui *hermenèuticament* un procés logomític d'existenciació la fisonomia del qual ens ajudi a comprendre la dinàmica concretament simbòlica generadora de la vida. Per aquest fi fem servir una hermenèutica particular que es fonamenta en la idea de *consonància homofònica*, és a dir, en la recerca d'una sonància a-lògica comuna entre les revelacions resolta segons ressonàncies tonals (terminològiques i nocionals) diferenciades, la qual ens permeti d'accedir a la producció d'una nova interpretació transcultural. Es tracta d'una *hermenèutica contradictòria*, en tant que es diversifica, al mateix temps, d'una lectura esotèrica-al·legòrica així com d'una lectura exotèrica-literalista, proposant-se de remuntar a la font simbòlica-ontològica de l'experiència del sentit a través de l'aprofundiment etimològic en l'idioma revelat i de l'exegesi sinòptica intertextual. L'enfocament transcultural, que acompanya aquest tipus d'hermenèutica, considera cada tradició melòdica com un tema ierofànic potencialment autònom i

auto-suficient, que però adquireix nova profunditat semàntica quan considerat en l'economia sencera de l'opera divina, és a dir, en recíproc *desvelament simfònic* amb els altres temes melòdics.

La idea que dirigeix aquesta recerca específica es fonamenta en la relació transculturalment consistent entre creació primordial de l'ésser vivent i compliment escatològic de l'humà. La nostra tesi inicial és que l'home primordial s'ha d'entendre com a l'experiència a-lògica d'una individualitat vivent virtualment emergent (cfr. III.1.7) des de l'explicitació melòdica de la qual descendeix tota l'evolució biològica, i que en el ésser humà coneix un punt de transició particular cridant culturalment a una rectificació societària. D'una banda demostrem com aquesta harmonització societària s'expressi simbòlicament (en les diferents escriptures sagrades) com a *germinació escatològica* – floració del més enllà transmodernament interpretable (cfr. també III.2) com a gestació present d'una llavor de acompliment –, de l'altra banda estudiem, d'una manera encreuada, els diferents textos relacionats a la creació de l'ésser humà, fins a explicitar uns processos de creació i de revelació significativament relacionats a les dinàmiques físiques i ambientals de l'*aigua*. Després d'un llarg recorregut exegetic i filològic – que aquí no es pot resumir sense perdre-hi en profunditat i en força persuasiva – explicitem una estructura dinàmica concretament simbòlica entre una polaritat d'aigües “de dalt” i “de baix” (segons la narració de *Gn* 1: 6-7) en relació ontològicament fecundant; es tracta d'una matriu dinàmicament polar que reproduceix – en l'ésser vivent – la separació principal entre ontonomia i existència (cel i terra) i que identifiquem amb el Rostre / Presència de Deu (ebr. *Paneh*; arab. *Wajh*): uns *núvols ontonòmics* inscrits per la Sapiència (carregats de potencials melodies descendents) i unes aigües obscures (tonals) en evaporació ontològica com a *boira*. Si aquest model es pot prestar a integrar logomíticament les teories d'emergència biològica amb la consideració d'una matriu d'aigua concretament simbòlica interpretable com a “natura ontològica” de l'ésser vivent (cfr. també final del cap. III.1.8), al mateix temps es mostra també valuós per a plantejar una nova teologia transcultural, en particular pel que fa la fonamentació logomítica de l'hermenèutica espiritual o contradictorial. Si, en efecte, la baixada de la pluja des dels Núvols de l'ontonomia simbolitza la revelació ontològica de l'Ésser-Melodia, l'evaporació de la boira sembla poder prometre l'elevació ontològica de les notacions escripturals a l'ontonomia experiencial endògenament renovadora del sentit.

En el capítol III.1.15 ens proposem d'analitzar la lògica de recentrament contradictorial específica a l'experiència melòdica del Sagrat, i d'explicitar una *generalitat experiencial* de tipus melòdic que pugui trobar distinta declinació en cada tradició monoteïsta en relació estreta amb l'excepcionalitat de cada esdeveniment culturalment fonamentant. La dinàmica específica que ens sembla haver de reconèixer a aquesta experiència és aquella d'una penetració cognitiva d'universalitat / homogeneïtat juntament a una penetració prasseològica de particularitat / heterogeneïtat verificant-se en una situació d'immobilisme tonal: es tracta d'un moviment que s'atura en T, és a dir, d'una experiència o consciència a-lògica de la identitat de l'altre (i de la universalitat del Tot Altre) que es mesura amb una encarnació ètica (concreta i contextualitzada) a-lògicament sensible a esdevenirs diacrònicament harmonitzadors de la intersubjectivitat societària. De seguit constatem (també per aquesta experiència del Sagrat) la presència d'un moment de *espoliació tonal*,

IL MEDITERRANEO INTERIORE

tot i que específic: una *inflamació* de les estructures lògiques societàriament heretades, a través d'una paraula inflamada productora de melodies revolucionàries. L'aspecte musical d'aquesta profeció inspirada és fonamental per a comprendre'n l'àmplia eficàcia persuasiva, així com la dinàmica creativa de producció. La figura monoteïsta que millor simbolitza i exemplifica escripturalment una profeció inflamada i melòdicament marcada és segurament aquella del profeta Elies; l'aprofundiment d'aquesta figura excepcional (tot i que no fonamentant alguna confessió específica) ens permet d'apropar-nos a la generalitat logomítica de l'experiència melòdica del Sagrat i a la *unitat simfònica* dels monoteïsmes habràmic. La seva *transtoricitat* reconeguda per les escriptures, la seva *funció purificadora* de la fe, la seva específica experiència del diví en la forma del *Rostre / Presència de Deu Vivent*, la seva qualificació com a *mestre interior i intèrpret* del sentit més íntim de les revelacions i aquella de *profeta-sacerdot*, fan d'ell – juntament a la relació identificant amb la figura alcorànica d'al-Khidr – el representant més adequat de la intimitat experiencial de l'experiència melòdica del Sagrat. En la contradictorialitat més aguda d'aquesta experiència de la Presència melòdica de Deu (expressada per la cèlebre teofania en “la veu d'un silenci lleuger” de 1 *Reis* 19: 13) trobem la formalització lògica més precisa de l'experiència en qüestió: una polaritat tensorial (T) entre transcendència i immanència que calca exactament aquella matriu ontològica definida com a Rostre / Presència del Vivent (III.1.14). Elies personifica, de manera particular, la dinàmica reveladora dels núvols ontònics (Pt), mentre que al-Khidr (literalment: “el verdejant”) en representa més les aigües de baix i llur imbibició ontològicament ètica de l'existència (At). S'analitza en profunditat la narració de l'episodi alcorànic que veu al-Khidr com a protagonista d'un enigmàtic viatge iniciàtic, i acabem en distingint en el seu ensenyament una desaparició prasseològica de si en l'adhesió ètica directa a l'ontonomia. Les dues dinàmiques melòdiques representades per Elies / al-Khidr (profeció reveladora i adequació ètica a l'ontonomia) participen conjuntament a la germinació present de l'escatologia, així com suggereix també l'estudi de la profecia de *Malaquies* (3: 1-3). La recapitulació dels temes apareguts ens mostren que Elies/al-Khidr simbolitza una funció ontològica inscrita en la natura humana, un *sacerdocí ontològic* que remunta al califat diví de la Individualitat Primordial (III.1.14), una *aliança ontològica* entre ésser humà i Ésser-Melodia que necessita una prèvia purificació ètica per a manifestar-se aconclidatament en una existenciació societària en Justícia, una relació en gestació existenciant que també delinea – així com sembla dibuixar la consideració conjunta de les profecies de *Malaquies* (4: 5-6) i *Joel* (2: 28-31) – l'adveniment d'un nou tipus de profeció reveladora universalment compartit: una clarificació transcultural de les revelacions heretades.

Si d'una banda, la Presència melòdica del Sagrat aporta una ètica societària tonalment anotada que demana d'ésser acceptada i trasformativament assumpta per la persona, d'altra banda aquesta acceptació no pot ser deslligada de la part complementària del Rostre de Déu, és a dir d'una adhesió ètica-espiritual a-lògicament viscuda com a elevació personal a l'ontonomia. El lliure arbitri humà es delinia així en una interacció complexa entre respecte de la revelació (subjecta a interpretació) i viscuda responsabilitat experiencial davant (la Presència) de Déu, confrontant-se, al mateix temps,

amb un dualisme d'elecció moral: el reconeixement testimonial del *just* en compromís èticament responsable d'existenciació, o bé el desconeixement irresponsable de l'impíu. En el capítol III.2 anem a la recerca d'aquest accés transcultural a la qualificació de *just*, mostrant en primer lloc que ja en el zoroastrisme es tracta de una dimensió testimonial de la consciència personal, anterior al condicionament existencial (noció de *fravaši* distingible d'*urvan* o ànima), cridada per Deu a un compromís existenciant en justícia. En el capítol III.2.1 analitzem la declinació i l'evolució d'aquesta idea de *pacte testimonial* en la noció hebraica de aliança (*berit*). La universalitat de l'*aliança de pau* del pacte noaquic mostra de definir-se estretament amb la idea d'un *sacerdoci etern* íntimament lligat a la qualificació de “just” (ebr. *šaddîq / ḥasîd*). Es tracta d'una funció humana de mediació soteriològica entre Sagrat i societat que es dibuixa en la tensió entre *zel* per la Llei revelada i *rectitud ètica* segons adequació espiritual a l'ontonomia. Aquest tipus de sacerdoti no es contraposa al sacerdoti històric de procedència levita, sinó que en manifesta un aspecte qualitatiu no-generacional subratllat també per Ezequiel amb l'epítet “fils de Šadoq” (cfr. III.2.15) i relacionable al sacerdoti etern pre-mosaic de *Melkišedeq*. El rol simbòlic representat pel *šaddîq* en la càbala no solament es mostra coherent amb el model de la matriu simbòlica, sinó que confirma la relació entre la seva funció de rector-redemptor del món i l'adveniment messiànic, la inauguració present de la reunió i del destí escatològic dels “justos”. El confront amb la tradició espiritual de l'hebraisme ens permet també d'individuïar en l'establiment del *Sabbat* la confiança divina de l'existenciació a l'ésser humà i la crida mosaica a fer-se'n càrrec. Només en el marc d'aquesta responsabilitat universal d'existenciació es pot comprendre la funció específica de l'elecció d'Israel: el seu rol específic es dibuixa en la resposta a re-descobrir el fonament ontomòmic de la Llei (*nova aliança*) i a la crida a constituir una “nació de sacerdots” cara al món, és a dir, com a responsabilitat de realitzar institucionalment un exemple de *regència política ontomòmicament justa* (reflex transmodern de la germinació messiànica d'un rei), assumint, més a més, el *paper transcultural d'arbitri de pau* entre els pobles (responsabilitats a les quals les actuals circumstàncies històriques-polítiques la criden amb insistència).

