

ENDOXA/PROSPETTIVE SUL PRESENTE

10, 57, SETTEMBRE 2025

ENDOXA

Prospettive sul Presente

V Università
degli Studi
della Campania
Luigi Vanvitelli
Dipartimento di Giurisprudenza



Ⓜ MIMESIS EDIZIONI

ISSN 2531-7202

www.endoxai.net

ISSN 2531-7202

***Endoxa - Prospettive sul presente*, 10, 57, SETTEMBRE 2025**

ONNIPOTENZA

- | | | |
|----|---------------------|---|
| 7 | PIER MARRONE | <i>Onnipotenza - Editoriale</i> |
| 10 | FERDINANDO MENGA | <i>Onni(m)potenza divina? Riflessioni quasi levinassiane sulla trascendenza</i> |
| 18 | CARMELO VIGNA | <i>Sull'onnipotenza</i> |
| 21 | PIER MARRONE | <i>Questo ragazzo</i> |
| 27 | GIAN MARCO GRIFFI | <i>Le ginocchia della Micaela, o una disgressione onnisciente d'Onnipotenza</i> |
| 34 | ANDREA AGUTI | <i>Onnipotenza divina</i> |
| 39 | ANDREA ARTOSI | <i>Abbozzo di una storia naturale dell'onnipotenza</i> |
| 44 | LUIGI MARCO BASSANI | <i>Onnipotenza: brevi note su un passaggio di testimonie, dalla borghesia al suo comitato d'affari</i> |
| 49 | PAOLO BETTINESCHI | <i>Onnipotenza e volontà umana</i> |
| 55 | MATTEO CODIGNOLA | <i>Limite, auto-superamento, cura: per una critica filosofica dell'onnipotenza umana</i> |
| 59 | MICHELE ILLICETO | <i>L'alterità come antidoto al delirio di onnipotenza</i> |
| 64 | LETIZIA PELLICIONI | <i>Giocare a fare Dio? L'IA, la selezione degli embrioni e le nuove sfide bioetiche della genitorialità</i> |
| 68 | MATTIA POZZEBON | <i>Il terzo giorno: il ritorno degli animali nell'era dell'onnipotenza tecnologica</i> |
| 74 | LEOPOLDO SANDONÀ | <i>L'umano alla prova nella crisi dell'onnipotenza</i> |

ONNIPOTENZA

ONNIPOTENZA - EDITORIALE



PIER MARRONE

Intensificare, progettare, acquisire un potere che antecedentemente non si possedeva. Dobbiamo necessariamente muoverci in questa prospettiva, proprio per il fatto che siamo esseri limitati. Lo facciamo continuamente, anche nelle cose più semplici, quotidiane e banali. Prendiamo un ascensore. Non facciamo altro che intensificare e dare realizzazione alle nostre capacità nutrita dalla nostra volontà di salire in alto. Naturalmente, non ci basta salire in alto per giungere proprio lì, ovvero possiamo esserne momentaneamente soddisfatti, ma altre nostre aspirazioni sono guidate dai altri nostri desideri e quello di cui possiamo essere certi rispetto ai nostri desideri e che non si acquietano mai. Solo l'omeostasi della morte rappresenterà la fine di questa continua rincorsa. Forse, sarà proprio così, a patto di non reincarnarsi, perché rischieremmo di essere punto a capo. E anche con l'eterno ritorno di Nietzsche le cose non andrebbero meglio.

Il desiderio, per noi mortali, rimane sempre lì, si tratti di cercare di trovare il cavatappi in cucina per aprire una bottiglia, si tratti del fatto che non si riesce a staccarsi dalla bottiglia, si tratti di fare qualsiasi altra cosa. Il nostro desiderio ha la caratteristica di risorgere sempre, perché siamo esseri delimitati da molte mancanze e innumerevoli incapacità. Risorge anche perché noi

ci proiettiamo oltre il nostro presente. Vogliamo essere da un'altra parte, in un tempo migliore di quello che stiamo vivendo, magari non sempre, perché capita pure che qualche volta siamo felici, ma di solito lo siamo perché pensiamo che nella nostra situazione limitata quanto stiamo vivendo è ciò che di meglio potrebbe accaderci. Forse abbiamo ragione, ma forse ci sbagliamo. Noi non abbiamo, infatti, la possibilità di esplorare realmente universi e tempi alternativi e di metterli a confronto tra di loro. E allora per un qualche momento, per un periodo, o per la vita intera ci accontentiamo di quanto stiamo vivendo. E, se siamo onesti, dobbiamo riconoscere che in realtà siamo incapaci per la nostra stessa struttura antropologica di accontentarci. È la nostra capacità di immaginare che ci impedisce di farlo. È il fatto che non riusciamo mai a liberarcene.

La nostra immaginazione ci proietta in scenari alternativi, i più vari. Non è un caso che una momentanea pausa a questa costante presenza riusciamo a ottenerla solo se adoperiamo una qualche tecnica di meditazione, che molto spesso è concentrata sul focalizzarsi sul presente. Ma il presente sfugge sempre in avanti e allora quello che possiamo sapere è che il desiderio sempre risorge, inarrestabile, molto più forte di un fiume e di una marea. Vogliamo avere qualcosa di altro di quanto in questo preciso istante ci tocca in sorte, magari soltanto perché abbiamo fame o abbiamo sete; vogliamo essere in un altro posto e non nel luogo di lavoro che non ci soddisfa. E se quanto stiamo facendo ci sta soddisfacendo, allora è molto probabile che siamo vittime di una sorta di autoinganno, perché vorremo una soddisfazione ancora più intensa. L'onnipotenza è questa intensificazione delle possibilità, pensata come reale, come eterna e piena soddisfazione, forse. Non è un caso che talvolta quell'ente al quale attribuiamo l'onnipotente, lo pensiamo anche come onnisciente e, quindi, come privo di mancanze.

Essere onniscienti è una conseguenza dell'essere onnipotenti, ma l'onniscienza è una condizione che può esistere solo al di fuori del tempo. Per questo essere onnipotente, se mai esiste, tutto dovrebbe essere un eterno e istantaneo presente. Si tratterebbe di un tempo congelato nel quale non ci sarebbe alcuna necessità di desiderare alcunché, perché ogni oggetto e ogni evento di ogni universo possibile sarebbe a questo essere presente. Non si tratta, cioè, di un caso, se anche nel linguaggio comune noi talvolta parliamo di delirio di onnipotenza, modulando l'onnipotenza impossibile per noi sullo schema della patologia.

Forse l'onnipotenza non è posseduta da nessuno. Non può essere una proprietà di nessuno. Esiste nella logica filosofica una letteratura ampia sui paradossi che vengono generati dal concetto di onnipotenza, che molti, la maggior parte degli studiosi, ritiene inconsistente, privo di coerenza, destinato a generare una contraddizione e poiché da una sola contraddizione si può ricavare qualsiasi conseguenza, allora l'onnipotenza è legata al suo cadere fatalmente su sé stessa, rovinosamente. Non era qualcosa di ignoto ai filosofi del passato. Descartes non trovava nessun motivo per il quale il suo dio avrebbe potuto contraddirgli enunciati della matematica e della geometria, che persino noi, che siamo essere finiti, e non infiniti come lui, riusciamo qualche volta a dimostrare. Ma come faceva a esserne così sicuro, se non negando, implicitamente e forse anche un po' dishonestamente, proprio quanto si trattava di dimostrare, ossia che il suo dio non era onnipotente e, assieme, immensamente buono.

Questa aspirazione alla bontà è naturalmente un punto a favore del suo dio. Perché noi non pensiamo all'intensificazione delle nostre possibilità solo per risolvere il problema della fame del mondo, della guerra, della violenza domestica, e così via. La pensiamo anche per intensificare il nostro piacere, per avere di più, per essere di più, ogni volta qualcuno di diverso da quello che ci è toccato in sorte di essere. E non potendo raggiungere l'onnipotenza con il pensiero declinato nella realtà, poiché questa non vi può mai corrispondere, cerchiamo di approssimarci con la tecnica, che è il prolungamento nella realtà delle nostre aspirazioni nutrita da un'immaginazione abissale e mai sazia. Per questo la tecnica è da numerosi pensatori pensata come la forza più imponente che sia mai apparsa nella storia dell'umanità. Una forza capace di trascendere gli

individui, i popoli, i sistemi politici, per il fatto molto semplice che senza le realizzazioni tecniche, da quelle più umili a quelle più complesse, non esisterebbero né individui, né popoli, né sistemi politici. Anche i popoli hanno una loro immaginazione, di solito quella di dominare su altri popoli, o di allearsi con altri popoli per dominarne altri. E il dominio è spesso, se efficace, una potenza che domina l'immaginazione di chi è dominato. Una delle potenze dei sistemi totalitari e di essere concepiti da coloro che ne sono schiavi come eterni, ossia come trascendenti il presente. Per questo quando un regime totalitario cade e dimostra la sua impotenza le reazioni variano dal sollievo al giubilo all'incredulità. Possibile che ciò che aveva l'ambizione di essere onnipotente per me, si sia rivelato improvvisamente impotente? L'onnipotenza è un limite del nostro pensiero, fortunatamente è un limite della nostra capacità di realizzare ciò che si può desiderare. Non altrettanto fortunatamente vorremmo costituire un limite di quanto in maniera inarrestabile dobbiamo desiderare. Ma qui sembrano non esserci grandi alternative: se smettiamo di desiderare, allora non ci siamo più.

ONNI(M)POTENZA DIVINA? RIFLESSIONI QUASI LEVINASSIANE SULLA TRASCENDENZA



FERDINANDO MENGA

1. Al di qua d'onnipotenza e impotenza

Porsi il problema della (onni)potenza divina impone non pochi indugi metodologici preliminari, non solo a causa dell'assai difficile circoscrivibilità fenomenologica di tale ambito d'esperienza, ma anche per l'intricata stratificazione dei discorsi, che lungo la tradizione del pensiero, si sono intrattenuti su tale tema.

Per questo motivo, scelgo di proporre sin da subito una limitazione di campo forse drastica, ma che al contempo mi consente di elaborare un ragionamento auspicabilmente compiuto nello spazio che un breve contributo concede. Si tratta, per la precisione, di una determinata ipotesi che vorrei sviluppare, secondo la quale una certa interrogazione sull'**onnipotenza**, se rimanda a qualcosa come una

trascendenza (divina?), lo fa mettendo proprio in discussione la tenuta stessa della semantica del potere.