En el capítol III.2.2 ens proposem d'estudiar i comprendre el significat transcultural de l'experiència cristiana fundadora: l'esdeveniment Jesús. Per a emprendre aquest estudi és en primer lloc imperatiu considerar aquest esdeveniment com a una *excepcionalitat melòdica* irreductible a una lectura finalista de les escriptures veterotestamentàries, com a una iniciativa lliure i creativa de l'Ésser que s'ha de comprendre en una economia simfònica de la ierohistòria. No es tracta llavors de defensar l'exactitud o la inexactitud de la seva identificació messiànica o de reconèixer / refutar l'idea del origen i de l'acompliment tonal de l'història sagrada en la seva persona, sinó de deixar-se transportar en l'experiència musical de la simfonia que engloba i concatena transculturalment ambdues melodies. Per aquest fi es mostra fonamental profunditzar aquella possible línia de continuïtat anomenada judeo-cristianisme – tradició històrica i doctrinària que va prendre forma entorn de la figura de Jaume germà de Jesús, significativament anomenat *Jaume el Just*. La consideració d'aquesta diferent visió que (pel que fa algunes nocions doctrinàries) resulta contraposada a la visió paulina, semblaria prometre reconstruir la tensió interpretativa provocada

IL MEDITERRANEO INTERIORE

per l'ensenyament de Jesús i remuntar així a un possible significat contradictoriol més originari o, millor dit, a *l'experiència del significat* de tal profeció melòdica. A través d'una profunditzada lectura de l'evangeli (considerant-lo també en aramaic, llengua mare de Jesús) proposem així un ajornament contradictoriol de clàssics binomis contradictoris, com els de justificació per la fe / per les obres, llibertat de la Llei / zel per a la Llei; avancem alhora una nova lectura del binomi justos / pecadors, mentre portem a la llum la continuïtat judeo-cristiana del missatge de Jesús en relació al tema de la rectitud del *ṣaddîq* coma a adequació ètica-espiritual a l'ontonomia melòdica i en relació al tema de l'existenciació en justícia. El següent pas és fer llum sobre la funció transcultural específica representada per Jesús i la particular responsabilitat a la qual crida el cristià. Per a esbrinar aquest punt ens cal assolir l'experiència a-lògica originària de l'esdeveniment Jesús per a obtenir-ne una nova comprensió que es posicioni al mateix temps endògenament a la consciència evangèlica, és a dir, assaborir la consciència testimonial dels orígens, aquell moment primitiu de l'experiència palestina previ a l'elaboració doctrinària. El mètode que fem servir per a intentar aquest assoliment és una aplicació particular de l'hermenèutica contradictoriol (ja que no es tracta aquí d'un text revelat, sinó de una "Persona revelada"): tenint en compte la procedència del cristianisme d'un horitzó *esseni* de comprensió (influència més o menys directa reconeguda per la comunitat acadèmica i religiosa a partir de testimoniances històriques i dels textos de Qumran), ens proposem posar en tensió contradictoriol aquest horitzó ideològic previ i contemporani a Jesús (el *judaisme essenitzant*) i l'horitzó de notació doctrinària emergent (el *cristianisme hel·lenitzant*) per a re-crear les condicions de recepció experiencial d'aquest esdeveniment ierohistòric. Aquest exercici hermenèutic es mostra prometedor per a esbossar una comprensió de l'estatut de Jesús que, mantenint en tensió contradictoriol la seva identificació a l'humà i al diví, en pugui il·luminar un estatut "tercer": una *funció ontològica simfònica* que no entri en conflicte amb els dogmes. Apliquem així aquest mètode al nostre tema transcultural director (aquell d'un sacerdoti ontològic estretament relacionat a la rectitud del *just*), profunditzant i posant en tensió l'específica posició de Qumran pel que fa la justícia, el sacerdoti escatològic (que tenen un pes fonamental en els escrits sectaris) i la figura de *Melkişedeq*, amb la visió paulina de Jesús i la seva particular interpretació tipològica proposada per l'*Epístola als Hebreus* com a summe sacerdot *per sempre* segons l'ordre de *Melkişedeq*. Integrant l'anàlisi amb l'aprofundiment de molts altres aspectes i temes doctrinalment relacionats a Jesús que aquí no podem resumir, arribem a reconèixer en el Crist una acció de perfeccionament de la natura humana amb conseqüències ontològiques: la de-etnicització de la possibilitat d'accés a la qualificació de just, la inauguració històrica de la gestació escatològica pressentida per Qumran, l'obertura transcultural de la gerència d'existenciació. La particular relació logomítica que s'estableix amb la "generació del fill / sacerdot (generat com a *rosada*) segons l'ordre de *Melkişedeq*" (*Sal 110: 3-4*) i la matriu simbòlica del Rostre / Presència de Déu, ens permet d'aclarir encara més l'estatut i la funció ontològica del Crist: ell *encarna* l'elevació ontològica de les aigües de baix com purificació de la natura humana del pecat original, i al mateix temps *encarna* també la baixada des dels Núvols ontònomic de l'ensenyament dels Noms donat a Adam, re-integrant així l'esser humà a la natura de l'Adam Primordial (i fent del sacerdoti etern del *ṣaddîq*

hebreu, un *sacerdoci ontològic*). Jesús és mediador de salvació, aleshores, perquè encarna aquells vectors ontològics d'existenciació (els Noms de Deu) que realitzen el Regne de Justícia. La responsabilitat a la qual crida universalment el Crist és així aquella d'encarnar èticament el seu exemple d'amor radical per l'altre i l'alteritat i fer-se gerents d'existenciació en fraternitat transcultural amb cada ésser humà.

La novetat d'aquesta lectura rau també en la capacitat de portar a la llum la continuïtat simfònica amb el monoteisme històricament successiu: l'islam. Les clares diferències entre l'Alcorà i la Bíblia en relació a l'Adam Primordial i al pecat original es tornen ocasió de reconeixement i confirmació del canviament operat per el Crist en les condicions ontològiques de la natura humana; la concepció alcorànica de Jesús es mostra perfectament coherent amb la interpretació donada (cfr. final del cap. III.2.2).

En el capítol III.2.3 anem a la recerca de la comunitat transcultural dels justos en el text alcorànic. El tema aquí gravita específicament entorn de les nocions de “proximitat” (*qurb*) i “amistat” (*walâya*) divines. Fem servir una hermenèutica temàtica-lingüística intratextual directament dependent de l'estatut ontològic que reconeixem a l'Alcorà: aquell d'una tensió ontològica entre l'ontonomia melòdica del Llibre Mare (*Umm al-Kitâb*) i l'existencialitat tonal de la seva profeció històrica (*Qur'ân*), una mena de “subtext matriu” ordit per una xarxa de relacions temàtiques, lingüístiques i inter-textuals entre els versets i per la profunditat etimològica de la llengua àrab. Mentre mostrem progressivament la transculturalitat del concepte d'*amic de Déu*, distingim una sèrie específica de designacions i formulacions escripturalment entrelaçades a la *walâya* que fem servir com a claus per a explorar a l'Alcorà les ramificacions semàntiques de la noció. Es delinia així una condició electiva de tipus ètic-espiritual en obertura transcultural, la qual progressivament manifesta ser depositària d'una funció tenint a veure amb una dimensió gnoseològica. El personatge alcorànic que més recapitula les designacions relacionades a la *walâya* és Abraham, model exemplar de rectitud d'inclinació (*hanîf*) a l'adhesió ontomòmica (*dîn*). Aquesta constatació ens permet d'abordar també la transculturalitat dels conceptes alcorànics de *fiṭra* (“natura ontològica” del vivent coincidint amb la declinació simbòlica de la separació entre ontonomia i existència) i de *al-Dîn al-Qayyim*: l'adhesió a l'ontonomia coincidint amb la *fiṭra* i cridant l'ésser humà a re-integrar-se a la plenitud humana, la potencialitat primordial d'erecció existenciant (*taqwîm*), així de fer-se “causador” de l'existenciació escatològica de la Justícia (*qawwam bi-l-Qisṭ*). Això implica però l'exercici d'una nova funció dirigida hermenèuticament a l'erecció ontològica del sentit alcorànic (allò que en el xiisme s'anomena *qayyim al-Qor'ân*); es tracta del *ta'wîl* com a deure testimonial específic del *walî* – gerència interpretativa de la Revelació que l'ocultació del Imâm *al-Qâim* pareix contribuir a integrar ontològicament (i doncs transculturalment) al sacerdoti ontològic. Descobrim en fi com el creient (musulmà *en primis*) no solament és cridat a cercar el Rostre de Déu i a testimoniar-ne verídicament la Presència en adequació espiritual a l'ontonomia, sinó que ha de prendre-se càrrec també de l'explicitació hermenèutica de la transculturalitat i de la Unitat harmònica entre les religions – responsabilitat testimonial que també aquí es delinia col·lectivament i que respon al mateix estatut de l'Alcorà com

IL MEDITERRANEO INTERIORE

a *intèrpret* de la *transculturalitat*. En aquest capítol mostrem, en efecte (encara que d'una manera sintètica que caldria profunditzar més), com la cosmo-ontologia implícita al text de l'islam es defineix en formidable coherència amb l'aparat conceptual de la logomítica musical (pre-determinació tímbrica, separació principal entre ontonomia i existència, doble articulació rítmica i melòdica de l'existenciació). Aquest fet mostra com la cultura islàmica transculturalment desperta tingui clamoroses potencialitats per a desenvolupar una nova il·lustració logomítica endogenament fonamentada.

L'estudi dels monoteismes en òptica simfònica ens ha fet descobrir llur articulació significant entorn de la idea de la germinació present d'un Regne de Justícia i recíproca inter-dependència pel que fa l'explicitació d'un *sacerdocí ontològic* amb vocació transcultural – transculturalitat que en aquest capítol III.2 s'ha començat a dibuixar a partir de la indissolubilitat simfònica de les religions melòdiques. L'hermenèutica contradictòria posa així en relleu la no-autosuficiència de cada confessió religiosa en relació a les altres religions. L'individu que es vulgui fer-se portaveu d'una transculturalitat monoteista haurà aleshores de fer-se càrrec d'una *responsabilitat tri-unitària* (III.2.4): purificar-se prasseològicament adoptant la perfecció ètica d'amor per l'altre i de respecte per la vida ensenyada per Jesús, obrir-se al significat transcultural de les Revelacions reconeixent al text ontològic de l'Alcorà (en continuïtat simbòlica amb l'Antic Testament) el valor d'interpret transcultural, relacionar-se al caràcter legislatiu de la revelació amb una aptitud de confirmació espiritual per adhesió ontonòmica directa (desenvolupant així una intel·ligència interpretativa dirigida a l'explicitació de les *finalitats melòdiques* de la Llei)¹⁰, esforçar-se alhora per a fomentar l'elaboració d'una estructura pública-institucional que defensi polítiques socioeconòmiques *justes*. L'ètica trans-confessional del *just*, que hem vist ressonar en els tres llibres sagrats, ens ajuda a dibuixar aquest enfocament polític ontonòmicament ressonant: el governament transmodern ha de desenvolupar un exercici íntegre de la justícia, ha de fomentar polítiques d'assistència social dirigides als pobres, als febles, als indigents i oprimits de tot tipus, ha de donar suport a la solidaritat socioeconòmica invocant un desenvolupament de reglamentació que contrasti l'especulació i la concentració disharmònica de la riquesa i del poder. La testimoniança transcultural crida, en el fons, a un renovament de la política in si mateixa, a la necessitat de fomentar-la sobre la sacralitat, la veridicitat, el compromís i la responsabilitat; la representació política transcultural haurà així de saber ocasionar la realització de la Justícia segons adhesió melòdica a l'ontonomia i donar suport a un desenvolupament constitucional que contempli transculturalment el valor del Sagrat i una paral·lela conscienciació pública (en els àmbits, per exemple, de l'educació i dels mitjans de comunicació).

¹⁰ En el curs de la part III hem subratllat nombroses vegades la necessitat de fecundar la teoria islàmica de “les Finalitats de la Llei” (*maqâsid al-sharî'a*) amb el nou enfocament teològic logomíticament consistent avançat pel mateix Alcorà (allò que hem anomenat la “cosmo-ontologia implícita” a l'Alcorà). Es tracta d'un estudi impel·lent encara pendent.

A l'inici d'aquest estudi cercàvem la identitat esdevenidora d'Europa. Després d'un llarg recorregut que ens ha fet conèixer la possibilitat d'una racionalitat logomítica, una racionalitat transmoderna harmonitzada musicalment per l'a-lògic, hem penetrat, en fi, en el Mediterrani interior de les nostres ribes culturals més properes – antigues melodies que fonamenten les entranyes multiculturals de l'Europa real, l'Europa actual. Ara podem dir que no és una nova identitat que Europa ha de cercar, sinó la seva pròpia ànima, és a dir, el Sagrat que la fonamenta i alhora la crida a la metamorfosi. Europa o – millor dit – la consciència europea, ha de respondre a aquella laceració de re-conjunció amorosa entre Ésser i existència inscrita ontològicament en la seva natura, en la natura de cada ciutadà com de cada ésser humà, aquell “abisme lògic-afectiu” que ens interpel·la a un compromís col·lectivament responsabilitzant d'existenciació. Aquesta *ànima sociològica* en procés d'emergència civil és una identitat comú alhora *concretament virtual* i *mítica*. Concretament virtual perquè ixent des del *medium terrarum* de glocalitats concretes interconnectades virtualment, mítica perquè prendrà forma en manera inaudita i no-predeterminable, com a procés experiencial de solució a un problema impossible míticament pronosticat: el d'una llavor escatològica germinant en l'existència societària¹¹. La idea d'una *escatologia en gestació* com a *elevació al compliment* d'una societat justa és, des del nostre punt de vista, el Mite comú no solament d'Europa, sinó també del Mediterrani, i probablement encara més enllà d'aquesta zona geogràfica. El Mediterrani és, així, l'ànima d'Europa; ho és en tant que obertura a les seves responsabilitats ètiques específiques (geopolíticament més properes) i alhora com a possibilitat d'elaboració d'un nou futur societàri interiorment interpel·lant, el d'una *laïcitat ètica-espiritual* de caràcter transcultural. No existeix una Europa aïllada del context concret (geogràfic, econòmic, sociològic, cultural, etc.) en el que es troba: així com cada persona es defineix per les relacions que la constitueixen, de la mateixa manera Europa és el que és per la xarxa de relacions que en sobrepassen l'auto-identificació. Cercar la pròpia ànima significarà doncs, per la consciència europea, abraçar la vocació cap a una nova exemplaritat co-produïda i compartida amb l'altre, donar suport a una revolució de paradigma en els comuns principis reguladors i cridar la consciència cristiana, islàmica i israeliana a les pròpies funcions transculturals (sense oblidar que es tracta d'un procés que s'estén també a les confessions minoritàries cap a la individuació transcultural d'una trama de responsabilitats múltiples encreuades).

Son tots els actors societàris que miren cap a aquest mar Mediterrani – que sigui interior com exterior – a estar convidats a un nou projecte societàri derivant de la persuasió espiritual a una comunió d'intenció. El primer lloc de gestació d'aquest nou model societàri i governamental potser serà la Terra Santa, allà on no és tant una definició d'estats separats i independents que posarà fi al conflicte israelo-palestí, sinó la trobada transcultural de nacions (arab. *Aqwâm*) en aptitud

¹¹ Va veure bé Paul Lévy quan descriví la noció ontològica de *virtual* (noció filosòfica estretament lligada a la realitat virtual d'internet i a la ciberdemocràcia) amb la imatge de la llavor: “Le problème de la graine, par exemple, est de faire pousser un arbre. La graine est ce problème, même si elle n'est pas seulement cela. Cela ne signifie pas qu'elle connaisse exactement la forme de l'arbre qui, finalement, épanouira son feuillage au dessus d'elle. À partir des contraintes qui sont les siennes, elle devra l'inventer, le coproduire avec les circonstances qu'elle rencontrera” (*Qu'est-ce que le virtuel?*, 1998). La germinació de la llavor és a-lògica, procés ritofànic i mitofànic de l'Arbre que ella és, emergència rítmica-acordal en estreta relació amb la xarxa simbòlicament concreta de relacions glocals per ella teixida.

IL MEDITERRANEO INTERIORE

d'existenciació en Justícia. Si Israel te una responsabilitat política primària per a la inauguració institucional d'aquest procés, l'islam en serà un actor ineludible pel seu paper d'interpret de la transculturalitat i pel fet de tenir al seu abast un horitzó terminològic i nocional particularment ric en relació a la idea d'una escatologia en realització (em refereixo al complex semàntic envoltant la arrel alcorànica Q.W.M). Paral·lelament podrà desenvolupar-se en terres d'islam la idea d'un govern laic alcorànicament fonamentat en una sacralitat transculturalment redescoberta juntament amb la conscienciació del significat ontològic del *califat* (com a compromís d'existenciació universalment atorgat a l'ésser humà), que es trobaran sustentats d'un renovament teològic i d'una reconquistada manera d'entendre la *sharí'a* (com a exercici exegetíc d'erecció ontològica de l'Alcorà conduint a una explicitació legislativa de l'ètica ontològica, ajornable a contextos socio-històrics distints i canviants)¹². Des del nostre punt de vista, un dels motius pel qual les primaveres àrabs han derrotat en llur capacitat de contestar al Mite que interpel·lava la consciència de les masses, ha estat exactament el mancat desvetllament de la consciència islàmica a la seva nova responsabilitat transcultural, l'incapacitat de emancipar-se de les rigiditats tonals i descobrir la *laïcitat sagrada* inscrita en la seva tradició escriptural, defensar-la i desenvolupar-la políticament en clau transmoderna. Amb la fallida de la revolució egípcia no només el món àrab ha perdut una ocasió de renovació sinó també la mateixa Europa.

Les responsabilitats són encreuades, recíproques i especulars; solament amb una consonància sincrònica i simbòlica es verificarà una ressonància de l'Ésser harmònicament forjant l'esdevenir societari. Si d'una banda es tracta de l'emergència rítmica-acordal d'una consciència socioecològica encarnada per la societat civil, és a dir, de l'acció ritfànica i auto-organitzadora d'una *virtualitat sociològica* sensible a l'ésser-en-comú sobre aquesta terra d'una manera sociològicament, econòmicament i ecològicament sostenible, d'altra banda, aquesta identitat comunitària simbòlicament emergent es donarà solament en la confrontació harmonitzadora amb les tradicions més diferents, o sigui, haurà de ser *transcultural* (atès el caràcter multicultural del sòl d'on sorgeix). La primera confrontació és amb les tradicions monoteistes i llur revelacions melòdiques: son aquestes últimes les pluges que poden impulsar conceptualment i normativament la llavor transmoderna a obrir-se a l'esdevenir de germinació en Justícia. Elles hauran de donar un impuls legislatiu a la nova estructura governamental segons llur re-contextualització ontològica¹³; seran, de fet, pluges renovades per una experiència ètica d'evaporació interpretativa, tot i que, com hem vist, cada tradició tindrà la seva responsabilitat i el seu paper específics (encara que integralment assumits per la identitat transcultural esdevenidora). Reconèixer el paper ineludible de les revelacions monoteistes significa però, també, valoritzar la funció logomítica expressada per l'experiència melòdica del Sagrat, és a dir, cridar al desvetllament de la responsabilitat ètica-

¹² El terme àrab que pareix més adequat per a definir aquesta nova manera de relacionar-se a la tradició no és ni *islâh* ("reforma") ni *tajdîd* ("renovació"), sinó *taqwîm* en el sentit causatiu de "determinar l'aixecament, l'elevació al compliment (endògenament inscrit)". El terme *sharî'a* significa etimològicament "camí que mena cap a la font (d'aigua)"; aquesta aigua és el núvol de l'ontonomia d'on baixa la revelació i al qual s'ha de reconduir hermenèuticament el text alcorànic (*ta'wîl*). Així que – i aquesta és una proposta que s'haurà de discutir – es podria avançar la noció programàtica de *taqwîm bi-l-taqdîr*.

¹³ Es confronti també la importància del tema d'un ordre mundial emergent en la religió bahá'í.

prasseològica de cada persona cara al propi paper personal en el procés de realització d'una societat justa, i això vol dir establir les condicions necessàries perquè cadascú pugui trobar el propi *destí melòdic*: aquell trajecte existencial que apunta intersubjectivament a la realització d'una organització orgànica de la societat global que es pugui dir representativa dels qui, independentment del color polític, es fan defensor d'una Justícia ontològicament fonamentada i experimentada.

La segona confrontació és amb tot el patrimoni cultural, religiós i espiritual de la humanitat. La nova consciència pública emergent, recuperant la sensibilitat concretament simbòlica cara al propi ambient socioecològic, tornarà a descobrir el valor i la necessitat de una *pedagogia rítmica* del ser-hi al món, i amb això la necessitat de donar impuls a una espai públic d'investigació profunditzant la percepció directa / no-reflexiva de la realitat, cosa que no solament l'obrirà a la sensibilitat simbòlica de les religions animistes, sinó que establirà les condicions per a que es desenvolupi un projecte educatiu valoritzant noves metodologies d'harmonització psicofísica de l'individu amb l'entorn humà i ambiental. Es tractarà d'instituir un laboratori de sensibilitat rítmica: sensibilitat al ritme de les coses, al ritme dels altres i al ritme propi integrats en el Ritme de la globalitat; una pedagogia a la consciència simbòlica, ecosòfica i ciutadana, així com a l'auto-orientació vocacional cap al lloc actiu d'harmonització eurítmica que a cadascú toca en el propi entorn socioecològic (*destí rítmic*) – espai creatiu de l'escolta que s'harmonitzarà amb un nou sistema educatiu més flexible a les realitats locals, sensible a valoritzar les diferències i els recorreguts formatius individualitzats. Una societat d'aquest tipus, encara que aparegui utòpica als ulls del nostres temps immadurs, serà el producte real d'un model sociari que valoritzi seriosament un enfocament transcultural cap a la realitat i que posi l'assoliment de la plenitud tímbrica de cada ésser humà (*destí tímbric*) com un dels seus valors fonamentants. Reconèixer un valor axiològic a l'experiència tímbrica del Sagrat no significarà solament donar importància a la meditació i a l'estudi de les religions de l'Extrem Orient en el procés formatiu de la persona, sinó també aplicar la funció logomíticament individuada d'aquesta experiència (*l'espoliació tonal* de preconcepcions i hàbits operatius, de l'auto-identificació aïlladora, d'estructures egoico-culturals, etc.) com a principi metodològic d'un nou paradigma que elimini el culturocentrisme dels aparats decisionals (laborals, legislatius, educatius, informatius, políticament representatius, etc.).

La revolució paradigmàtica invocada per la transculturalitat implica, en efecte, un canvi que interressi tot el camp del coneixement, que interressi integralment la nostra manera d'explicar la realitat i sàpiga reconèixer l'*Ésser-Música* que hi ressona. La logomítica musical respon exactament a aquest desafiament aparentment utòpic, aquest repte que lliga el futur sociari a l'experiència de la possibilitat de l'impossible, l'única invenció possible pel nostre temps. Hem intentat, en efecte, mostrar com les tres experiències de l'Ésser (tímbrica, rítmica i melòdica) no solament permeten inaugurar un nou enfocament d'estudi cap a les tradicions religioses, sinó que reivindiquen també un possible paper fonamental en els processos mateixos de constitució de la realitat, cridant així a un "re-encantament" de les ciències exactes, llur obertura a l'a-lògic, al Misteri de l'Ésser. Assumim el risc d'equivocació de tal intent d'elaboració i de la necessitat més que probable de reformar-ho, en la certesa, però, de la bondat de la seva inspiració directora.

IL MEDITERRANEO INTERIORE

L'abast d'aquest treball raneja certament la pretensió de comprendre-ho tot; cada resultat mínimament original aconseguit és però fruit de la consciència d'una ignorància fonamental, no tant pel que fa la complexitat i la riquesa dels varis dominis del coneixement abordats (això és cert), sinó envers allò que cap domini del coneixement pot arribar a explicar. La transculturalitat es fonamenta precisament sobre aquesta ignorància constitutiva, saber de no saber, conscients del valor absolut d'aquesta asserció i de la Realitat que es manté a-lògicament més enllà d'aquests límits.

Hem volgut proposar un enfocament que tornés a valorar el Sagrat i les tradicions sagrades, proposant-nos de fugir el sincretisme així com la idea d'una nova cultura o religió que fes d'àrbitre intercultural; hem acabat, “cedint” a les il·luminacions personals, a l'experiència d'un sentit que es revelava progressivament en les relacions intertextuals i interreligioses. Aquest sentit no deixa de ser producte d'una experiència personal del sentit. No pot existir una universalitat transcultural, perquè l'experiència del Sagrat és sempre individual i verificant-se en un context (cultural, històric, etc.) específic; potser, però, existeix una nova experiència transcultural, una experiència musicalment integral de l'Ésser, encara que, en el fons, sempre pluralista, com diverses són les músiques d'aquest món que ens omplen l'ànima.