Ma perché mai voler cercare, per principio, una possibile configurazione della **trascendenza** oltre il potere o la possibilità di una trascendenza che, per lo meno, resista al potere? A mio avviso, ci sono diverse buone ragioni per far questo. Quella che mi preme qui sottolineare maggiormente è data dalla nota circostanza per cui il (presunto) potere di Dio non si manifesta nel mondo o nella storia proprio nei frangenti in cui più dovrebbe farlo. La qual cosa costringe poi a considerevoli sforzi di spiegazione o giustificazione, come quelli di cui si è popolata l'intera nostra tradizione del pensiero filosofico, teologico o, generalmente, religioso: dal discorso di una **teodicea** che cerca di conciliare l'onnipotenza di Dio con l'esistenza del male a quello di un'ammissione della non completa onnipotenza di Dio al fine di salvaguardarne la bontà, fino a sottili rimodulazioni del modo di articolazione stesso dell'onnipotenza di Dio attraverso la scelta della sua impotenza.

Quali che siano le strategie argomentative, più o meno calibrate su una salvaguardia della **potenza di Dio** o su un suo depotenziamento, ogni impostazione che connota l'esperienza della trascendenza in rapporto al potere detiene degli elementi problematici che pongono in un imbarazzo difficilmente superabile. Questo mi consente, perciò, di avanzare una domanda o un'ipotesi: e se ci fosse per caso una possibilità di configurazione dell'esperienza della trascendenza divina oltre la semantica del potere? E se una tale configurazione ci mettesse, inoltre, in grado di far affiorare dei caratteri essenziali di tale esperienza oscurati proprio dalla predominante fissazione a ridurre tutto al potere?

Porsi fenomenologicamente un tale interrogativo implica innanzitutto la determinazione di un campo d'esperienza che indichi in tale direzione. È proprio qui che la filosofia di **Emmanuel Levinas** ci viene in aiuto. Questo autore, in effetti, ci indica come una tale tipologia d'esperienza non solo possa, ma debba essere rinvenuta genuinamente nell'**incontro etico con l'altro**, laddove il comandamento di non uccidere, che proviene dal suo volto, non è propriamente collocabile in nessun luogo del mondo, giacché esso ci interella prima ancora di entrare nello spazio della presenza immanente e materiale; vale a dire, prima ancora che tale volto si manifesti come oggetto identificabile e di per sé dotato di una "capacità" tale da impedire un'azione nei suoi confronti. Insomma, il **volto dell'altro** non compare come titolare di una forza individuabile in uno schieramento di poteri e contropoteri. Si tratta piuttosto di un incontro etico, per l'appunto, che, sempre secondo Levinas, si consuma in un'esperienza di trascendenza irriducibile all'apparenza o al «fenomeno»: «**epifania**» di un richiamo che «proviene da un fuori» - così la definisce, per la precisione, Levinas - che non risulta dotata né di potenza né di impotenza, ma che alla logica stessa del potere sfugge, incidendovi però come la sospensione stessa della sua applicabilità (Levinas, *Enigma e fenomeno*, passim). Non è un caso, allora, che Levinas si soffermi nell'evidenziare che di fronte al volto

dell’altro non ci si trova nella situazione per cui questo «supererebbe le mie forze troppo deboli» (Levinas, *La filosofia e l’idea di infinito*, p. 198), ma davanti al fatto radicale che «**non posso più potere**» (ibidem). Ancor più precisamente, in un passaggio di *Totalità e infinito* Levinas asserisce: «L’espressione che il volto introduce nel mondo non sfida la debolezza del mio potere, ma il mio potere di potere» (p. 203).

Per quanto a tutta prima disorientante, questa espressione ci dice, in ultima analisi, qualcosa di piuttosto semplice: il volto dell’altro, che comanda di non uccidere, non si sottrae al potere perché è rivestito di una forza maggiore di quella che di volta in volta può minacciarne la sopravvivenza. Nel volto dell’altro si esprime, invece, una «**resistenza etica**» (Levinas, *La filosofia e l’idea di infinito*, p. 199) – così la caratterizza Levinas – tale da mettere in cortocircuito la logica stessa del potere. Il che implica, a sua volta, che l’altro, lungi dall’essere capace di impedire fattivamente qualsivoglia atto di forza nei suoi confronti, esercita una resistenza al potere nel senso che quest’ultimo, pur nel gesto più estremo di conquista totale dell’altro attraverso la sua eliminazione, mai *potrà* davvero consumarlo nella sua alterità. In ultima battuta, l’alterità del volto dell’altro ha dunque questo di peculiare: sfugge, poiché interpella prima ancora di poterci fare qualcosa; e non appena il regime del potere si mette in moto, l’ingiunzione si è già ritratta per essere afferrata. Qui, in definitiva, (la dinamica dell’)epifania del volto dell’altro: rinvio a una trascendenza vissuta, ma irriducibile a ogni disposizione oggettuale.

Ecco dunque come, attraverso Levinas, si può giungere a una logica – potremmo asserire – “al di qua” del potere e che racchiude contemporaneamente il senso più intimo di un’esperienza della trascendenza di carattere etico. Ma anche di profilo religioso, se vogliamo, visto che, sempre per Levinas, dal comandamento che proviene dalla trascendenza dell’altro si apre sempre anche una dimensione dell’altezza in cui riluce costantemente una **co-interpellazione divina** (*Totalità e infinito*, pp. 75 s.). E qui – si badi – non nel senso che una tale trascendenza teologica sia da premettersi in forma quasi-metafisica. Ma, al contrario, qui, è come se Levinas ci avvertisse che una tale trascendenza divina può darsi solo nel suo radicamento genuinamente fenomenologico, visto che il divino viene all’esperienza non prima del vissuto stesso di sottrazione eccedente che unicamente la ritrosia etica dell’altro veicola (cfr. Levinas, *Di Dio che viene all’idea*, passim). Peraltro, secondo il nostro autore, è esattamente a questo tipo di dinamica di sottrazione ed eccedenza che andrebbe assegnata, per davvero, la connotazione di “metafisica” (e di una **metafisica** che innesca una radicale **esperienza d’infinito**).

2. Dall’atopia alla diacronia

Ma facciamo un passo ulteriore. Arrestarsi, infatti, alla sola esperienza di una ritrosia etica rispetto alla logica del potere innescata dalla sottrazione di un’alterità presente, non basta. Oltre alla dislocazione a-topica che l’appello dell’altro di volta

in volta provoca, vi è anche una dislocazione diacronica coinvolta. Di quest'ultima mi preme evidenziare quella che si esprime in termini escatologici, e questo a motivo delle implicazioni che tale **dimensione futurica** esercita sul piano della logica del potere. In particolare, il guadagno di questo slittamento consiste nel fatto che, a differenza del comparire di un'alterità presente, la cui appellatività etica può sempre mutare in possibile esercizio di potere e forza, la futurità ripulisce l'alterità da qualsivoglia carica di violenza, con la conseguenza del verificarsi di un movimento di trascendimento ancor più radicale della semantica stessa del potere. Insomma, un appello futuro, per suo stesso carattere costitutivo, quandanche volesse alcunché, davvero nulla può.

Si tratta, tuttavia, a questo punto, di capire, dal punto di vista fenomenologico, se effettivamente si dia qualcosa di futuro, tale da incidere concretamente sull'esperienza e da ricoprire un ruolo che ne giustifichi un'interrogazione specifica.

Ebbene, ritengo non soltanto che una tale dimensione di trascendenza futurica non abbia nulla di meramente speculativo, ma che essa rivesta altresì grande rilevanza per i nostri vissuti. Come ho mostrato in altre sedi, ci giunge oggigiorno, più che mai, da quel diffuso e trasversale appello a realizzare concretamente il compito di una **responsabilità nei confronti delle generazioni future**.

È proprio in risposta a un tale compito che, a mio avviso, la centralità del tema del rapporto fra potere, resistenza etica e trascendenza del futuro gioca un ruolo centrale. Partiamo da una premessa, che ci porta al nocciolo del problema: la difficoltà di fondo a riconoscere obblighi nei confronti del futuro consiste esattamente nell'incapacità del pensiero etico tradizionale di affrancarsi dal paradigma di una giustificabilità della responsabilità basata sostanzialmente su una **semantica del presente** e di soggetti presenti interagenti sulla base di soli *rapporti di forza/potere*. Questa preminenza di una legittimabilità a partire dal presente si manifesta sia nel caso si tratti della presenza di un altro a cui si deve qualcosa in ottemperanza a obblighi di giustizia fondati sulla simmetria e reciprocità stabilita da un potere contrattuale, sia si tratti della presenza di un altro al cui impotente appello si risponde con atteggiamento altruistico vuoi religiosamente ispirato, vuoi ancora improntato a una più sobria e secolarizzata filantropia. Quale che sia il caso, un appello alla responsabilità per esseri radicalmente futuri, per quanto diffusamente avvertito, non riesce a trovare però coerente collocazione entro gli impianti presentistici - o meglio, entro quella semantica del potere, di per sé, insindibilmente collegata al prerequisito di una capacità esercitata da individui necessariamente presenti (gli uni agli altri). Tra tutti, basti qui limitarsi a evocare l'esempio dell'impianto contrattualista e il cortocircuito dal quale è colpito nel momento in cui è chiamato ad affrontare la questione di obblighi per soggettività future.

Di qui la questione fondamentale: se un discorso incentrato sul presente e sul potere dei presenti non si mostra in grado di rispondere coerentemente a

un'esigenza etica radicalmente rivolta al futuro, come può configurarsi allora un paradigma alternativo che corrisponde a tale esigenza? Ecco che qui si inserisce la logica dell'esperienza etica di carattere genuinamente escatologico di matrice levinassiana. In estrema sintesi possiamo così caratterizzarla: l'appello a una responsabilità nei confronti dei futuri non si registra se si permane entro l'impianto teorico di un'estensione del presente verso l'avvenire, ma affiora eticamente solo se, proprio trasgredendo tale primato presentistico e la semantica del potere a esso connessa, ci si mette in grado di accogliere l'appello dell'alterità stessa del futuro, che mostra al contempo un carattere d'ingiunzione refrattario alla logica del potere. Si tratta, in altri termini, di un'esperienza etica che, al posto di fondarsi sull'*hic et nunc* di un luogo e tempo presente e dei presenti, si rivolge piuttosto al trascendimento di un tempo altro e di un luogo altro da cui deriva la sua stessa propulsione motivazionale.

È esattamente in tale contesto che la percezione di un tale richiamo del futuro mostra al contempo il collegamento tra gli elementi della trascendenza, della sottrazione al potere e nondimeno a una resistenza etica dal carattere estremamente concreto e vissuto. In questo richiamo si manifesta, anzitutto, una trascendenza al presente, giacché la richiesta di responsabilità proveniente da individui futuri non ancora esistenti non può che giungereci da una sorta di "altrove" in questo mondo. Tale richiamo sfugge, inoltre, alla semantica del potere, poiché le alterità future, di cui ne va, a rigore, nulla *possono* in termini di un "poter potere". Di pari, rispetto al caso di un'alterità soltanto presente, questo richiamo futurico intensifica l'aspetto squisitamente etico, dacché nessuna possibilità di violenza gli può essere attribuito. Nondimeno, in questo richiamo si compone una forma di resistenza etica assolutamente concreta, giacché la sua carica ingiuntiva, per quanto nulla "possa", non per questo cessa di farsi avvertire nella sua urgenza e inquietudine. Potremmo definirla, in effetti - ricorrendo alla terminologia di Jacques Derrida fatta propria da un autore come **Matthias Fritsch** - , di una concretezza dal carattere «spettrale» (M. Fritsch, *Taking Turns with the Earth*, p. 52).