GLOSSARIO

Concrescenza: termine preso dalla filosofia del processo di A. N. Whitehead e sviluppato in ottica epistemologica musicale; indica il processo attraverso il quale una entità acquisisce una concretezza oggettivabile in relazione co-costruttiva ai processi di concrezione degli altri enti contemporanei; divenire minimo nel quale l'entità cresce e si costituisce insieme e attraverso la relazione con gli altri esistenti acquistando *concretezza* relazionale *ritmico-tonale*. Il termine concrescenza pone direttamente l'accento sulla relazione ritmica interdipendente di un'entità rispetto all'insieme degli altri processi esistenti.

Concretezza simbolica: il termine fa riferimento alla dimensione ontologica del reale previa alla separazione soggetto-oggetto; relazione contraddittoriale di concrescenza ritmica tra simbolizzante e simbolizzato costituente il sottofondo a-logicamente esperibile della concretezza esistente; substrato ontologico da cui procedono ritmicamente centri di coerenza energetico-logica.

Consonanza omeofonica: relazione di reciproco chiarimento ermeneutico tra due nozioni appartenenti a sistemi culturali differenti data dalla comune procedenza da una sonanza esperienziale a-logica risolta secondo risonanze tonali (terminologiche e nozionistiche) differenziate. La messa in tensione delle differenze tonali permette l'accesso a una nuova esperienza del senso produttrice di un significato transculturale originale (vedi *ermeneutica contraddittoriale*).

Contraddittorialità: relazione di Terzo incluso tra due termini o principi opposti, contrari o antinomici (relazionalità detta anche *a-duale*); apertura dell'esistenza energetico-logica alla dimensione ontonomica, all'esperienza a-logica dell'Essere. La contraddittorialità prospetta il superamento dei classici binomi d'esclusione (razionalità / irrazionalità, logico / illogico, determinismo / caso, identità / alterità, ecc.) avanzando un Terzo concetto differenziale (a-razionalità, a-logico, a-determinismo, analogia di terzo grado, ecc.). Si definiscono contraddittoriali le relazioni che uniscono in un Terzo termine due termini antinomici senza confonderli e senza eliminare il loro antagonismo contraddittorio (es. relazione simbolica, contraddittorialità quantistica). Negli stati e nei divenire detti contraddittoriali la contraddizione rappresenta esattamente la loro *vettorialità* costitutiva.

IL MEDITERRANEO INTERIORE

Contraddizionalità: relazionalità dialettica che esula la contraddizione; antagonismo energetico-logico caratterizzante l'esistenza tutta a cui rinvia qualsiasi binomio concettuale d'esclusione (es. razionalità / irrazionalità, logico / illogico, determinismo / caso, omogeneità / eterogeneità, universalità / particolarità, ecc.). La contraddizione è qui *condizionalità* dell'energia e della logica, condizione dell'esistenzialità tonale o tonalità. Si definiscono contraddizionali i divenire dialettici e gli stati energetico-logici che attualizzano uno dei due poli d'antagonismo sulla potenzializzazione dell'altro.

Ermeneutica contraddittoriale: ermeneutica reincantata dei testi sacri che si diversifica dalla lettura esoterico-allegorica come dall'esegesi exoterico-letteralista (così come anche dall'apologetica essenzialista e dalla critica storico-decostruzionista); risale alla fonte simbolica-ontologica dell'esperienza del senso attraverso l'approfondimento linguistico-etimologico della rivelazione e dell'esegesi sinottica intertestuale tra differenti testi procedenti dal medesimo ambito di polarizzazione esperienziale (melodico in particolare). Guarda al senso transculturale e al *Testo esperienziale* attraversante transtoricamente le rivelazioni melodiche; in tal senso un dato testuale posteriore può chiarire il significato di un dato testuale anteriore senza incorrere nella critica di anacronismo filologico, ciò perché il significato è nel Testo Potenziale procedente dal chiarimento intertestuale reciproco. Essa è detta contraddittoriale perché cerca il Terzo incluso delle diversità: un nuovo significato che sorge dall'identità nella differenza di due (o più) elementi posti in tensione creativa. Può presentare declinazioni differenziate adattate alle specificità di statuto dei diversi testi sacri.

Esistente (sost.): entità logico-energetica.

Esistenziazione: processo d'esplicitazione logico-energetica del pre-ordinamento ontonomico (vedasi *ontonomia*) verificantesi tramite esperienze ritmico-accordali e melodiche dell'Essere (esperienze di ibridazione onto-logica). Si può distinguere tra esistenziazione ritmico-accordale ed esistenziazione melodica: la prima fa riferimento al processo d'emersione cosmica, la seconda all'emergenza biologica. Al grado delle individualità umane l'esistenziazione melodica è affidata in gerenza all'essere umano acquisendo carattere culturale e fine societario. Nella cosmo-ontologia coranica è l'attività d'esistenziazione (*takwîn*) svolta dall'*Amr*.

Esperienza transculturale del Sacro: è l'esperienza oltremoderna dell'*Essere-Musica*, un'esperienza in cui Essere-Ritmo, Essere-Melodia ed Essere-Timbro non possono essere separati; potenziale integrazione delle suddette esperienze procedente dal riconoscimento dell'inter-dipendenza delle tradizioni religiose chiamate a un fecondamento mutuo.

Essente: ontonomia pre-esistenziale specificamente fondante una individualità particolare e

costituente la sua esperienza timbrica dell'Essere; apertura ontologica ad essa specifica ma contraddittorialmente medesima per ogni individualità. All'interno della cosmo-ontologia coranica potremmo probabilmente relazionare il concetto al termine *qadar*.

Glocalità: globalità locale o relativa; insieme delle relazioni concorrenti alla concrezione ritmico-tonale di una entità.

Identità ritmica: identità disegnata dall'intreccio delle relazioni ritmiche irriflesse intessute con il mondo globale (ambientale e sociale) della persona; esperienza personale di un "corpo" e di un'identità socio-ecologica comunitaria inseparabile dall'identità individuale; esperienza identificativa con il ritmo dell'ambiente socio-ecologico alla cui euritmicità la persona partecipa tramite una specifica funzione sociale d'armonizzazione; identità funzionale con il quale un essere umano è chiamato a collaborare attivamente con il resto degli esseri viventi alla costruzione / armonizzazione della sua vita e di quella del cosmo.

Identità tonale (o contraddizionale): identità astratta ed oggettivabile della persona disegnata dal prodotto d'intersezione delle relazioni tonali intrattenute con il mondo; identificazione della persona con la parte "positiva" di tali relazioni sottoposte ad oggettivazione riflessiva; prodotto d'intersezione tra le relazioni coscienti (ed incoscienti) leganti positivamente e/o negativamente il singolo con l'eterogeneità dell'ambiente sociale, materiale, culturale, intellettuale e la sua struttura normativa.

Individualità contraddittoriale: entità/processo di statuto contraddittoriale che manifesti proprietà emergenti (rispetto al livello energetico-logico nel quale si costituisce) e possieda un certo grado di libertà d'auto-determinazione.

Ingressione: termine anche questo preso dalla filosofia del processo di A. N. Whitehead e adattato al nostro impianto interpretativo; indica la penetrazione esperienziale dell'ordine ontologico in configurazioni esperienziali d'ibridazione onto-logica tonalmente forgiati (esperienza ritmico-accordale e melodica dell'Essere).

Ontonomia: ordine / ordinamento (*nomos*) dell'Essere (*on*); pre-ordinamento a-logico interno all'*on*; armonia timbrica pre-esistenziale. Nella cosmo-ontologia coranica è riferibile alla pre-determinazione normativa (*taqdîr*) di Dio in quanto *al-Khâliq*.

Oltremodernità: una nuova modernità che superi al contempo l'accelerazione e la compulsività della *ipermodernità* e il vuoto relativismo di una certa *post-modernità*. Il prefisso *oltre* indica l'idea di un "al di là" della modernità, una tutt'altra modernità che stabilisce una relazione con l'*Oltre*

IL MEDITERRANEO INTERIORE

(l'oltremondano) e dunque con l'a-logico e il Sacro (si confronti anche la riflessione di Derrida sulla formula “tout autre est tout autre” in *Donner la morte* [1999]). Il concetto non ha niente a che vedere con l'idea di *ultramodernità*, la modernità “a un grado eccessivo” (ultra-liberale, ultra-tecnologica, ultra-disincantata, ecc.): laddove il prefisso *ultra* indica un incremento quantitativo o una accelerazione qualitativa, *oltre* suggerisce invece un altro grado d'ordine, una trasfigurazione del concetto a cui si applica. Così come l'oltremondano è concepibile quale pienezza e compimento del mondano, così *oltremodernità* vuole indicare una modernità *altra* (rispetto all'idea classica di modernità), ma che ritrova al contempo la pienezza semantica della modernità al significato etimologico del termine *moderno* (“del tempo attuale / odierno”). Avremo potuto rendere l'idea anche con *transmodernità*, in quanto attraversante (*trans*) il nostro tempo come pienezza di compimento capace di trasfigurarla, e al contempo come una modernità che trascende (*trans*) l'idea classica di modernità.

Polarizzazione musicale (delle tradizioni religiose): utilizziamo il termine “polarizzazione” per indicare la diversa focalizzazione esperienziale caratterizzante le varie tradizioni religiose e condizionante i loro schemi specifici di rappresentazione del Sacro. Consideriamo le tre articolazioni esperienziali del Sacro (timbrica, ritmica e melodica) potenzialmente implicate in ogni tradizione benché secondo un peso differente dato dalle loro specifiche configurazioni di polarizzazione. Con polarizzazione timbrica ci si riferisce alle religioni del cosiddetto “paradigma oceanico”, con polarizzazione ritmica alle religioni cosmico-animiste e con polarizzazione melodica alle tradizioni profetico-monoteiste.

Preensione: termine anche questo preso dalla filosofia del processo di Whitehead; indica la modalità con cui un'entità entra in relazione con un'altra, il modo in cui l'una viene presa nel processo di concrenza dell'altra, l'espressione del loro rapporto in riferimento ad una delle due.

Ricentrimento contraddittoriale: effetto di re-integrazione gnoseologica alla contraddittorialità. Nel contesto moderno caratterizzato dalla predominanza estensiva della razionalità astratta il ricentrimento contraddittoriale è operato per sbilanciamento d'intensione verso la sensibilità concreta, soggettiva ed eterogenea della realtà; molta letteratura post-moderna segue questo sbilanciamento anti-positivistico ignorandone l'effetto di ricentrimento contraddittoriale.

Ritmo proprio: modalità ritmica di concrenza con cui una entità (o esistente) partecipa al ritmo dell'esistenza aprendosi ontologicamente all'esperienza dell'ontonomia (rispetto al significato di ritmo proprio relativamente all'essere umano si veda: *identità ritmica*).

Separazione principiale: separazione e messa in relazione tra Essere ed esistenza principialmente produttrice dell'ordinamento ontonomico (*ontonomia*) e del divenire d'esistenziazione. Nella

cosmo-ontologia coranica questo atto principale è riferito a Dio in quanto *al-Fâṭir*, nonché implicitamente indicato dalla doppia valenza del termine *khalq* (“creazione esistenziale” e “preordinamento normativo” o *taqdîr*).

Spoliazione tonale: processo di decostruzione ed estinzione delle relazioni di soggettivazione ed oggettivazione contraddizionale di una individualità; emancipazione auto-cosciente dal divenire logico-energetico della propria identità tonale; funzione timbrica agente nuclearmente in ogni esperienza dell'Essere, sebbene secondo modi differenziati (per *sparizione asintotica* nell'esperienza timbrica, per *esalazione ritmica* nell'esperienza ritmico-accordale, per *infiammazione tonale* nell'esperienza melodica del Sacro).

Tonalità: superficie o exteriorità logico-energetica del reale sottoponibile a oggettivazione (vedi *contraddizionalità*).

Teleontonomia: teleologia a-logica guidante l'esistenziazione per esperienza dell'Essere.

Vuoto (o silenzio) metodologico: metodologia fondante il cuore della prassi transculturale; auto-emancipazione da strutture egoico-culturali di relazione-logicizzazione, auto-sottrazione da preconcezioni gnoseologiche e da abitudini prasseologiche.

IL MEDITERRANEO INTERIORE

INDICE DELLE TAVOLE

<i>Fig. 1. Tavola delle deduzioni della Logica d'Antagonismo</i>	53
<i>Fig. 2. Le tre Ortodeduzioni</i>	54
<i>Fig. 3. Deduzione Contraddittoriale</i>	107
<i>Fig. 4. Stati di concrezione tonale di un'entità contraddittoriale</i>	264
<i>Fig. 5. Illustrazione analitica della concrezione ritmico-tonale di un'individualità contraddittoriale</i>	269
<i>Fig. 6. Stato T mediano secondo attualizzazione paradialettica d'estensione</i>	272
<i>Fig. 7. Deduzione dello Stato T mediano secondo attualizzazione para-dialettica d'intensione</i>	279
<i>Fig. 8. Glocalità simbolica ritmico-accordale</i>	285
<i>Fig. 9. Oscillazione ontologica contraddittoriale e stato T di penetrazione ontonomica</i>	288

BIBLIOGRAFIA *

Cap. I.1

ABD AL-KADER, *Il libro delle soste (Kitâb al-Mawâqif)*, Rizzoli, Milano, 2001

AL-'ALÂWÎ, Aḥmad, *El fruto de las palabras inspiradas (al-Mawâdd al-gayṭiyya al-nâṣi'a 'an al-ḥikam al-gawṭiyya)*, Ed. Almuzara, Córdoba, 2007

AL-GHAWARY, Karim, *We are a Civil Party with an Islamic Identity: An Interview with Abu 'Ila Madi Abu 'Ila and Rafiq Habib*, Middle East Report, No. 199, 1996;
<http://www.jstor.org/pss/3012891> (stable)

ALLIEVI, Stefano, *Musulmani d'Occidente. Tendenze dell'islam europeo*, Carrocci, Roma, 2005

AL-QUSHAYRÎ, Abû al-Qâsim, *Al-Qushayri's Epistle on Sufism*, Garnet Publishing, Bekshire, 2007

ALSAYYAD, Nazer - CASTELLS, Manuel (ed.), *¿Europa musulmana o Euro-Islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización (Muslim Europe or Euro-Islam)*, Alianza Editorial, Madrid, 2003

BENZINE, Rachid, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Albin Michel, Paris, 2004

BIDAR, Abdennour, *Lettre d'un musulman européen. L'Europe et la renaissance de l'Islam*, Revue Esprit 2003, n° 296; <http://www.abdennour-bidar.com/10-index.html> (consultato l'1/09/2010)

BIDAR, Abdennour, *L'islam sans soumission. Pour un existentialisme musulman*, Albin Michel, Paris, 2008

BIDAR, Abdennour, *Self Islam*, Seuil, Paris, 2006

BIDAR, Abdennour, *Un islam pour notre temps*, Seuil, Paris, 2004

CASSANO, Franco, *Il Pensiero meridiano*, Laterza, 2005

* Risultandoci impossibile riportare tutti i testi letti e consultati, ci limitiamo qui a riportare esclusivamente la bibliografia citata.

IL MEDITERRANEO INTERIORE

CHAMBERS, Iain, *Le molte voci del mediterraneo*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2007

CHATUÉ, Jacques, *Épistémologie et Transculturalité. Le paradigme de Lupasco*, Tome 1, L'Harmanattan, Paris, 2009

CHERIF, Mustapha, *L'avenir des musulmans en Europe. Responsabilité individuelle et collective*, avril 2010; <http://oumma.com/L-avenir-des-musulmans-en-Europe> (consultato il 3/09/2010)

DERRIDA, Jacques, *El otro cabo. La democracia, para otro día*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1992

LARDINOIS DE LA TORRE, Rocio, *El Islam, una oportunidad para Europa: Europa, una oportunidad para el Islam*, Icaria, Barcelona, 2008

FATTAL, Michel, *Pour un nouveau langage de la raison. Convergences entre l'orient et l'occident*, éd. Beauchesne, Paris, 1987

FILALY-ANSARY, Abdou, *Repenser l'Islam. Los discursos de la reforma*, Bellaterra Ed., Barcelona, 2004

FRIESE, Heidrun, *La otredad de Europa*, Política y Sociedad, Vol. 41, Núm. 3, 2004

GEOFFROY, Éric, *L'islam sera spirituel ou ne sera plus*, Éd. Du Seuil, Paris, 2009

GEOFFROY, Éric Younès, *Le soufisme et l'ouverture interreligieuse*, pp. 3-4; <http://www.religioperennis.org/documents/geoffroy/interereligieux.pdf> (consultato il 5/09/2010)

GEOFFROY, Éric Younès, *Redécouvrir l'humanisme spirituel, principe fondateur de l'islam* [Intervento], Le Caire, avril 2006; http://science-islam.net/article.php3?id_article=755&lang=fr (consultato il 3/09/2010:)

GUILLAUMONT, Antoine, *Les sens des noms du cœur dans l'antiquité* in *Le Cœur. Études Carmélitaines*, Desclée de Brouwer, Paris, 1950

HALL, Stuart & DU GAY, Paul (ed.), *Questions of Cultural Identity*, SAGE Publications, London, 1996

IBN 'ARABI, *Il libro del Sé divino (Kitâb al-Yâ wa huwa kitâb al-Huwa)*, Il Leone Verde, Torino, 2004

- IBN 'ARABI, *La sagesse des prophètes (Fusûs al-Hikam)*, Ed. Albin Michel, Paris, 1995
- IQBÂL, Muhammad, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, Éd. du Rocher, Paris, 1996
- JEDLOWSKI, Paolo. *Modernità multiple: quale molteplicità?*, Modernità Multiple all'inizio del XXI secolo - Convegno A.I.S., Roma 2009; www.sociologia.unical.it/ossidiana/jedlowski-modernitàmultiple-2.pdf (consultato l'8/09/2010)
- LÉVY, Pierre, *Il virtuale*, Raffaello Cortina Ed., Milano, 1997
- LUPASCO, Stéphane, *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie*, Le Rocher, Paris, 1987
- LUPASCO, Stéphane, *Les trois matières*, Julliard, Paris, 1960
- MAALOUF, Amin, *Les Identités meurtrières*, Ed. Grasset & Fasquelle, Paris, 2009
- MORIN, Edgar, *Logique et contradiction*, Ateliers sur la contradiction (Ecole nationale supérieure des mines de Saint-Etienne), 19-21, Mars 2009
- MORIN, Edgar, *Pensar Europa*, Edicions 62, Barcelona, 1989
- MORIN, Edgar, *Rationalité et rationalités* in *Quaderns de la Mediterrània 9*, IEMED, Barcelona 2008
- NICOLESCU, Basarab, *Le sacré aujourd'hui*, Le Rocher, Monaco, 2003
- NICOLESCU, Basarab, *La transdisciplinarité. Manifeste*, Éditions du Rocher, Monaco, 1996
- OLSSON, Tord, ÖZDALGA, Elisabeth, RAUDVERE, Chatharina (ed.), *Alevi identity*, Swedish Research Institute in Istanbul, Istanbul 2003
- OTTO, Rudolf, *Il Sacro*, SE, Milano, [1917] 2009
- PANIKKAR, Raimon, *El diàlogo Interreligioso*, Darek-Nyumba, Madrid, 1992
- PANIKKAR, Raimon, *El Espiritu de la Política. Homo politicus*, Ed. Península, Barcelona, 1999
- PANIKKAR, Raimon, *La conception des droits de l'homme est-elle un concept occidental?*, en *Diogene*, n. 120, 1982

IL MEDITERRANEO INTERIORE

PANIKKAR, Raimon, *Myth, Faith and Hermeneutics*, Paulist Press, 1979

PRADO, Abdennur, *Ciudadanía antes que teocracia*, El País 06/05/2007;
http://elpais.com/diario/2007/05/06/opinion/1178402413_850215.html (consultato il 20/08/2010)

PRADO, Abdennur, *Islam y Laicismo: en el Occidente del Sometimiento*, 15/06/2003;
<http://www.webislam.com/?idt=3447> (consultato l'11/09/2010)

PRADO, Abdennur, *La Unión Europea y el modelo Otomano: Salónica también tiene su historia*, 25/06/2003; <http://www.webislam.com/?idt=1620> (consultato l'11/09/2010)

RAMADAN, Tariq, *La riforma radicale. Islam, Etica e Liberazione*, Rizzoli, Milano, 2009

RAMADAN, Tariq, *L'Islam in Occidente. La costruzione di una nuova identità musulmana*, Rizzoli Osservatorio, Milano, 2006

RAMADAN, Tariq, *Noi musulmani europei*, Datanews, Roma, 2008

ROBINS, Kevin (curatore), *The challenge of transcultural diversities*, Council of Europe Publishing, 2006

ROY, Olivier, *Vers un islam européen*, Esprit, Paris, 1999

SLOTERDIJK, Meter, *Si Europa despierta (Falls Europa erwacht)*, Pre-Textos, Valencia, 2004

TALBI, Mohamed, *Plaidoyer pour un Islam moderne*, CERES - Desclée de Brouwer, Tunis - Paris, 1998

TALEB, Mohammed, *'Aql, ayat et tawhid: fondements de la quête de sens en islam*, août 2006;
<http://oumma.com/Aql-ayat-et-tawhid-fondements-de> (consultato il 4/09/2010)

TALEB, Mohammed, *L'Hégire comme destin et la Futuwwa comme chemin*; http://science-islam.net/article.php3?id_article=753&lang=fr (consultato il 1/09/2010)

TALEB, Mohammed, *Pour une théologie islamique de la liberté, 14 octobre 2005*; video:
<http://www.oummatv.tv/Pour-une-theologie-islamique-de-la> (consultato l'1/09/2010)

TIBI, Bassam, *Euro-Islam. L'integrazione mancata*, Marsilio, Venezia, 2003

WICKHAM, Carrie R., *The Path to Moderation: Strategy and Learning in the Formation of Egypt's Wasat Party, Comparative Politics*, Vol. 36, No. 2, 2004

ZOLO, Danilo - CASSANO, Franco, *L'alternativa mediterranea. Per un dialogo tra le due sponde*, Feltrinelli, 2007

Cap. II.1

CORCHIA, Luca, *La democrazia nell'era di Internet. Per una politica dell'intelligenza collettiva*, Le Lettere, Firenze, 2011

FONTANE, Benjamin, *L'être et la connaissance. Essai sur Lupasco*, Éd. Paris-Méditerranée, Paris, 1998

JUNG, Carl Gustav, *La dinamica dell'inconscio*, Vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino, 2002

LUPASCO, Stéphane, *Du devenir logique et de l'affectivité. Le dualisme antagoniste (tome I)*, Vrin, Paris, 1973 (1935)

LUPASCO, Stéphane, *Du devenir logique et de l'affectivité. Essai d'une nouvelle théorie de la connaissance (tome II)*, Vrin, Paris, 1973 (1935)

LUPASCO, Stéphane, *Du psychisme et de l'affectivité. Entretien*, Revue 3^e Millénaire. N°1, 1986

LUPASCO, Stéphane, *Du reve, de la mathématique et de la mort*, Christian Bourgois Ed., Paris, 1971

LUPASCO, Stéphane, *La tragedia dell'energia*, Edizioni Paoline, Roma, 1973

LUPASCO, Stéphane, *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie*, Rocher, Monaco, 1987 (1951)

LUPASCO, Stéphane, *L'énergétique sociologique* in *Revue 3^e Millénaire. Ancienne série N° 4*, Septembre-Octobre 1982

LUPASCO, Stéphane, *L'énergie et la matière psychique*, Julliard, Paris, 1974

IL MEDITERRANEO INTERIORE

LUPASCO, Stéphane, *L'énergie et la matière vivante. Antagonisme constructeur et logique de l'hétérogène*, Julliard, Paris, 1962

LUPASCO, Stéphane, *Les trois matières*, Julliard, Paris, 1960

LUPASCO, Stéphane, *L'expérience microphysique et la pensée humaine*, PUF, Paris, 1941

LUPASCO, Stéphane, *Logique et contradiction*, PUF, Paris, 1947

LUPASCO, Stéphane, *L'homme et ses trois éthiques*, Rocher, Monaco, 1986

LUPASCO, Stéphane, *L'univers psychique. Ses dialectiques constitutives et sa connaissance de la connaissance*, Paris, Denoël/Gonthier, 1979

LUPASCO, Stéphane, *Psychisme et sociologie*, Casterman, Paris, 1978

LUPASCO, Stéphane, *Qu'est-ce qu'une structure?*, Christian Bourgois éd., Paris, 1967

LUPASCO, Stéphane, *Science et art abstrait*, Paris, Julliard, 1963

LUPASCO, Stéphane, *Valeurs logiques et contradiction*, Revue Philosophique n° 1 à 3, tome CXXXV, Janvier-Mars, Paris, 1945;

<http://dominique.temple.free.fr/reciprocidad/valeurs.html> (consultato il 10/06/2014)

NICOLESCU, Basarab, *Qu'est-ce que la réalité? Reflexions autour de l'oeuvre de Stéphane Lupasco*, Liber, Montréal, 2009

NICOLESCU, Basarab, *La transdisciplinarité. Manifeste*, Éd. Du Rocher, Monaco, 1996

PANIKKAR, Raimon, *Mística, Plenitud de Vida*, Opera Omnia, vol. 1, tom. 1, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2009

PAULI, Wolfgang, *Psiche e natura*, Adelphi, Milano, 2006

RANDOM, Michel, *La pensée transdisciplinaire et le Réel*, Ed. Dervy, Paris, 1996

Cap. II.2

AA.VV., *Science & Archétypes. fragments philosophiques pour un réenchantement du monde*, Dervy, Paris, 2002

BADESCU, Horia, *La Mémoire de l'être. La poésie et le sacré*, Éd. du Rocher, Monaco, 2000.