Certamente, una tale esperienza di resistenza etica, proprio perché spettrale, può restare anche impercepita. Ma questo, secondo Levinas, non la destituisce di significatività, quanto piuttosto ne sottolinea la modalità «enigmatica» (Levinas, *Enigma e fenomeno*, passim) stessa di manifestazione: ovvero, essendo un'incidenza al di qua del potere - ovvero, nulla potendo contro gli schieramenti di forza del presente -, è tale da propiziare un'esperienza di accoglimento, ma anche da restare, al limite, inascoltata. La si potrebbe caratterizzare, in tal senso, come una sorta di **epoché o sospensione etica** del potere dei presenti e del presente al mondo. *Epoché* che tanto, da un lato, inquieta il potere attraverso il comandamento etico, quanto, dall'altro, neppure lo scalfisce, tant'è che quest'ultimo, se vuole, può benissimo perpetuarsi nella pratica di una tirannia dei presenti, come se nulla fosse avvenuto.

3. Resistenza etica e trascendenza divina

A questo punto, non ci resta che affrontare un'ultima questione che ci riporta dritti alla tematica di partenza. Chiediamoci dunque: la dinamica enigmatica di sottrazione etica al potere or ora descritta rimanda necessariamente all'intervento di una trascendenza divina? Oppure un tale appello che inquieta, eppure mai una volta si mescola al potere, può limitarsi a una dinamica riducibile al solo rapporto interumano e orizzontale? Ebbene, non pochi lettori di Levinas propendono per una visione del genere. La cosa interessante è che, però, per Levinas stesso, una tale prospettiva di esclusiva orizzontalità della trascendenza etica non basta. Quanto mette in gioco Levinas è invece il necessario intervento di un'altra dimensione, che può essere delineata proprio nei termini di un piano verticale-religioso e che risulta compenetrare quello orizzontale in modo assolutamente pervasivo. In effetti, l'introduzione di questa dimensione altra si mostra per lui ineludibile, nella misura in cui essa soltanto si rivela in grado di offrire genuina articolazione ed effettiva consistenza genealogica all'irriducibile impulso dell'appello etico. Insomma, è come se Levinas, a partire da questa prospettiva - che, si badi, mette in gioco un livello religioso e teologico del discorso non sulla base di un'estrinseca sovrapposizione o sovradeterminazione, ma dalla concrezione fenomenologica stessa -, ci dicesse che il **carattere incondizionato della responsabilità** per l'altro riceve la sua *incondizionatezza* dal fatto fondamentale che in tale essere-interpellati dall'altro si esprime già sempre una forma di co-interpellazione dell'altro divino, che unicamente ne innerva forza propulsiva e tratto di ritrosia. Per dirla con le assai efficaci e sintetiche parole di un'intervista all'autore: «È come se Dio parlasse attraverso il volto [dell'altro]» (Levinas, *The Paradox of Morality*, p. 169).

In tal modo, l'altezza e l'esteriorità orizzontale della trascendenza dell'altro umano risultano già sempre compenetrare e accentuate da un'altezza ed esteriorità verticale dell'altro divino, con la conseguenza che l'incidere della responsabilità, che intesse la dimensione di passività radicale del soggetto, possa essere intesa anche attraverso i tratti di una **santità della relazione con l'altro**. Si tratta, per la precisione, di una santità e altezza che confluiscono inscindibilmente nel volto altrui e che conducono il soggetto a comprendersi già sempre come eticamente decentrato, ecceduto, esposto, e, quindi, ineludibilmente situato nell'a-topia di una «sostituzione» per l'altro (Levinas, *Altrimenti che essere*, pp. 142 ss.).

Ma, anche qui, a ben vedere, non si tratta di un'esperienza di trascendenza soltanto atopica, ma anche diacronia e di una diacronia che spinge tanto verso un passato immemoriale, quanto verso un futuro inappropriabile: «puro futuro» lo definisce anche Levinas (*Diacronia e rappresentazione*, p. 208).

Soprassedendo sui tanti elementi che in questo contesto necessiterebbero di un commento circostanziato, mi limito qui a richiamare l'attenzione sull'intima

interrelazione che l'autore segnala fra aspetto etico e teologico, e che si inserisce immediatamente lungo la traiettoria di una riflessione necessariamente temporale.

Quanto qui Levinas ci indica, in estrema sintesi, è, innanzitutto, quanto abbiamo già sottolineato in precedenza: cioè che l'ingiunzione alla responsabilità, che sopraggiunge al soggetto a partire dall'alterità futura, lo espone e disappropria già sempre in una forma eccedente, ossia una forma tale per cui a esso non è neppure mai data la possibilità di decidere se essere o meno responsabile per il futuro. Piuttosto, il soggetto, proprio attraverso l'ingiunzione alla responsabilità che lo decentra, si scopre già sempre in una (dis-)posizione di sostituzione per il futuro dell'alterità e per l'alterità del futuro, e ciò prima ancora che egli possa raccogliere la sua decisione in un atteggiamento tetico di accettazione o rifiuto. Ma Levinas ci dice qui anche qualcosa di più radicale, e cioè che un'ingiunzione eccessiva ed exstatica del genere – in cui il soggetto, contrassegnato dalla forma di una passività radicale, è infranto da (ed esposto a) una carica temporale già sempre eticamente connotata – coincide esattamente con il precipitato stesso della manifestazione del divino. Epifania del divino come intima scaturigine dell'esperienza etica del tempo ed esperienza temporale dell'etica (all'interno della – e come – vita del soggetto). Epifania del divino, cioè, come vissuta concrezione che innesca, attraverso l'appello dell'altro, un **autotrascendimento del soggetto**, in cui il soggetto medesimo esperisce in modo indisgiungibile la centrifugalità iperbolica di un'esposizione all'Altro e l'esposizione iperbolica alla futurazione, senza poterne ancora distinguere le traiettorie. Queste traiettorie, in effetti, potrebbero essere distinte, solo se una tale esperienza dell'appello potesse essere preceduta da un soggetto sovrano già costituito e teticamente operativo.

Il futuro si presenta così come immediata relazione etica con l'altro. Certamente. Solo che ora possiamo aggiungere: innanzitutto, immediata relazione etica con l'altro divino – incidere stesso dell'**«A-Dieu!»** che penetra nel soggetto, spossessandolo ed esponendolo all'alterità del tempo e alla temporalità dell'altro. O ancora: il futuro come il divino che, sottraendosi, lascia l'«orma» (Levinas, *Enigma e fenomeno*, p. 251) della sua stessa assenza come implorazione etica. In definitiva, non un'assenza astratta e vuota, ma piuttosto un'assenza articolata dalla responsabilità e che, come tale, fa sentire il suo riverbero lungo l'intera vita del soggetto come ingiunzione alla sostituzione per l'altro.

Probabilmente è esattamente in questa forma di sottile riverbero, in questa enigmatica resistenza etica che chiama, ma forse non ha mai chiamato – visto che questo richiamo da nessuna forza è scaturito –, che è possibile localizzare l'articolazione vera e propria di un'esperienza della trascendenza divina in tutta la sua concretezza al di là della semantica dell'onnipotenza e dell'impotenza. Di fronte a una tale oscillante esperienza, si può solo concludere, riprendendo la fenomenologia dell'indugio di Levinas: «hanno suonato e alla porta non è nessuno. Ma hanno davvero suonato? [...] Un Dio si è rivelato su una montagna o in un

roveto che non si consuma o ha dato testimonianza di sé nei Libri. E se si trattasse di un temporale? E se i libri fossero l'opera di alcuni sognatori?» (Levinas, *Enigma e fenomeno*, pp. 242-43).

SULL' ONNIPOTENZA



CARMELO VIGNA

La cifra dell'onnipotenza è notissima, è antichissima ed è solitamente legata alla cifra del divino, quindi all'ambito delle tradizioni religiose. Per traslato, viene da secoli anche usata simbolicamente per indicare situazioni in cui si vuole alludere a una potenza superiore a quella di solito sperimentata. Oggi, ad es., qualcuno scrive che la tecnica ha fatto l'umanità onnipotente. Qualcun altro accenna a un personaggio onnipotente o che si crede onnipotente per alludere a una sua potenza di cui non si scorgono i confini. Nel linguaggio corrente onnipotente può, a volte, essere anche un aggettivo detto della morte o dell'amore. Il senso di questo termine, quindi, oscilla tra l'attribuzione al divino e l'attribuzione – per similitudine – all'umano. Del primo senso ci si può subito sbarazzare. Dio è onnipotente nel senso che può fare tutto ciò che è possibile. Limite (si fa per dire) della sua onnipotenza è... il principio di non contraddizione. Dio non può fare alcunché di contraddittorio per il semplice motivo che una realtà contraddittoria (in senso assoluto) non esiste e non può esistere.

Ma non è questo l'aspetto dell'onnipotenza su cui vorrei dir qualcosa. Vorrei dir qualcosa piuttosto sulla declinazione seconda di questa figura, cioè quella in qualche modo predicata degli esseri umani. Insomma, vorrei dir qualcosa sulla sua declinazione simbolica. È noto,

infatti, che non pochi di noi sono detti affetti da “delirio di onnipotenza”. E questo da tempo immemorabile. Basti qui accennare al piccolo racconto di *Genesi*, 3, dove si narra del peccato dei nostri progenitori, che è un peccato da “delirio di onnipotenza” (se mangiate di quell’albero ... “*diventereste come Dio*”, dice il Serpente). E di antica tradizione, del resto, che anche la ribellione di Satana all’Onnipotente si sia consumata al grido: “*Non serviam!*”. Ossia: anche Satana mirava, da ribelle, all’onnipotenza, d’essere, cioè, alla pari con Dio.

Questi richiami biblici mi paiono utili, anzitutto, per congetturare che il desiderio di onnipotenza è (anche) una cifra molto poco “metafisica”. Anzi, è (anche) una cifra molto umana, ossia è una cifra “fisica”. La mitica “torre di Babele” (*Genesi*, 11), per citare un altro celebre luogo simbolico, ne è la riprova. Ma anche solo a visitare la mitologia greca, non possono non impressionare gli intrecci tra uomini e Dei. Il mito di Prometeo, ad es., va in questa direzione di racconto.