BOHM, David, *Wholeness and the Implicate Order*, Routledge an Kegan, London, 1980

CAMUS, Michel, *Transpoétique. La main cachée entre poésie et science*, Ed. Trait d'Union, Montréal, 2002

CAZENAVE, Michel - NICOLESCU, Basarab (AA.VV.), *L'Homme, La Science Et La Nature. Regards Transdisciplinaire*, Ed. Du Rocher, Le Mail, Aix-en-Provence, 1994

CORBIN, Henri, *L'immaginazione creatrice. Le radici del sufismo*, Laterza, Roma, 2004

DEACON, Terrence W., *Incomplete Nature. How Mind Emerged from Matter*, W. W. Norton & Company, New York - London, 2012

D'ESPAGNAT, Bernard, *Alla ricerca del reale*, Bollati Boringhieri, Torino, 1983

D'ESPAGNAT, Bernard, *Le Réel voilé, analyse des concepts quantiques*, Ed. Fayard, Paris, 1994

DURAND, Gilbert, *L'âme tigrée. Les pluriels de psyché*, Denoël/Gonthier, Paris, 1980

DURAND, Gilbert, *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Ed. Dedalo, Bari, (1963) 2009

FATTAL, Michel, *Per un nuovo linguaggio della ragione. Convergenze tra Oriente ed Occidente*, San paolo Edizioni, 1999

GADAMER, Hans-Georg, *Verità e Metodo*, Studi Bompiani, Milano, 2010

GRIFFIN, David Ray, *Whitehead's radically different postmodern philosophy. An argument for its contemporary relevance*, State University of New York, 2007

JUNG, Carl Gustav, *La dinamica dell'inconscio*, Vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino, 2002

IL MEDITERRANEO INTERIORE

- KUHN, Thomas Samuel, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino, 1999
- LUPASCO, Stéphane, *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie*, Rocher, Monaco, 1987 (1951)
- MAFFESOLI, Michel, *Elogio della ragione sensibile*, Seam Edizioni, Milano, 1999
- MORIN, Edgar, *La Méthode. La nature de la nature (tome I)*, Ed. du Seuil, Paris, 1977
- MORIN, Edgar, *La Méthode. La connaissance de la connaissance (tome III)*, Ed. du Seuil, Paris, 1986
- MORIN, Edgar, *La Méthode. Les Idées (tome IV)*, Ed. du Seuil, Paris, 1991
- MORIN, Edgar - LE MOIGNE, Jean-Louis, *L'intelligence de la complexité*, L'Harmanattan, Paris, 1999
- NICOLESCU, Basarab, *Le Sacré aujourd'hui*, Ed. Du Rocher, Monaco, 2003
- NICOLESCU, Basarab, *La science, le sens et l'évolution. Essai sur Jakob Boehme*, Éditions du Félin, Paris, 1988
- NICOLESCU, Basarab, *La transdisciplinarité. Manifeste*, Éd. Du Rocher, Monaco, 1996
- NICOLESCU, Basarab, *Nous, la particule et le monde*, Ed. Le Mail, Aix-en-Provence, 1985
- NICOLESCU, Basarab, *Qu'est-ce que la réalité? Reflexions autour de l'oeuvre de Stéphane Lupasco*, Liber, Montréal, 2009
- NICOLESCU, Basarab, *Théorèmes poétiques*, Éd. Du Rocher, Monaco, 1994
- PRIGOGINE, Ilya - STENGERS, Isabelle, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 1993
- RANDOM, Michel, *La pensée transdisciplinaire et le Réel*, Ed. Dervy, Paris, 1996
- TALEB, Mohammed, *Les nouveaux paradigmes scientifiques sont-ils intelligibles dans l'intellectualité musulmane contemporaine ?*;
<http://www.adequations.org/IMG/doc/LesNouveauxParadigmes.doc>. (consultato il 6/6/2014)

WUNENBURGER, Jean-Jacques, *La raison contradictoire*, Albin Michel, Paris, 1990

Cap. III.1

AA.VV., *Dictionnaire du Coran*, Ed. Robert Laffont, Paris, 2007

AA.VV., *Elia e Al-Khidr. L'archetipo del Maestro Invisibile*, Ed. Medusa, Milano, 2004

AA.VV., *Élie le prophète, tome II, Au Carmel dans le judaïsme et l'islam, "Études carmélitaines"*, Desclée, Paris, 1956

AA.VV., *Encyclopédie de l'Islam*, Brill, Leiden, 1956 (*Nouvelle édition*, Éditions G.-P. Maisonneuve & Larose S.A., Paris, 1975)

AA.VV., *Jewish Encyclopedia*, Funk and Wagnalls, New York, 1901-1906;
<http://www.jewishencyclopedia.com/>

AA.VV., *Science & Archétypes. fragments philosophiques pour un réenchantement du monde*, Dervy, Paris, 2002

ABD AL-KADER, *Le livre des haltes*, Alif Éditions, Lyon, 1966

ACKERLY, Brooke A., *Is Liberalism the Only Way toward democracy? Confucianism and Democracy in Political Theory*, Vol. 33, No. 4, Aug. 2005, pp. 547-476;
Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/30038440>

AL-JUWAYNI, Imâm al-Ḥaramayn, *A Guide to conclusive Proofs for the Principles of Belief (Kitâb al-irshâd ilâ qawâṭi' al-adilla fî uṣûl al-i'tiqâd)*, Garnet Publishing, 2010

AL-RÂZÎ, Fakhr al-Dîn, *Traité sur les Noms Divins (Lawâmi' al-Bayyinât fî al-Asmâ' wa al-Ṣifât)*, [traduit par M.Gloton], Albouraq, Paris, 2000

ANAWATI, George C. - GARDET, Louis, *Mistica islamica. Aspetti e tendenze, esperienze e tecnica*, SEI, Torino, 1960

IL MEDITERRANEO INTERIORE

ARNALDEZ, Roger, *Fakhr al-Dîn al-Razî. Commentateur du Coran et philosophe*, Vrin, Paris, 2002

ARNALDEZ, Roger, *L'homme selon le Coran*, Hachette Editeur, Paris, 2002

AYA, Abdelmumin, *El Arameo en Sus Labios. Saborear los cuatro evangelios en la lengua de Jesús*, Fragmenta ed., Barcelona, 2013

AYA, Abdelmumin, *El Secreto de Muhammad. La experiencia chamánica del Profeta del Islam*, Kairós, Barcelona, 2006

BAHÁ'U'LLÁH, *Gleanings From the Writings of Bahá'u'lláh*, US Bahá'í Publishing Trust, 1990;
<http://reference.bahai.org/en/t/b/GWB/gwb-4.html#gr2> (consultato l'1/09/2013)

BAHÁ'U'LLÁH – 'ABDU'L-BAHÁ y EFFENDI, Shoghi, *La religión bahá'í. Una introducción desde sus textos*, Editorial Trotta, Madrid, 2008

BERGSON, Henri, *Pensiero e Movimento*, Bompiani, Milano, 2000

BERGSON, Henri, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Raffaello Cortina, Milano, 2002

BIRD DAVID, Nurit, “Animism” revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology, *Current Anthropology*, Vol. 40, No. S1, Special Issue Culture – A Second Chance?, The University of Chicago Press, February 1999, pp. S67-S91
(Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/200061>)

BIRD DAVID, Nurit, *Beyond “The Original Affluent Society”. A Culturalist Reformation*, *Current Anthropology*, Volume 33, Number 1, February 1992

BISHOP, Robert C., *Metaphysical and epistemological issues in complex systems in Philosophy of Complex Systems. Handbook of the Philosophy of Science*, Elsevier - North Holland, 2011

BÖWERING, Gerhard, *ENSĀN-E KĀMEL* in *Encyclopædia Iranica*, Vol. VIII, online edition, New York, 1996, fasc. 5, pp. 457-461;
<http://www.iranicaonline.org/articles/ensan-e-kamel> (consultato il 4/09/2013)

BRENNER, Joseph E., *The Philosophical Logic of Stéphane Lupasco (1900-1988)* in *Logic and Logical Philosophy*, Volume 19, 2010;

<http://wydawnictwoumk.pl/czasopisma/index.php/LLP/article/viewFile/LLP.2010.009/967>

(consultato il 25/02/2014)

BROWN, Francis - DRIVER, S. R. - BRIGGS, Charles H., *A Hebrew English Lexicon of the Old Testament*, Oxford University Press, Boston and New York, 1907

CEVENINI, Daniele, *Gradi di realizzazione nel sufismo*, Libreria Bonomo Ed., Bologna, 2008

COBB, John B. Jr. - GRIFFIN, David Ray, *Teologia del processo. Una esposizione introduttiva*, Queriniana, Brescia, 1978

COHEN, Rabbi Uri, *Hashem is the Ultimate Artist*;

<http://www.midreshetmoriah.com/torah/view.asp?id=735> (consultato il 6/10/2013)

CONZE, Edward, *I libri buddhisti della Sapienza*, Roma, 1976

COOMARASWAMY, Ananda K., *Khwâjâ Khadir et la fontaine de Vie* in *Études Traditionnelles*, n. 224-225, Aout-Septembre 1938

CORBÍ, Marià, *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*, Herder, Barcelona, 2007

CORBIN, Henri, *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques. Le shî'isme duodécimain*, Tome I, Gallimard, Paris, 1971

CORBIN, Henri, *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques. Les fidèles d'Amour, Shi'isme et Soufisme*, tome III, Gallimard, Paris, 1972

CORBIN, Henri, *L'immaginazione creatrice. Le radici del sufismo*, Edizioni Laterza, Roma-Bari, 2005

CORBIN, Henri, *Storia della filosofia islamica*, Adelphi, Milano, 1991

CROATTO, José Severino, *Experiencia de lo sagrado. Estudio de fenomenología de la religión*, Ed. Verbo Divino, Madrid, 2002

CUNIBERTO, Flavio, *L'Ordine di Elia. "Disciplina profetica" e tradizione carmelitana* in *Elia e Al-Khidr. L'archetipo del Maestro Invisibile*, Ed. Medusa, Milano, 2004

IL MEDITERRANEO INTERIORE

DAVIS, Leesa S., *Advaita Vedānta and Zen Buddhism. Deconstructives Modes of Spiritual Inquiry*, Continuum, London, 2010

DEACON, Terrence William, *Incomplete Nature. How Mind Emerged from Matter*, W. W. Norton & Company, New York, 2012