Forse può sorprendere un poco - di contro - un’altra notazione della storia biblica delle nostre origini. Di noi, cioè dei nostri progenitori, si dice che furono creati originariamente a *immagine e somiglianza* del Creatore (*Genesi*, 1). E l’unico modo sensato per decifrare tale somiglianza a me pare rammentare che - a differenza di cielo e aria, mare e terra, di vegetali e animali - l’uomo venne creato come un essere pensante (“*zoon logon echon*” - Aristotele; molto più avanti, nella tarda antichità cristiana, Boezio rincarava la dose e coniava la famosa definizione di “persona umana” come “*individua substantia rationalis naturae*”, dove “*natura*” è lo stesso che *essenza*: dunque, non più un animale che *ha il logos*, ma un animale che è *logos*. Così, dal punto di vista speculativo, si cominciava a poter capire qualcosa della ragionevolezza - relativa - del mistero dell’Incarnazione, in un essere umano, del Figlio Eterno. Di cui si dice, in apertura del Vangelo di Giovanni: “*En archè en o Logos*”; “In principio era il Logos”. E seguitando: “E il Logos era presso Dio. E il Logos era Dio.”).

Ebbene, *il seme del desiderio umano di onnipotenza è il seme stesso del logos*. Questo è da tener fermo, a mio avviso, per capire qualcosa nel merito. *Ma questo seme non è l’onnipotenza reale, bensì solo la notizia dell’onnipotenza, necessariamente implicata nella notizia originaria dell’Intero del senso, che il logos umano possiede in quanto orizzonte intenzionale trascendentale della manifestazione dell’essere*. Sappiamo, infatti, (in qualche modo) dell’Intero, sapendo della parte, sappiamo (in qualche modo) dell’Assoluto, sapendo del relativo, sappiamo (in qualche modo) dell’Infinito, sapendo del finito. Poi, che l’Infinito (l’Intero, l’Assoluto) sia o meno la totalità del finito, questo resta da esplorare. Ma sappiamo già, tuttavia, quanto basta per *desiderare (in qualche modo) l’onnipotenza*.

Desiderare l’onnipotenza è un desiderio possibile o impossibile? La risposta dipende dal tipo di desiderio d’onnipotenza che si intende perseguire. Impossibile, infatti, desiderare di *produrre* (per “incremento ontico”) da parte del finito una condizione (sua) di onnipotenza (cioè: impossibile che il finito diventi, di suo, infinito; questo implica autocontraddizione). Eppure, non pochi pensatori lo hanno coltivato. Basti qui citare Marx). Possibile, invece, desiderare di *avere a che fare* con l’Onnipotenza (di un “Dio”).

Gli esseri umani, in effetti, han sempre desiderato qualcosa di simile. Ma questa forma del desiderare del finito non può implicare una “sfida” all’Onnipotenza, come se il finito potesse pensarsi non fondato su altro da sé (se così fosse sarebbe Infinito..., ma è, invece e

appunto, un che di finito); può solo implicare il riconoscimento - da parte del finito - di esser fondato in altro (nell'Onnipotente). Dunque, di "dipendere" da quest'Altro. Dunque, di potersi atteggiare solo come, in qualche modo, partecipe - per "grazia" - della potenza altra che lo fonda (cioè dell'Onnipotente).

Trasgredire questa verità metafisica elementare significherebbe coltivare una illusione di onnipotenza che non può non scontrarsi con la verità dell'essere del mondo. Significa, cioè, bruciare qualsiasi possibilità di convenire con l'Onnipotenza *reale*. E poiché solo il convenire con l'Onnipotenza *reale* può appagare il desiderio d'Infinito del logos umano (finito), trasgredire questa verità metafisica elementare significa bruciare qualsiasi possibilità di portare alla propria destinazione la finitudine (umana) del logos: che è *l'avere a che fare* con l'Infinito reale, ossia *l'avere a che fare* con Dio (Agostino).

Ebbene, il finito umano, privo di questa destinazione, che è, appunto, la sua propria destinazione, è un finito-non-finito (in parte), ossia un finito affetto da quel contrario che è la sua propria privazione. Che cosa umanamente questo comporti nell'esistenza del logos, è di difficile determinazione speculativa. Possiamo solo congetturare, *en philosophie*, che la privazione di ciò che vorremmo ad ogni costo, e che non possiamo più avere, alluda alla condizione permanente dell'insoddisfazione. E quindi, del dolore...

Diciamola tutta, allora: sbagliare sul significato e sull'esercizio del senso umano dell'onnipotenza sarebbe il tragico assoluto, perché significherebbe fallire la mira sulla nostra possibile e ultima destinazione al compimento dell'umano desiderio d'avere a che fare con l'Assoluto.

QUESTO RAGAZZO



PIER MARRONE

Questo ragazzo.

Questo ragazzo trascorre il mese di luglio nella sua città. Forse è stato al mare. Cosa abbia fatto di preciso nessuno è in grado di ricordare. Sono passati anni che sembrano eoni. Al mare, se ci è stato, come è probabile si faccia in una città di mare, quando non si hanno soldi per andare in vacanza, avrà letto il giornale, avrà letto qualche pagina di qualche libro, si sarà fatto una corta nuotata prima di distendersi sul cemento caldo che a nessuno viene in mente di chiamare spiaggia. Avrà pensato alla sua ragazza. Avrà pensato a tutte le cose che la vita potrebbe riservargli, portando a compimento l'adolescente che è, ma non sente di essere. Tutte le cose che potrebbe fare nel futuro. Una miriade di possibilità, di azioni indefinite, di incontri, che a quell'età che lui ha, ma che non pensa di avere, sono tutte positive e con lo stigma della volontà che non conosce limiti, che non vuole saperne di conoscere i propri limiti, che è ignorante sui propri limiti.

Ma quante sono le cose che si possono fare? Per quanto la sua vita si possa prolungare a lungo nel tempo, questo ragazzo sa di non essere immortale. Fantastica ogni tanto di esserlo, per cercare di capire che effetto potrebbe fare, ma come è difficile dire che effetto faccia essere un pipistrello, così sembra complicato dire che effetto faccia essere immortale, se molto probabilmente non lo sei. Magari questo ragazzo lo è e non lo sa, come succede in qualche serie televisiva per *young adult*. Però anche in questo caso, che differenza fa? Non c'è stata nessuna inaspettata agnizione della propria condizione di immortale. Dunque, è molto probabile che la sua credenza sulla propria mortalità sia una credenza vera giustificata

sulla base di quella che è la sua esperienza della vita, un'esperienza ancora limitata, ma che già contempla la conoscenza del fatto che gli esseri umani muoiono. Ma ammettiamo di non morire, si immagina questo ragazzo, caricato dalle energie del sole e del mare, che lo fanno sentire più vivo che mai. Quante cose potrà essere capace di fare? Avrà solo l'imbarazzo della scelta. Nulla gli sarà precluso. Magari non riuscirà a accumulare in poco tempo un grande patrimonio per smettere di lavorare, ma disponendo di un tempo infinito di certo ci riuscirà, con uno sforzo piccolo, tutto sommato, se misurato sull'infinità del tempo che avrà a disposizione.

È proprio vero che l'unico limite sarà il suo imbarazzo, ossia la vertigine per un insieme infinito di scelte? Questo ragazzo poi ha una certa familiarità con le problematiche dell'infinito e su qualche paradosso che l'idea di infinito può generare. Ad esempio: questo ragazzo sa che la cardinalità (ossia il numero di elementi) dell'insieme dei numeri reali (l'insieme di numeri che include tutti i numeri razionali e i numeri irrazionali) è infinita, ma sa anche che la cardinalità dell'insieme dei numeri primi è infinito. Eppure i numeri reali sono più numerosi dei numeri pari. L'insieme infinito dei numeri primi è meno infinito dell'insieme dei numeri reali? Allora forse le cose che potrebbe fare se avesse un tempo infinito potrebbero non essere dello stesso ordine di grandezza infinita delle cose che accadrebbero nell'intero universo.

Così la vertigine di questi pensieri di questo ragazzo, disteso al mare, lo culla come un'onda silenziosa e rassicurante. È bello fantasticare, anche senza che le nostre fantasie ci portino in qualche luogo sicuro. Anche un filosofo al quale si era appassionato, Descartes, quello che i manuali descrivono come il padre della filosofia moderna, fantasticava cose assurde: di avere un corpo di vetro ad esempio, di essere accanto al fuoco anziché a letto, di essere costantemente ingannato da un dio malvagio, che gli potrebbe far credere che due più due è eguale a quattro, mentre non è così. Come è possibile una cosa del genere? Davvero un dio potrebbe fare una cosa del genere? Descartes pensa che lo potrebbe fare solo un genio maligno e non il dio cristiano che è sommamente benevolo. Lui no, lui non potrebbe farlo. Ma cosa significa che non lo potrebbe fare? Significa che potrebbe se lo volesse? Forse significa questo. Del resto il dio della tradizione cristiana è concepito come onnipotente (e quindi anche onnisciente). Non c'è nulla che non potrebbe fare, se solo lo volesse.

Come deve essere la mente di un dio onnipotente, che può contemplare qualsiasi possibilità, che può realizzare qualsiasi cosa, perché non esiste la frattura tra pensiero e realtà possibile, che prova questo ragazzo disteso al sole. La sua vertigine, pensa questo ragazzo, è la frattura radicale tra quello che penso e quello che posso realizzare. “E nel pensiero però posso pensare quello che voglio. Almeno nel pensiero mi avvicino alla divinità.” Questo ragazzo pensa che si vergognerebbe di dire a alta voce una cosa del genere. “Posso pensare quello che voglio? Davvero? Posso pensare che il triangolo abbia 7 lati? Posso pensare che la serie dei numeri primi si esaurisca con il numero 19? Nel primo caso io posso esprimere verbalmente la frase “il triangolo ha 7 lati”, ma questa frase non può esprimere una credenza che io effettivamente abbia, se so realmente il significato di che cosa sia un triangolo. Nel

secondo caso io posso effettivamente credere che la serie dei numeri primi si esaurisca con il numero 19, ma la mia credenza non è vera né è giustificata da alcunché.”

Questo ragazzo è ora rassicurato. Non è possibile pensare qualsiasi cosa e pensare che il proprio pensiero corrisponda alla verità. C’è qualcosa di migliore fuori di noi, questo pensa questo ragazzo, ed è la verità che noi possiamo talvolta raggiungere. Ecco: è forse la verità a essere, almeno per noi, un limite alla nostra onnipotenza. La verità è un freno al pensiero più selvaggio e, forse, al pensiero più violento, perché tu potrai forse credere di potere tutto, ma la realtà ti piomberà addosso. Questo ragazzo sa di non potere tutto anche se fosse immortale (e come sa di essere mortale? Ha visto dei cadaveri, ha sentito dire che il vicino di casa era morto quando era bambino, ha contemplato per degli attimi congelati nella sua memoria il volto scavato del nonno morto da qualche ora. Ecco allora che pensa anche lui di essere mortale, ma potrebbe essere che non lo sia. Chi può dirlo?). Ma tutt’altra faccenda è poter fare qualsiasi cosa. Potrebbe trasformarsi in un una tartaruga, forse, se tra qualche millennio ci saranno delle tecniche che lo consentano. Ma non potrà mai essere un numero primo. Non potrà mai essere un solo elettrone. Quindi, questo ragazzo ha la ragionevole certezza di non essere immortale, forse, ma sa per certo di non essere onnipotente.

Cosa potrebbe mai accadere con un essere che fosse nello stesso tempo immortale, anzi, ancora meglio, che fosse eterno e fosse onnipotente. Un dio potenzialmente signore di tutto l’universo, anche quando l’universo non lo avesse creato lui, perché potrebbe sempre distruggerlo per un suo capriccio. E poi se è onnipotente che importanza potrebbe avere che questo universo non lo abbia creato lui. Magari ne ha creati innumerevoli altri, come un ragazzino che costruisce castelli di sabbia sulla spiaggia d'estate. Questo ragazzo non è forse diverso da quel ragazzino, perché anche lui costruisce castelli nella sua mente. Cosa si potrebbe provare a essere questo dio onnipotente? Quale vertigine? Qualcosa simile forse a quella che prova questo ragazzo disteso al sole in quella giovinezza dove tutto sembra possibile. Ma è davvero possibile tutto? Questo dio potrebbe esistere? L’onnipotenza è poter fare qualsiasi cosa, anche le cose più assurde, va da sé? Un dio onnipotente potrebbe ferirsi se avesse un corpo e dal momento che è onnipotente potrebbe anche dotarsi di un corpo. Potrebbe decidere di essere masochista per vedere che effetto fa. Potrebbe decidere di avere la mente di un pipistrello, così finalmente qualcuno saprebbe che cosa significa essere un pipistrello. È chiaro che però se è stato lui a creare il nostro universo lui già sa che cosa significa essere un pipistrello. Potrebbe dimenticarsi che cosa significa avere la mente di un chirottero per provare di nuovo l’esperienza di averla. Ma un dio onnipotente dovrebbe essere anche onnisciente: queste due qualità è chiaro che debbano andare insieme, pensa questo ragazzo. Un dio onnisciente potrebbe dimenticare? Questo ragazzo ne dubita. Dimenticare sembrerebbe porre un limite alla propria onnipotenza, ossia fare di un dio che è onnipotente qualcosa di meno. Sarebbe sempre un essere che a questo ragazzo procura la vertigine della realizzazione di ciò che è possibile in infinite direzioni, ma non la vertigine di potere tutto in qualsiasi direzione, perché ci sarebbe almeno qualche cosa che non potrebbe ricordare.

(A questo ragazzo nel futuro della vita capiterà di visitare una grotta in un paese con una grande varietà di chiroteri. Una grotta piena di piccoli pipistrelli. La guida sosterrà che una particolare femmina, tra le centinaia di pipistrelli che a quello che è stato questo ragazzo paiono tutti eguali, lo riconosce e lui riconosce lei. Forse è un'incarnazione di un dio penserà questo ragazzo. Di un dio, magari, che si è scordato di essere tale.)

Quale possa essere il piacere di agire, di fare qualcosa, di fare qualsiasi cosa per un essere che è onnisciente, questo ragazzo non sa spiegarselo. Ma il piacere della novità è per ovvi motivi un piacere riservato a creature limitate, non a un dio onnipotente. Forse anche questo sarebbe un limite per questo dio. Un dio onnipotente e onnisciente potrebbe soffrire come soffriamo noi? Solo se lo volesse, per mezzo del suo libero arbitrio, ammesso che il libero arbitrio sia compatibile con l'onniscienza. È questo il mistero cristiano dell'incarnazione. Questo ragazzo non pensa, se non fugacemente, all'incarnazione, anche perché gli è difficile credere che ci sia gloria e redenzione nella sofferenza, soprattutto se alla maggior parte di quelli che potrebbero essere salvati importa ben poco della sofferenza di un dio che ha rinunciato alla sua onnipotenza, sebbene momentaneamente.

E alla fine, disteso al sole, questo ragazzo pensa che il problema non sia tanto cosa se ne potrebbe fare un essere onnipotente della sua onnipotenza, quanto se un essere onnipotente possa esistere. Un essere del genere avrebbe a disposizione tutto quanto è immaginabile da una mente infinita. Cosa ne sappiamo noi di questo contenuto? Quasi nulla, perché non possiamo paragonarci a un essere onnipotente e onnisciente, dal quale siamo infinitamente distanti. Siamo infinitamente distanti da lui, che alberga dentro di sé infiniti in numero infinito. Però qualcosa ne sappiamo. Quasi nulla non è niente. È pur sempre qualcosa, si dice questo ragazzo. Ed è allora che una saetta attraversa la mente di questo ragazzo. Quando non sarà più un ragazzo, ne penserà come se un *satori*, un'improvvisa illuminazione gli si fosse palesata. Sarà pure onnipotente, ma se decidesse di suicidarsi? Se decidesse di annichilirsi potrebbe mai tornare all'esistenza? No. Non potrebbe farlo perché non esisterebbe più. Certo, se fosse vero quello che hanno pensato alcuni filosofi della divinità, concettualizzata come un divino orologio che sovrintende al funzionamento dell'universo, sarebbe un bel guaio, perché l'universo, in assenza di un testamento olografo del divino artefice, rischierebbe di precipitare nel caos. Ma forse la divinità è una divinità che piange per la nostra cattiveria o perché si aspettava qualcosa di più da noi, che, in effetti, non abbiamo dato una buona prova di noi stessi. Potrebbe anche essere che decida di suicidarsi per tutte altre ragioni. Forse è annoiato di sapere tutto fin nei minimi dettagli. Che gusto c'è, se non accade mai nulla che tu non sappia debba accadere?

Ad ogni modo, pensa questo ragazzo, se decidesse di annichilirsi non potrebbe ritornare all'esistenza, perché se potesse tornare all'esistenza, allora qualcosa di questa divinità avrebbe dovuto conservarsi, ossia non si sarebbe annichilita realmente, ma avrebbe soltanto finto di annichilirsi. L'onnipotenza è in scacco pensa questo ragazzo con l'incoscienza dell'adolescenza, come se un pensiero potesse causare sul serio qualcosa, fuori dalla volontà. Questo ragazzo ha appena riscoperto il paradosso dell'onnipotenza.

Questo pensiero lo stordisce. Cerca una cabina telefonica. Telefona alla sua insegnante di filosofia, che certamente sarà sorpresa di ricevere questa chiamata. Amabilmente, questa persona che si accinge a cambiare la vita di questo ragazzo, gli spiega che era un problema che ha assillato molti, ad esempio Leibniz, la cui filosofia questo ragazzo capirà solo nella maturità. Nella maturità di questo ragazzo gli capiterà, quando sarà lui a essere un professore, di spiegare in un'aula universitaria questo paradosso. Uno studente ne rimarrà sconvolto e comincerà a alzare la voce dicendo che dio non può volere il proprio annichilimento. Ma, obietterà questo ragazzo giunto oramai nella sua maturità professionale, se non può volere, in un senso rigoroso, allora significa che onnipotente non è. Il tono della voce dello studente continua a salire. Non continuerà a frequentare il suo corso.

L'onnipotenza è inconcepibile, quindi? Questa è l'ultima parola che può essere detta sul problema? Come tutti i paradossi anche di questo non si può dire che si risolva, ma c'è forse, addirittura, un modo di rivolterlo contro sé stesso, che questo ragazzo non poteva conoscere in quell'estate luminosa che decise molto della sua vita e nella quale trovò una vocazione, senza che lui ancora lo sapesse. Nel 1991 un filosofo e logico britannico, Graham Priest, pubblica un breve articolo dal titolo promettente: *The Limits of Thought - and Beyond*, che in effetti è un titolo strano, specialmente se proviene da un logico, perché, se siamo d'accordo sul fatto che possiamo indagare i limiti del pensiero e della ragione (questo è un tema classico della filosofia), accostare "limiti" e "oltre" pare condurre a una contraddizione, e la contraddizione è fatale per ogni pensiero razionale, perché da un sistema che contiene una contraddizione, si può dedurre qualsiasi conclusione.

È ora di mettere in questione questa conclusione, o meglio è ora di smettere di considerarla fatale. Per molto tempo, così scrive Priest, l'umanità, almeno quella occidentale, si è per lo più collocata all'interno di un universo ben delimitato, dove il cosmo era un sistema chiuso. Questa visione, che pure aveva avuto i suoi critici anche nell'antichità, venne progressivamente demolita nei secoli sedicesimo e diciassettesimo. Oggi è patrimonio comune pensare che l'universo potrebbe essere infinito. Un argomento, già utilizzato dal filosofo greco Archita, individuava nell'idea stessa di limite una contraddizione e quindi la necessità di andare oltre il limite, come anche suggerirà Priest non più per il mondo fisico, bensì per il pensiero. Scrive Archita, in un passo riportato da Eudemo a un commento alla *Fisica* di Aristotele: "Se mi trovassi all'ultimo cielo, cioè a quello delle stelle fisse, potrei stendere la mano o la bacchetta al di là di quello, o no? Ch'io non possa, è assurdo; ma se la stendo, allora esisterà un di fuori, sia corpo sia spazio (non fa differenza, come vedremo). Sempre dunque si procederà allo stesso modo verso il termine di volta in volta raggiunto, ripetendo la stessa domanda; e se sempre vi sarà altro a cui possa tendersi la bacchetta, è chiaro che anche sarà interminato".

Se tu poni un limite, allora sai che cosa c'è da una parte del limite e cosa c'è dall'altra parte. Il limite è come una frontiera tra due paesi. Non puoi pensare che al di là della frontiera del tuo paese ci sia il nulla. Ci sarà sempre qualcosa, si tratti pure del potere frenante dell'acqua, come dicono quelli che si occupano di geopolitica. Ma passiamo adesso al pensiero e facciamo l'ipotesi che esistano dei limiti a quanto può essere pensato. Forse ci

sono delle cose che sono troppo complesse per essere pensate. Il nostro cervello è finito in vari sensi e non è difficile ammetterlo. Però se lo ammettiamo, allora, come se ci muovessimo sulle orme di Archita, dobbiamo ammettere che esistano alcune cose al di là di questo limite, che saranno inconcepibili. Abbiamo però visto che porre un limite, tracciare un confine, sia pure al pensiero, significa avere un'idea di ciò che c'è su entrambi i lati del confine. Per Priest questo è un argomento a favore di una forma di idealismo. Il realista sostiene che esistono cose che esisterebbero anche se non fossero pensate (un albero che cade nella foresta di un pianeta lontano un miliardo di anni luce, dove non c'è nulla di paragonabile a una coscienza, ad esempio). Devono quindi esserci cose che sono inconcepibili. Ma se è così, allora “deve esistere un confine tra ciò che è concepibile e ciò che non lo è. E questo è proprio ciò che questo argomento esclude.” Poniamo un limite e nello stesso momento non lo poniamo. Lo mettiamo e, mentre lo mettiamo, anche lo togliamo. La contraddizione, proprio come la pensava Hegel, è reale e deve esistere nel pensiero. Scrive Hegel che “il limite (tesi) e la negazione di questo limite (antitesi) non rappresentano altro che le affermazioni opposte, cioè che un limite esiste e che il limite è ugualmente un limite superato; che il limite ha un oltre, con cui è in relazione e oltre il quale deve passare.” E così commenta Priest: “Il pensiero, per così dire, pensa a questi limiti e, nel farlo, inciampa su di essi: non può fare a meno di compiere l'impossibile andare oltre.” L'onnipotenza è la promessa, forse la necessità di compiere l'impossibile?