DELEUZE, Gilles, *Le Bergsonisme*, PUF, Paris, 1966

DERRIDA, Jacques, *Donare la morte*, Jaca Book, Milano, 2002

DERRIDA, Jacques, *El otro cabo. La democracia, para otro día*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1992

DE SOUZENELLE, Annick, *Il simbolismo del corpo umano. Dall'albero di vita allo schema corporeo*, Servitium editrice, Troina, 2004

DUCH, Lluís, *Antropología de la religión*, Herder, Barcelona, 2001

DUCH, Lluís, *Mite i Interpretació*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1996

DUPOND, Pascal, *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Ellipses, 2001

ECKHART, Mester, *El fruto de la nada y otros escritos*, Siruela, Madrid, 1988

EFFENDI, Shoghi, *The World Order of Bahá'u'lláh*, US Bahá'í Publishing Trust, 1991;
<http://reference.bahai.org/en/t/se/WOB/wob-56.html#pg203> (consultato l'1/09/2013)

EISENMAN, Robert, *James the Brother of Jesus. The Key to Unlocking the Secrets of early Christianity and the Dead Sea Scrolls*, Watkins Publishing, London, 2002

EISENMAN, Robert, *Maccabees, Zadokites, Christians, and Qumran. A New Hypothesis of Qumran Origins*, Grave Distractions Publications, Nashville, 1986

ELIADE, Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas I. De la edad de la piedra a los misterios de Eleusis*, Paidós, Barcelona, 1999

ELIADE, Mircea (AA.VV.), *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días*, Herder Ed., Barcelona, 1996

ELIADE, Mircea, *La Búsqueda*, Ed. Cairos, Barcelona, 2008

- ELIADE, Mircea, *Lo Sciamanesimo*, Ed. Mediterranee, Roma, 1990
- ELIADE, Mircea, *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, BUR, Milano, 2005
- ELIADE, Mircea, *Mito e Realtà*, Boria editore, Torino, 1966
- ESACK, Farid, *Coran. Mode d'emploi*, Albin Michel, Paris, 2004
- FANANAPAZIR, Khazeh, *The Day of God (Tawmu'lláh) and the Days of God (Ayyámu'lláh)*, in *Scripture and Revelation*, 'Irfán Colloquia, 1997, pp. 217-238;
http://irfancolloquia.org/1/fananapazir_days (consultato l'1/09/2013)
- FANTAPPIÉ, Luigi, *Principi di una teoria unitaria del mondo fisico e biologico*, Di Renzo Editore, Roma, 1993 [1944]
- GADAMER, Hans-Georg, *Verità e Metodo*, Studi Bompiani, Milano, 2010
- GARCÉS, Marina, *Un mundo común*, Ed. Bellaterra, Barcelona, 2013
- GARDET, Louis, *Dieu et la destinée de l'homme*, Vrin, Paris, 1967
- GARDET, Louis, *Etudes de Philosophie et de Mystique comparées*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1972
- GENET, Jean, *Il Funambulo*, Adelphi, Milano, 1997
- GEOFFROY, Eric, *Le soufisme. Voie intérieure de l'islam*, Fayard, Lonrai, 2009
- GIMARET, Daniel, *La doctrine d'al-Ash 'arí*, Ed. du Cerf, Paris, 1990
- GIMARET, Daniel, *Les noms divins en Islam*, Ed. du Cerf, Paris, 1988
- GRIAULE, Marcel, *Dio d'acqua*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002
- GRIFFIN, David Ray, *Whitehead's radically different postmodern philosophy. An argument for its contemporary relevance*, State University of New York, 2007
- HAWKINGS, Stephen, *The Beginning of Time*;
<http://www.hawking.org.uk/the-beginning-of-time.html> (consultato il 28/02/2014)

IL MEDITERRANEO INTERIORE

HINZE, Almut, *FRAŠŌ.KĀRĀTI* in *Encyclopædia Iranica*, Vol. X, online edition, New York, 1996, fasc. 2, pp. 190-192;

<http://www.iranicaonline.org/articles/frasokrti> (consultato il 28/08/2013)

IBN 'ARABÎ, *La sagesse des prophètes (Fusûs al-Ḥikam)*, Albin Michel, Paris, 1974

IBN 'ARABÎ, *Les illuminations de la Mecque (Al-Futûhât al-Makkiyya)*, Albin Michel, Paris, 1997

KRASNOWOLSKA, Anna, *ĶEZR* in *Encyclopædia Iranica*, online edition, New York, July 15 2009;

<http://www.iranicaonline.org/articles/kezr-prophet> (consultato il 15/03/2014)

IQBÂL, Muhammad, *Reconstruire la pensée religieuse de l'islam*, Éd. du Rocher/ Éd. Unesco, Monaco, 1996

IRÂQI, Fakr al-Dîn ', *Destellos de la Divinidad (Lamâ 'ât)*, Edit. Edad, Madrid, 2008

IZUTSU, Toshihiko, *Unicité de l'existence et création perpétuelle*, Les Deux Océans Paris, 1980

JULLIEN, François, *Figure dell'immanenza. Una lettura filosofica del I Ching*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2005

JUNG, Carl Gustav, *La sincronicità come principio di nessi acausali* [1952] in *Opere. La dinamica dell'inconscio*, Vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino, 2002

JUNG, Carl Gustav, *Opere. Simboli della trasformazione*, Vol. 5, Bollati Boringhieri, Torino, 2002

KALÂBÂDHÎ, Abû Bakr, *Il Sufismo nelle parole degli antichi (Kitâb al-ta'arruf li-madhab ahl al-taşawwuf)*, Officina di Studi Medievali, Palermo, 2002

KAUFMAN, Stuart, *At Home in the Universe. The Search for Laws of Self-Organization and Complexity*, Oxford University Press, 1995

KAUFMAN, Stuart, *Reinventare il sacro*, Codice edizioni, Torino, 2010

KERÉNYI, Károly - JUNG, Carl Gustav, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Bollati Boringhieri, Torino, 1972

LACERENZA, Giancarlo, *Il divenire di Elia nella Qabbalah in Elia e Al-Khidr. L'archetipo del Maestro Invisibile*, Ed. Medusa, Milano, 2004

LAMBELET, K. *Come si decifrano i geroglifici*, Lehnert e Landrock succ. Editori, Cairo, 1974

LAMBDEN, Stephen, *Some notes on Islamic concepts of Ism al-'Azam*, 2009-2010;
<http://www.hurqalya.pwp.blueyonder.co.uk/PAPERS/GREATEST%20NAME/CHAOTER%20FOUR%20-%20ISLAMIC%20LITERATURES.htm> (consultato il 25/09/2013)

LAMBDEN, Stephen, *The Well-strung Pearls on the Mightiest Name*, 2009;
<http://www.hurqalya.pwp.blueyonder.co.uk/03-Biblical-islam-BBst/GREATEST%20NAME/GN-al-Suyuti.htm> (consultato il 25/09/2013)

LAMBDEN, Stephen, *Qā'im (Ariser) and Qayyūm (Deity Self-Subsistent). The background and significance of twin messianic advents in Bābī-Bahā'ī scripture*, 1996;
http://www.hurqalya.pwp.blueyonder.co.uk/03-Biblical-islam-BBst/QA'IM%20AND%20QAYYUM.htm#_ftn1 (consultato il 2/09/2013)

LANE, Edward William, *Arabic-Englis Lexicon*, Willams & Norgate, London, 1863;
<http://www.tyndalearchive.com/tabs/lane/> (consultato il 10/2/2014)

LAOZI, *Genesi del «Daodejing»*, Biblioteca Einaudi, Torino, 2004

LAUGHLIN, Robert, *Reinventing Physics: the search for the Real Frontier in The Chronicle for Higher Education – Section: The Chronicle Review*, February 11, 2005, Volume 51, Issue 23, p. B6;
<http://www.physics.ohio-state.edu/~wilkins/writing/Resources/essays/laughlin.html> (consultato il 15/08/2013)

LELOUP, Jean-Yves, *Écrits sur l'Hésychasme. Une tradition contemplative oubliée*, Albin Michel, Paris, 1990

LEVI, Rav Yitzchak *Lecture 101: The Mishkan, A unique artistic creation*;
http://vbm-torah.org/archive/mikdash4/101mikdash.htm#_ftnref1 (consultato il 6/10/2013)

LÉVY, Pierre, *Il virtuale*, Raffaello Cortina Ed., Milano, 1997

LUPASCO, Stéphane, *L'énergie et la matière psychique*, Julliard, Paris, 1974

LUPASCO, Stéphane, *Les trois matières*, Julliard, Paris, 1960

IL MEDITERRANEO INTERIORE

- LUPASCO, Stéphane, *L'expérience microphysique et la pensée humaine*, PUF, Paris, 1941
- LUPASCO, Stéphane, *Logique et contradiction*, PUF, Paris, 1947
- LUPASCO, Stéphane, *Qu'est-ce qu'une structure?*, Christian Bourgois éd., Paris, 1967
- MANZI, Franco, *Melchisedek e l'Angelologia nell'Epistola agli Ebrei e a Qumran*, Ed. Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1997
- MASSIGNON, Louis, *La passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj*, Éd. Gallimard, Paris, 1975
- MASSIGNON, Louis, *Le "jour du covenant" (yawm al-mîthâq)* in *Oriens*, Vol. XV, Brill, 1962;
<http://www.jstor.org/stable/1579840> (consultato il 3/11/2009)
- McKELVEY, B., *Self-Organization, Complexity Catastrophe, and Microstate Models at the Edge of Chaos in Variations in Organization Science: In Honor of Donald T. Campbell*, J. A. C. Baum and Bill McKelvey (eds.), Thousand Oaks: SAGE, 1999;
http://www.google.es/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CDIQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.billmckelvey.org%2Fdocuments%2FSelf-Organization.pdf&ei=pYvcUdSQGcX17AaJoIGQCw&usg=AFQjCNF4nfQa1Htln-STIS33Q-f96sUUIw&sig2=1pMTfEa6cr9caKm6yx8V_MQ&bvm=bv.48705608,d.ZGU (consultato il 18/10/2013)
- MELLONI, Xavier, *El Uno en lo Múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*, Ed. Sal Terrae, Cantabria, 2003
- MELLONI, Xavier, *Escletxes de Realitat. Religions i revelació*, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2007
- MELLONI, Xavier, *Vers un temps de síntesi*, Fragmenta Ed., Barcelona, 2011
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, Paris, 1945
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le visible et l'invisible. Suivi de Notes de travail*, Gallimard, Paris, 1964
- MOPSIK, Charles (trad.), *Le Zohar. Cantique des Cantiques*, Éditions Verdier, Lagrasse, 1999
- MIR, Mustansir, *Verbal Idioms of the Qur'ân*, The University of Michigan, Anna Arbor, 1989

- NICOLESCU, Basarab, *Nous, la particule et le monde*, Ed. Le Mail, Aix-en-Provence, 1985
- NICOLESCU, Basarab, *La science, le sens et l'évolution. Essai sur Jakob Boehme*, Éditions du Félin, Paris, 1988
- NIETZSCHE, Friedrich, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano, 2004
- ONG, Walter Jackson, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna, 1986
- OTTO, Rudolf, *Il Sacro*, SE, Milano, [1917] 2009
- PANIKKAR, Raimon, *El Ritme de L'Ésser. Les Gifford Lectures*, Opera Omnia vol. X tom 1, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2012
- PANIKKAR, Raimon, *Mística, Plenitud de Vida*, Opera Omnia, vol. 1, tom. 1, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2009
- PANIKKAR, Raimon, *Mite, Símbol i Culte*, Opera Omnia vol. IX tom 1, Fragmenta Ed., Barcelona, 2009
- PANIKKAR, Raimon, *Ontonomia de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*, Gredos, Madrid, 1961
- PANIKKAR, Raimon, *Religió i Religions*, Opera Omnia vol. II, Fragmenta Ed., Barcelona, 2011
- PANIKKAR, Raimon, *Visió Trinitària i Cosmoteàndrica: Déu, Home i Cosmos*, Opera Omnia vol. VIII, Fragmenta Ed., Barcelona, 2011
- PASQUALOTTO, Giangiorgio, *Estetica del vuoto. Arte e meditazione nelle culture d'Oriente*, Marsilio, Venezia, 2002
- PATANJALI, *The Yoga Aphorisms*, The Theosophical Publishing House, Adyar - Chennai, 1984
- PIKAZA, Xabier, *Diccionario de la Biblia. Historia y Palabra*, Verbo Divino, Navarra, 2007
- PIKAZA, Xabier, *El fenómeno religioso. Curso fundamental de religión*, Ed. Trotta, Madrid, 1999
- REIG, Daniel, *Larousse. Dictionnaire Arabe Français, Français Arabe*, Larousse, Paris, 2004

IL MEDITERRANEO INTERIORE

RICKLES, D., HAWES, P., SHIELL, A., *A simple guide to chaos and complexity*, Journal of Epidemiol Comm. Health, Nov 2007; 61(11);

<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2465602/> (consultato il 18/10/2013)

RINGGEBERG, Patrick, *Diversité et unité des religions chez René Guenon et frithjof Schuon*, L'Harmanattan, Paris, 2010

SACCONE, Carlo, *Un Profeta e santo iniziatore: Elia-al Khidr nella tradizione musulmana in Elia e Al-Khidr. L'archetipo del Maestro Invisibile*, Ed. Medusa, Milano, 2004

SARTRE, Jean Paul, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943

SÉD, Nicolas (trad.), *Le Livre Bāhīr*, Arché, Milano, 1987

SCHLERATH, Bernfried, *AŠA* in *Encyclopædia Iranica*, Vol. II, online edition, New York, 1996, Fasc. 7, pp. 694-696;

<http://www.iranicaonline.org/articles/asa-means-truth-in-avestan#pt1> (consultato il 21/1/14)

SCHOLEM, Gershom, *La Kabbale. Une introduction. Origines, thèmes et biographies*, Gallimard, Paris, 1998

SCHOLEM, Gershom, *Les origines de la kabbale*, Aubier-Montaigne, Paris, 1966

TABARÎ, *La Chronique. Histoire des prophètes et des rois*, Volume I, Actes Sud / Sinbad, Arles 2001

TOLLINI, Aldo, *Pratica e illuminazione nello Shōbōgenzō. Testi scelti di Eihei Dōgen Zenji*, Ubaldini Ed., Roma, 2001

VĀLSAN, Michel, *Sufismo ed Esicasmò*, Ed. Mediterranee, Roma, 2000

VANZAGO, Luca, *L'evento del tempo. Saggio sulla filosofia del processo di A. N. Whitehead*, Mimesis, Milano, 2005

WHITEHEAD, Alfred North, *Process and Reality*, Corrected edition edited by D. R. Griffin and D. W. Sherburne, The Free Press, New York, 1978 (1929)

WHITEHEAD, Alfred North, *Religion in the Making*, New American Library, New York, 1974

WHITEHEAD, Alfred North, *Simbolismo*, Raffaello Cortina Ed., Milano, 1998

ZOLLA, Élémière, *Simbologia* in Enciclopedia Treccani;

http://www.treccani.it/enciclopedia/simbologia_%28Enciclopedia-del-Novecento%29/ (consultato il 24/3/2014)

Cap. III.2

AA.VV., *Dictionnaire du Coran*, Ed. Robert Laffont, Paris, 2007

AA.VV., *Encyclopédie de l'Islam*, Brill, Leiden, 1956 (*Nouvelle édition*, Éditions G.-P. Maisonneuve & Larose S.A., Paris, 1975)

AA.VV., *Jewish Encyclopedia*, Funk and Wagnalls, New York, 1901-1906;

<http://www.jewishencyclopedia.com/>

AL-'ALÂWÎ, Aḥmad, *El fruto de las palabras inspiradas (al-Mawâdd al-gayṭiyya al-nâṣi'a 'an al-ḥikam al-gawṭiyya)*, Ed. Almuzara, Córdoba, 2007

AL-QUSHAYRÎ, Abû al-Qâsim, *Al-Qushayri's Epistle on Sufism*, Garnet Publishing, Bekshire, 2007

AL-RÂZÎ, Fakhr al-Dîn, *Traité sur les Noms Divins (Lawâmi' al-Bayyinât fi al-Asmâ' wa al-Ṣifât)*, [traduit par M.Gloton], Albouraq, Paris, 2000

AL-TIRMIDHÎ, al-Ḥakîm, *Exposé de la différence entre la poitrine, le coeur, le tréfonds et la pulpe (Bayân al-farq bayna aṣ-ṣadr wa al-qalb wa al-fû'âd wa al-lubb)*, Albouraq, Beyrouth, 2002

ANGEL, Joseph L., *Otherworldly and Eschatological Priesthood in the Dead Sea Scrolls*, Brill, Leiden-Boston, 2010

AYA, Abdelmumin, *El Arameo en Sus Labios. Saborear los cuatro evangelios en la lengua de Jesús*, Fragmenta ed., Barcelona, 2013

BAUSANI, Alessandro, *Il Corano*, Bur, Milano, 2004

IL MEDITERRANEO INTERIORE

BOYCE, Mary, *ASTVAṬ.ĒRĒTA. The Avestan name of the Saošyant, the future Savior of Zoroastrianism* in *Encyclopaedia Iranica*, Vol. II, online edition, New York, 1996, Fasc. 8, pp. 871-873;

<http://www.iranicaonline.org/articles/astvat-ereta-savior> (consultato il 24/05/2014)

BOYCE, Mary, *FRAVAŚI* in *Encyclopædia Iranica*, Vol. X, online edition, New York, 1996, Fasc. 2, pp. 195-199;

<http://www.iranicaonline.org/articles/fravasi-> (consultato il 12/12/2013)

BUCK, Christopher, *Illuminator vs. Redeemer. Was Ebionite Adam/Christ Prophetology “Original,” Anti-Pauline, or “Gnostic”?*, 1982/2012;

http://bahai-library.com/pdf/b/buck_illuminator_redeemer.pdf (consultato il 26/04/2014)

BUSENITZ, Irvin A., *Introduction to the Biblical Covenants; The Noachic Covenant and the Priestly Covenant* in *The Master’s Seminary Journal* 10/2, Fall, 1999;

<http://www.galaxie.com/article/tmsj10-2-02/print>

CHARFI, Abdelmajid, *La pensée islamique, rupture et fidélité*, Albin Michel, Paris, 2008

CHODKIEWICZ, Michel, *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî*, Éd. Gallimard, Paris, 2012

CORBIN, Henri, *Harmonia Abramica* in CIRILLO, Luigi, *Évangile de Barnabé. Recherches sur la composition et l'origine*, Éd. Beauchesne, Paris, 1977

CORBIN, Henri, *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques. Le shî'isme duodécimain*, Tome I, Gallimard, Paris, 1971

CORBIN, Henri, *Storia della filosofia islamica*, Adelphi, Milano, 1991

DERRIDA, Jacques, *Donare la morte*, Jaca Book, Milano, 2002

DOUSSE, Michel, *Maria la musulmana. Importanza e significato della madre del Messia nel Corano*, Ed. Arkeios, Roma, 2006

GARDET, Louis, *Dieu et la destinée de l’homme. Les grands problèmes de la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1967

GIANNOTTO, Claudio, *Giacomo, fratello di Gesù*, Il Mulino, Bologna, 2013

EISENMAN, Robert, *Eschatological "Rain" Imagery in the War Scroll from Qumran and in the Letter of James*, in *Journal of Near Eastern Studies* – Vol. 49, No. 2, University of Chicago, Aprile 1990, pp. 173-184;

<http://www.jstor.org/stable/545740> (consultato il 16/01/14)

EISENMAN, Robert, *James the Brother of Jesus. The Key to Unlocking the Secrets of early Christianity and the Dead Sea Scrolls*, Watkins Publishing, London, 2002

EISENMAN, Robert, *James the Just in the Habbakuk Peshar*, Grave Distraction Pub., Nashville, 1986

EISENMAN, Robert, *Maccabees, Zadokites, Christians, and Qumran. A New Hypothesis of Qumran Origins*, Grave Distractions Publications, Nashville, 1986

EISENMAN, Robert, *The Zaddik-idea and the Zadokite Priesthood* (intervento presentato alla Society of Biblical Literature nel 1979);

http://roberteisenman.com/articles/zaddik_idea.pdf (consultato il 12/12/2013)

ELIADE, Mircea, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Las religiones en sus textos*, t. IV, Cristiandad Ed., Madrid, 1980

GEOFFROY, Éric, *Le soufisme. Voie intérieure de l'islam*, Fayard, Lonrai, 2009

GEOFFROY, Éric, *L'islam sera spirituel ou ne sera plus*, Éditions du Seuil, Paris, 2009

GUILLAUMONT, Antoine, *Les sens des noms su cœur dans l'antiquité* in *Le Cœur. Études Carmélitaines*, Desclée de Brouwer, Paris, 1950

HIMMICH, Bensalem, *Ijtihād. La face voilée de l'Islam*, Marsam, Rabat, 2006

HINZE, Almut, *FRAŠŌ.KĒRĒTI* in *Encyclopædia Iranica*, Vol. X, online edition, New York, 1996, fasc. 2, pp. 190-192;

<http://www.iranicaonline.org/articles/frasokrti> (consultato il 28/08/2013)

IBN 'ARABI, *Le livre des chatons des sagesses (Fusus al-Hikam)*, t. I, Al-Bouraq, Beyrouth, 1997

IBN 'AṬA' ALLÂH, *Traité sur le Nom Allâh (Al-qaṣd al-mujarrad fī ma'rifa al-ism al-mufrad Allâh)*, Les Deux Océans, Paris, 1981

IL MEDITERRANEO INTERIORE

- IZUTZU, Toshihiko, *Unité de l'existence et création perpétuelle*, Les Deux Oceans, Paris, 1980
- KALÂBÂDHÎ, Abû Bakr, *Il Sufismo nelle parole degli antichi (Kitâb al-ta'arruf li-madhab ahl al-taşawwuf)*, Officina di Studi Medievali, Palermo, 2002
- LANE, Edward William *Arabic-English Lexicon*, Book I, Librarie du Liban, Beirut, 1968
- MANZI, Franco, *Carta a los Hebreos*, Editorial Desclée de Brouwer, Henao, 2005
- MANZI, Franco, *Melchisedek e l'Angelologia nell'Epistola agli Ebrei e a Qumran*, Ed. Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1997
- MARTÍNEZ, Florentino García, TIGCHELAAR, Eibert J.C. [Editors], *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, Brill, Leiden New York Köln, 1999
- MASSIGNON, Louis, *La Passion de Husayn ibn Mnsûr Hallâj*, t. III, Gallimard, Paris, 1975
- PANIKKAR, Raimon, *Religió i Religions*, Opera Omnia vol. II, Fragmenta Ed., Barcelona, 2011
- SCHIAVO, Luigi, *Il Vangelo Perduto e Ritrovato. La Fonte Q e le origini cristiane*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2010
- SCHOLEM, Gershom, *On the Mystical Shape of the Godhead. Basic Concepts in the Kabbalah*, Schocken, New York, 1991
- TAHA, Mahmoud Mohamed, *The Second Message of Islam*, Syracuse University Press, New York, 1987
- WACHOLDER, Ben Zion, *The New Damascus Document. The Midrash on the Eschatological Torah of the Dead Sea Scrolls: Reconstruction, Translation and Commentary*, Brill, Leiden Boston, 2007
- WILLIAMSON, Clark M., *Reversing the Reversal: Covenant and Election in Jewish and Process Thought in Jewish Theology and Process thought*, State University of New York Press, New York, 1996
- YOUNG, Edward Joseph, *The Teacher of Righteousness and Jesus Christ. Some Reflections Upon the Dead Sea Scrolls*, Westminster Theological Journal 18.2, May 1956, pp. 121-145

Strumenti di ricerca linguistico-scritturaria *on line*

Bible Hub: <http://biblehub.com/>

Peshitta New Testament: <http://www.dukhrana.com/peshitta/>

The Quranic Arabic Corpus: <http://corpus.quran.com/>

Arabic-English Lexicon by Edward William Lane: <http://www.tyndalearchive.com/tabs/lane/>