Questo ragazzo allora inciampò in qualcosa, quando il pensiero dell'onnipotenza emerse nella sua mente scaldata dal sole, anche se non se ne rese conto a lungo. In che cosa sia inciampato non gli risultò chiaro nemmeno quando, uomo maturo, si voltò più volte indietro. Forse nel fatto che semplicemente è necessario pensare oltre i propri limiti.

LE GINOCCHIA DELLA MICAELA, O UNA DIGRESSIONE ONNISCIENTE D'ONNIPOTENZA



GIAN MARCO GRIFFI

Benché da quarantaquattro mesi mi sia rintanato quaggiù, nel mezzo di un boschetto circondato da un campo da golf, dove vivo in una grossa buca (non da golf) al centro (più o meno) di un reticolo di gallerie, talvolta capita che qualcuno riesca a risalire a me tramite la casella di posta elettronica, che mi ostino a controllare nonostante il dottor Scartaghiande mi abbia sconsigliato di farlo, oppure i social network, che mi ostino a bazzicare nonostante il dottor Scartaghiande mi abbia tassativamente proibito di farlo. Il dottor Scartaghiande è un urologo con una dissennata e insalubre passione per King Kong (e per "King Kong" intendo sia *King Kong*, il film del 1933 con Ann Darrow e Jack Driscoll, sia Kong, il gorillone infoiato per le bionde), e con un altrettanto dissennata e insalubre passione per la poesia, che ho conosciuto durante la prima crisi prostatica della mia vita (la minzione era diventata un supplizio idrico che pareva inventato da un ingegnere sadico, un gorgoglio di rasoi partorito da una bottega di idraulici infernali), che in realtà, come mi ha spiegato il dottor

Scartagliande con il suo pedante e compulsivo compiacimento lessicale da grammuffastronzolo, non era una crisi prostatica ma una condizione patologica caratterizzata da difficoltà, irregolarità e dolore nell'emissione di urina, spesso associata a tenesmo vescicale, causata dalla mia dissennata e perversa dedizione per la Coca-Cola Zero, bibita che ho ingollato in ingenti quantità fino al giorno prima di traslocare nella buca. Da quando ho traslocato nella buca il dottor Scartagliande, oltre a visitarmi l'apparato urinario una volta la settimana, si è improvvisato terapeuta, e la sua prima raccomandazione è stata quella di abbandonare i social (Instagram e Facebook) e di disattivare la casella di posta elettronica. Per qualche tempo gli ho dato retta, anche perché le batterie del cellulare e del computer si erano scaricate, ma dopo un paio di settimane di permanenza ho scoperto che proprio sopra l'uscita (o l'entrata) della buca c'è un satellite per l'irrigazione del campo da golf, o almeno così lo chiamano gli operai-giardinieri (in realtà non assomiglia per niente a un satellite, assomiglia invece a un grosso astuccio verde conficcato nella terra), e da esso ricavo l'energia elettrica che mi serve per caricare i miei dispositivi, ovvero il cellulare, il computer portatile che non utilizzavo da tre anni, e che sto utilizzando adesso per scrivere la parola *adesso* (che parola terribile, *adesso*, che parola spietata, un concentrato di onnipotenza temporale che arde ogni memoria e schiaccia ogni progetto, inchiodandoci all'atroce evidenza di vivere il momento che ci attraversa, crudo e totale, senza pietà), la bilancia digitale Rowenta, lo spazzolino elettrico Oral-B, senza il quale gli incubi odontoiatrici che mi tormentano fin dalla tenera età non mi lascerebbero chiudere occhio (la mia ossessione per i denti e per i dentisti è una delle ragioni per cui mi sono deciso a traslocare nella buca). E dunque ho ripreso a controllare i social e la casella di posta elettronica. Solitamente quelli che risalgono a me lo fanno per insultarmi o per ricordarmi quanto io, con i miei sette abortivi e pretenziosi romanzi, sia stato insignificante nella storia della letteratura italiana (la mia frustrazione letteraria è una delle ragioni per cui mi sono deciso a traslocare nella buca). Mi scrivono cose così: “i tuoi romanzi hanno rappresentato il punto più basso della storia del romanzo nel nostro grande paese”. Oppure: “i tuoi romanzi sono l'ultima scoria di una fornace già spenta, il fondo bruciacchiato d'un paiolo di minestrone letterario, roba che nemmeno i ratti dei magazzini si degnerebbero di rosicchiare”. O ancora: “la tua narrativa è una muffa di biblioteca, un catarro tipografico, un'epidemia di subordinate crepate”; ma anche: “la tua prosa è un rantolo di ghisa, un rosario di virgole che sembrano sputi di locomotiva alla fine della corsa”. Ma mi scrivono anche, più semplicemente sebbene non meno entusiasticamente, “stronzo”, oppure “cretino”, oppure - ma si tratta di un vero e proprio hapax legomenon nel corpus degli insulti che mi vengono abitualmente rivolti - “paramecio”, qualunque cosa sia il *paramecio* (avrei potuto controllare su Google, o sul volume 26: Paleo-Pete dell'*Enciclopedia delle cose Piemontesi*, ma ormai ho perso qualunque stimolo, non sono più curioso, e non ho controllato - la totale perdita di curiosità per le faccende del mondo, quella che chiamo, con pompa da entomologo, “apatia del gusto”, è una delle ragioni per cui mi sono deciso a traslocare nella buca).

Invece l'altro giorno, inaspettatamente, mi ha contattato un certo Pier Marrone, il quale, per ragioni che mi sfuggono, anziché insultarmi o denigrare i miei libri mi ha chiesto di

scrivere un racconto per la sua rivista; mi ha scritto: «gentile Fosco, mi piacerebbe che scrivesse un racconto per la rivista che dirigo, con tema *onnipotenza*». Mi sono brevemente interrogato sulle ragioni per cui abbia contattato proprio me, un autore e un uomo di nessun rilievo (la mia mancanza di profondità, la mia inettitudine, la mia soffocante superficialità, unite alla paura del giudizio delle persone, sono alcune delle ragioni per cui mi sono deciso a traslocare nella buca), un autore e un uomo affetto da una terribile malattia mentale: la frivolezza. Un autore e un uomo dimenticato da tutti, irrisorio, e allo stesso tempo, per il colmo dei paradossi, bersaglio di insulti e dileggi da parte di tutti. Stavo per cancellare la mail come faccio ogni volta che ricevo una mail, senza neppure ragionarci su, ma un attimo prima di premere il tasto *Canc* sulla tastiera, in quel battito d'ali angelico che intercorre tra il pensiero e l'azione, una merdosa nutria di quindici chili è sbucata dalla galleria nordovest e mi ha mostrato i denti scodellando un furioso grugnito gutturale (c'è una guerra in corso, tra me e le nutrie, una guerra terribile, selvaggia, senza pietà, così come c'è una guerra in corso tra me e le talpe, tra me e le formiche, tra me e gli insetti che popolano la buca - e che spesso diventano la mia colazione -, tra me e le tenie, i lombrichi, i sarcopti, le amebe, le zecche gigantesche, le forbicine e i formicaleoni, le larve orribili di libellula - la mia idiosincrasia per ogni forma di vita superiore alla muffa è una delle ragioni per cui mi sono deciso a traslocare nella buca) e sono stato costretto ad afferrare il bastone da golf che tengo nella nicchia est, colpendola senza esitazione; al termine della lotta, dalla quale sono uscito vincitore, ho cominciato a riflettere sull'onnipotenza, e mi sono presto reso conto che non avevo neppure un'idea vaga di che cosa fosse, l'onnipotenza: non riuscivo nemmanco a rappresentarmi mentalmente il concetto, tanto ne ero distante, e più mi spremevo le meningi, più mi lambiccavo intorno a questa presunta onnipotenza, meno mi veniva in mente qualcosa che avrei potuto scrivere.

Mi sono pesato (perdere peso, e in generale l'ossessione per il grasso in eccesso, è una delle ragioni per cui mi sono deciso a traslocare nella buca), e mi è preso un tuffo al cuore: quando mi sono trasferito pesavo 61,50 chili, e supponevo che una vita all'addiaccio mi avrebbe consentito di scendere sotto la fatidica soglia dei 60, mentre oggi peso 62,10, venti grammi più di ieri, trenta più dell'altro ieri (secondo il dottor Scartaghiande è colpa delle pupe di formica, che divoro con ingordigia - sono così succulente! sembrano gnocchi di cera eburnei, o granelli di cucusc ingrassati e traslucidi, ma scoppiettano in bocca come le caramelle frizzy pazzy -, orrendamente grasse, delle larve di libellula, dei rodilegni rossi, autentici concentrati di calorie); in pratica sto ingrassando.

Ho bruciato una carovana di formiche (bruciare formiche per la pura, tautologica ragione di poterlo fare, senza che legge umana o divina si frapponga, senza pungoli etici o morali, sapendo che nessuno mi punirà e che la mia coscienza non gracchia, è una delle ragioni per cui resto nella buca), e guardando le fiamme mangiarsi i minuscoli addomi corazzati di quei deliziosi imenotteri, quei semi di chitina che schioccavano come lenticchie in padella, udendo i toraci scricchiolare come gusci di nocciola e le testoline nere crepitare con un tonfo secco da pop-corn infernale, sentendo salire su dal fuoco un odore di pollo strinato mescolato a caramello rancido, una miasmatica fragranza di acido formico volatilizzato che

mi colpiva le narici come una bestemmia olfattiva, ho pensato che in quella calda giornata di settembre, dopo aver letto la mail di un tizio che mi paragonava a uno stupido artiodattilo peloso originario delle zone boscose dell'Africa equatoriale, e insisteva a sbattermi in faccia i limiti, la noia mortifera e l'inconsistenza della mia prosa, definita «il singhiozzo asfittico di un idiota» (non si riferiva al mio secondo romanzo, *Costruzioni precolombiane*, e neppure al quarto, *Teorema delle cose inutili*, e forse neanche al settimo e ultimo, *Astrazione*, ma stava facendo un ragionamento sulla mia opera omnia), dopo essermi sbarazzato di una nutria e dopo aver appiccato il fuoco a un corteo di formiche, non avevo niente di meglio da fare che dedicarmi all'onnipotenza. Per prima cosa ho maledetto suor Armida - la cui faccia cattolica assomigliava a una noce stropicciata, o a un avocado maturo -, che nei miei anni fanciulleschi al Pio Alberghetto dei Bambini Perduti del Sacro Costato del Bambino Redentore mi teneva al giogo dell'onnipotenza divina: «se sbadigli a messa, brutto ignavo lercio, Dio ti ficca un fulmine in gola», mi rantuflava, e la sua faccia, nel profilo della guancia, imputridiva nella forma di una pera passa; «se continui a guardare le ginocchia della Micaela, brutto gorgoglione arrapatello libidinoso, Dio ti incenerisce le pupille come carta velina», gargottava, e il suo occhio si appannava come una prugna sfregiata dalla grandine; «se ti azzardi a saltare ancora una volta il catechismo per giocare col pallone, brutto zoticone idropico, Dio ti inchioda le gambe alla terra come pali di vigna, perché Dio è tutto, e le tue gambe sono sue», rancicchiava, e la sua lingua sembrava una foglia di cavolo nero appassita dal gelo; «se ridi mentre preghi la Madonna, brutto beota sghignazzante, Dio ti congela il cuore come un ghiacciolo, e ti muoverai per sempre con un blocco di ghiaccio nel petto, perché Dio è onnipotente e anche il freddo è suo», frustolava, e la sua pelle si increspava come la corteccia di un cedro marcio.

Era questa, dunque, l'onnipotenza? La sovrana perizia di una divinità nell'angariare un undicenne la cui unica colpa era quella di amare le ginocchia della Micaela? Gesù! (l'algida assenza di Gesù è una delle ragioni per cui mi sono deciso a traslocare nella buca), erano ginocchia meravigliose, quelle della Micaela; mi sarebbe piaciuto mostrarle a Pier Marrone, o almeno descriverle nel racconto che mi ha chiesto, e che naturalmente non scriverò mai. Il racconto sull'onnipotenza... Ma quale onnipotenza d'Egitto! Eccovi l'unico tema possibile per la vostra rivista: **LE GINOCCHIA DELLA MICAELA**. Su quelle ginocchia sì che ci sarebbe da scrivere un racconto, macché, di più, di più, un'opera sterminata, una saga, un'epopea rotulea, un'Iliade del condilo femorale: erano due piccole cupole levigate di un osso perfetto, con al centro una rotula che sembrava un disco di porcellana appena modellato, incastonato in un leggero alone rosato, un tramonto in miniatura su un colle arrotondato. Sotto, l'incavo popliteo - parola che sa di grotta segreta e di anatomie proibite - era un'insenatura ombrosa e misteriosa, un solco tenero dove la pelle diventava più sottile, quasi traslucida, e lasciava intravedere il reticolo azzurrino di vene sottostanti, come una mappa di un paese misterioso e irraggiungibile; io fantasticavo di appoggiare le labbra con devozione sulla rotula, sentirne la curvatura liscia e fresca, e poi, senza interrompere il contatto, scivolare lentamente in quell'incavo segreto, e una volta raggiunto quel nido tiepido e protetto, avrei disseminato una pioggerella di bacetti, rapidi e leggeri come le zampe di una

formica scampata alla mia furia ultrice e piroclastica, tanto da procurare alla Micaela un solletico appena percettibile ma insistente, un messaggio in codice trasmesso attraverso la pelle. L'obiettivo non era un'idea vaga e adulta di possesso, ma qualcosa di più immediato e fanciullesco: desideravo farle provare un sobbalzo improvviso, un brivido che le serpeggiasse lungo la coscia, un'irrefrenabile risatina soffocata, un piacere chiaro e semplice come uno schiocco di caramella o il brusio di un'altalena che vola alto, ma per questo non meno intenso e non meno totalizzante di quell'altro piacere che io all'epoca potevo solo vagamente immaginare e che chiamavo, per sentito dire, *rapporto completo*, quella bislacca faccenda da cui nascono i bambini. Invece per colpa della vostra sdegnosa onnipotenza, tramite sorella Armida (suor Armida mi ha mostrato la cattiveria, e la cattiveria è una delle ragioni per cui mi sono deciso a traslocare nella buca), non potevo neppure vagheggiare cotanta meraviglia, che era amore e scoperta, altrimenti Iddio, quell'essere brutale e prepotentissimo, mi avrebbe condannato a un prurito inestinguibile all'inguine come promemoria della lussuria. Mi torna in mente ora, suor Armida, quella suoraccia maligna, pluriarticolata, demoniaca, all'epoca onnipotente come il suo dio, la cosa più brutta della mia giovinezza, e mi torna in mente associata alla cosa più bella, le ginocchia della Micaela (chissà che fine avrà fatto, la Micaela, e che fine avranno fatto le sue ginocchia consumate da trent'anni di inginocchiatoi sprezzanti, duri, malagevoli). O forse l'onnipotenza sono io che dispongo di una fiumana brulicante di formiche con un po' di benzina e un fiammifero. Sono io, in questo istante, il dio delle formiche? Le tragedie delle umane sorti sono le alterne oscillazioni del piacere e del dolore, o meglio il piacere che si mescola col dolore per originare una nuova forma di vita, chiamiamola autocommiserazione, chiamiamola algolagnia, quella forma di vita che conosco bene da quando ho cominciato a crogiolarmi, sì, a grufolare quasi con compiaciuta ostinazione dentro quel dolore che mi scaturisce come un miasma dalle pagine implacabili degli sbrodolamenti assatanati contro i miei libri, come se mi avessero confiscato una lama sottile nel costato, una lama da scorticatore di conigli che resta lì a vibrare, e io ci trovassi un gusto velenoso a tenermela piantata, a sentire ogni palpito che ci batte sopra come una campanella di tortura, lo stesso gusto che ho provato il giorno in cui morì il mio primo cane. Si chiamava Aloa, e io mi pascevo – sì, pascevo è il verbo esatto, pascevo come le lucertole che si pascono immote, torpide, sbilanche – nel dolore soffocante che mi avvolgeva e che non solo mi tormentava, ma che volevo mi tormentasse, che supplicavo mi tormentasse.

Strano, appena ho cominciato a ragionare sulla parola onnipotenza mi sono venute in mente immagini di distruzione, di devastazione, lingue di fuoco e folgori, punizioni terribili e tracotanze assortite, arroganze, borie e superbie. Non ho pensato neppure per un istante che l'onnipotenza potesse essere usata per costruire, per aggiustare, per fare il bene. E adesso, nella solitudine della mia buca, stordito dall'acido formico, mentre la nutria arrostisce sullo schidione (la carne di nutria ha un sapore delicato, leggermente pungente, e secondo il dottor Scartagliande è estremamente sana, povera di colesterolo e di grassi), snocciolo onnipotenze: l'onnipotenza grottesca degli onorevoli pettoruti negli ambulacri di Montecitorio, che dispongono delle piccole insignificanti vite dei piccoli insignificanti elettori; l'onnipotenza del paramecio;

l'onnipotenza della natura; l'onnipotenza di Superman; l'onnipotenza della bellezza che sfiorisce; l'onnipotenza della burocrazia; l'onnipotenza dell'onnipotenza; l'onnipotenza del pensiero; l'onnipotenza del destino;

la sfolgorante onnipotenza della luce piena mattutina, quando si spande a illuminare il mondo;

l'onnipotenza dell'ingegno umano; l'onnipotenza del popolo; l'onnipotenza nel narratore onnisciente; l'onnipotenza di King Kong; l'onnipotenza della digressione che divora il discorso; l'onnipotenza del punto di sospensione che sbriciola il periodo;

l'onnipotenza della necrosi pancreatica;

l'onnipotenza della ripetizione che sfianca e persuade; l'onnipotenza dell'onnisapienza, dell'onnignoranza, dell'onniscienza; l'onnipotenza dell'algoritmo; l'onnipotenza dell'intelligenza artificiale; l'onnipotenza delle formiche che sopravvivranno all'uomo e alla sua Storia;

l'onnipotenza della noia mortifera generata dalla mia prosa;

l'onnipotenza del pettegolezzo di provincia, più tenace di un dio; l'onnipotenza del caso; l'onnipotenza della cecità;

l'onnipotenza del tardigrado.

La nutria è cotta. Da quando il dottor Scartaghiande mi ha regalato *I centonove modi per cucinare la nutria* (le sue raccomandazioni: paté di nutria, nutria al forno con le cipolle, nutria arrosto con le patate, fegatini di nutria alla veneziana, nutria in umido, nutria stufata alla Cajun, escabeche de nutria), ho cominciato a mangiare nutria molto più spesso, pesandomi scrupolosamente dopo ogni pasto (anche se l'ortodossia dei dietologi impone di pesarsi al mattino, a digiuno). Addentando un cosciotto ho cercato la parola *onnipotenza* sull'unico libro che mi sono portato nella buca – non considero l'*Enciclopedia delle cose piemontesi* un vero e proprio libro –, l'Elenco Telefonico Sip 1996 di Asti e provincia (aggiornato al 10 novembre 1995), e sono risalito a un certo Onnipotenza, geom. Gianni, 37 via Anna Magnani, Asti, tel. 924488. Ecco, mi sono detto, forse sarebbe il caso di raccontare la sua storia, se ne ha una (e chi non ce l'ha?). Una storia antifrastica, sicuramente, una storia contronominale, una storia misera e inane, fatta di mestii spaccati assonometrici per rimesse periferiche, di tracciati ortogonali, la storia di una vita avvolta nella carta millimetrata, un'epica di baracche saturnine e coni scaleni, poliedri irregolari, cuspidi e merlature d'una proiezione ortografica obliqua e claudicante, periferie costruite e arredate già in degrado, distrutte dall'insignificanza e dalla malinconia, edifici sbilanchi con le decorazioni di stucco rosa, una topografia spaziale stenterella, sghemba, di cose disegnate ad minchiam, prospetti d'autorimesse e cabine dell'Enel, gabinetti in fondo ai cortili e tramezzature in cartongesso d'appartamenti ideali per ospitare persone tristi, minori, mediocri; una storia con casupole di periferia, casupole da vino nero e zanzare – sempre traballanti, piombate d'una malinconia calcinosa. Me lo sono immaginato solo, il geom. Gianni, privo d'onnivoggenza, privo d'onnipotenza, senza incanti, senza prodigi, solo con la sua midolla da antieroë geometrico nel suo fragile ossame disarmonico, solo con la severa immortalità nel suo corpo morituro,

sprofondato sul suo divano Poltronesofà (di notte il suo letto) pronto a una maratona di film romantici su Netflix (prima, durante la cena Saikebon, il telegiornale - che non perde per nulla al mondo - e a seguire *Affari tuoi* - cui assiste con sana trepidazione - finché attacca con *C'è posta per te*, cui seguono *Love actually*, *Harry, ti presento Sally*, *Prima dell'alba*, *La mia Africa*, *Casablanca*, *Colazione da Tiffany*, *Sabrina*).

Mi sono domandato se, a distanza di trent'anni, a quel numero avrebbe risposto ancora qualcuno. Magari proprio lui, il geometra Onnipotenza, in tutta la sua minuscolaggine. Ho composto il numero. Squilli lenti, cavernosi, come se passassero da un'altra epoca. Dopo l'ottavo, una voce roca, né maschile né femminile, ha detto soltanto: «Le ginocchia della Micaela non ti salveranno, brutto stronzo gonfio di formiche frizzy pazzy». E ha riattaccato.

ONNIPOTENZA DIVINA



ANDREA AGUTI

Qualcuno ricorderà una scena del film **Manhattan** di Woody Allen dove, nel corso di un colloquio, uno dei protagonisti cerca di giustificare le proprie debolezze morali (il tradimento della moglie) con il fatto che siamo degli “esseri umani”, “delle persone”, e si rivolge con tono di rimprovero al suo interlocutore che lo accusa, impersonato dallo stesso Allen, dicendo: “Tu ti credi Dio!”. Al che Allen replica con una delle sue famose battute: “A qualche modello dovrò pure ispirarmi”.

La scena suggerisce qualche spunto di riflessione dal quale vorrei partire per parlare dell’onnipotenza divina. “Tu ti credi Dio!” oppure, in forma interrogativa, “ma chi ti credi di essere, Dio?” sono frasi che tutti abbiamo pronunciato o ci siamo sentiti rivolgere (soprattutto se siamo professori universitari). In esse il termine “Dio” è usato con il significato che la teologia gli conferisce usualmente e che nel catechismo di Pio X era sintetizzato dalla definizione, oggi ingiustamente negletta, dell’“Essere perfettissimo”. Si tratta di un significato preciso, coerente, riferito ad un ente che non presenta le mancanze tipiche degli esseri umani. Se parliamo di “Dio”, non stiamo certamente parlando di qualcuno che è impotente o ignorante o meschino. Naturalmente non è detto che chi usa questo termine voglia significare il possesso di tutte queste proprietà assieme, ma certamente almeno una di esse è implicata. Chi ci rimprovera di crederci Dio vuole rimproverare di pensarci, come minimo, o onnipotenti o onniscienti o moralmente perfetti.

L'uso del termine "Dio" nel contesto linguistico che ho appena richiamato o in contesti simili non fornisce alcuna prova che la realtà significata esista *in re* e non soltanto *in intellectu*, ma certamente prova che il termine e il suo significato fanno ancora parte del linguaggio ordinario. Si tratta di un elemento da non sottovalutare. L'annuncio della "morte di Dio" è in circolazione da più un secolo, ma se il termine "Dio" fa ancora parte del linguaggio ordinario, esiste un motivo in più per dubitare della veridicità di quest'annuncio. A questo riguardo i teorici della "morte di Dio" dovrebbero abbandonare per un attimo **Nietzsche** e prendere in considerazione un passaggio del *Saggio di John Locke*: "Una volta che sia stato menzionato in qualche parte del mondo il nome di Dio, a significare un Essere supremo, onnipotente, onnisciente e invisibile, la conformità che tale idea possiede a quei principi della ragione comune, e l'interesse degli uomini, che li porterà sempre a fare menzione assai frequente di questa idea, la devono necessariamente diffondere assai lontano e farla passare in tutte le generazioni seguenti" (Libro I, cap. III, § 10). Infatti, quale altro termine potrebbe essere usato, in modo più appropriato, per indicare quella realtà che non presenta le mancanze degli esseri umani e che, in questa forma, si presenta alla mente di ciascun essere umano razionalmente dotato in modo chiaro e distinto? Così inteso, "Dio" è un termine comune, non un nome proprio. Chi lo usa non si sta riferendo, almeno direttamente, a Jahvè, Gesù Cristo, Allah, o Brahma, i nomi dati a Dio dalle diverse comunità religiose, e quindi lo usa con un significato che è comprensibile anche a chi non ha una fede religiosa.

Ma torniamo allo scambio di battute del film di Allen. In questo scambio "tu ti credi Dio!" suona come un rimprovero, e lo è effettivamente. Chi di noi, infatti, può vantare di possedere una o tutte le proprietà che competono a Dio? Questo vale *in primis* per l'onnipotenza. Nessuno può pensare veramente di essere onnipotente a meno che non soffra di un "delirio" che lo porta ad avere di sé un'immagine falsata, e in ultima analisi alla schizofrenia. Se diamo segni di sviluppare questo delirio è utile e salutare che gli altri ce lo facciamo notare. È un invito alla modestia, ad evitare che diventiamo dei megalomani. Ma naturalmente Dio può essere preso come criterio di giudizio della realtà umana senza pensare di essere Dio e questo è il senso che traspare dalla replica al rimprovero: "A qualche modello dovrò pure ispirarmi". Presa sul serio, la battuta può allora significare: "Non ho la pretesa di essere Dio, ma se devo prendere a modello qualcuno, allora Dio è il candidato migliore".

Lo scambio potrebbe continuare così: "Ma perché devi prendere qualcuno a modello? Ciascuno è modello a se stesso". Ma allora, si potrebbe replicare, perché le debolezze degli esseri umani continuano ad apparirci tali? Perché ricordare di essere una persona umana, dovrebbe servire per giustificare le nostre debolezze, quando non esistesse il modello di una realtà superiore alla persona umana? Se questo modello non ci fosse, gli esseri umani sarebbero semplicemente quello che sono, e nessun giudizio valutativo sarebbe possibile. Ma naturalmente anche quelli che sostengono una tesi simile, i cosiddetti "naturalisti", emettono in continuazione giudizi valutativi, il che significa che un qualche modello è ben presente anche nella loro mente come nella mente di tutti gli altri. Qual è dunque il modello?

Di modelli ce ne sono tanti e ognuno può scegliersi quelli che vuole, ma *est modus in rebus*. Se bisogna scegliersi un modello, allora perché scegliersi un modello che è inferiore agli altri, quando posso permettermene uno che non soltanto è superiore, ma è massimale?

“Dio” è appunto questo modello massimale che tutti (ovvero tutti quelli che usano bene la ragione) possono permettersi. Prendiamo ancora in considerazione un passaggio dal *Saggio* di Locke. Si tratta del passaggio in cui, riflettendo sull’idea di Dio come “essere supremo”, si sostiene la tesi che questa idea si compone di altre idee che arrivano dall’esperienza, come le idee di “esistenza e durata; di conoscenza e potere; di piacere e felicità e di molte altre qualità e poteri che è meglio avere piuttosto che esserne privi” (Libro II, cap. 23, § 33). Lasciamo perdere la facile obiezione che potrebbe essere sollevata nei confronti di questa concezione, e cioè che l’idea dell’“essere supremo” sia soltanto un antropomorfismo che scaturisce dall’accrescimento esteso all’infinito di poteri e qualità mondane. Infatti, questa idea può scaturire da una semplice definizione logica, come nel caso del cosiddetto argomento ontologico di **Anselmo d’Aosta**, senza bisogno di accrescere alcunché. **Cartesio**, nella terza delle sue *Meditazioni*, ha compreso bene questo aspetto, allorché ha affermato di concepire “Dio come attualmente infinito in un sì alto grado, che non si può nulla aggiungere alla sovrana perfezione che esso possiede”.

Quello che interessa è piuttosto che l’idea di Dio è inseparabile dal possesso di “qualità e poteri che è meglio avere piuttosto che esserne privi”. Le qualità che è desiderabile avere sono quelle che rendono grandi, e che tendenzialmente tutti vorremo avere; queste qualità divengono in Dio delle perfezioni perché sono possedute al loro grado massimale. Se si vuole parlare sensatamente di Dio non si può dunque che parlarne, lo abbiamo già detto, come dell’ente che ha tutte le perfezioni, ovvero dell’“Essere perfettissimo”. Ma una volta che ci si sia elevati a questo livello, come è possibile razionalmente scegliersi come modello qualcosa di inferiore? Se non lo scegliamo, è perché non vogliamo sceglierlo. Liberi di farlo, ovviamente, ma non si venga a dire che è più razionale fare così.

Dio è dunque, per definizione, onnipotente, perché il potere è una delle qualità che rende grandi e che da lui è detenuta al livello massimale, e se Dio è onnipotente da lui dipende ogni altro potere. Non è forse questo il senso della replica di Gesù Cristo a Pilato, che gli ricorda il suo potere di metterlo in croce: “Non avresti alcun potere (*exousia*) su di me se non ti fosse stato dato dall’alto” (Gv 19, 10-11).

Ma naturalmente a questo punto iniziano i rompicapi teorici. Se onnipotenza significa poter fare qualsiasi cosa, allora Dio può anche violare le leggi logico-matematiche o far sì che qualcosa che sia accaduto non sia accaduto? E, se da Dio dipende ogni altro potere, i mali nel mondo dovuti agli abusi umani di potere, non hanno Dio, in ultimo, come responsabile? Alcuni rispondono positivamente a queste domande, ma il prezzo da pagare è alto: un Dio che fosse in grado di violare le leggi logiche, come il principio di non contraddizione, renderebbe inconsistente la nozione di verità, facendo venire meno il criterio per riconoscerlo come Dio, mentre un Dio che fosse responsabile degli abusi dei potenti nel mondo perderebbe necessariamente l’attributo della perfezione morale.

Una nozione assoluta di onnipotenza genera comunque dei paradossi: Dio può creare qualcosa che non riesce poi a distruggere? Oppure, secondo un esempio che viene ampiamente discusso nella filosofia della religione odierna, Dio può creare una pietra così pesante da non riuscire a sollevarla? Tanto la risposta positiva quanto quella negativa

profilano un'impossibilità da parte di Dio, sicché la sua onnipotenza sembra in ogni caso limitata. Si può tuttavia sostenere, come ha fatto Anselmo d'Aosta, che si tratta di impossibilità apparenti e che ogni volta che si afferma che Dio non può fare una cosa “s'intende solamente dire che nulla può indurlo a farla” (*Cur Deus homo*, II, 17). Allora Dio è onnipotente non nel senso che può fare astrattamente qualsiasi cosa, ma nel senso che può fare qualsiasi cosa egli voglia. Così, non appena Dio vuole qualcosa e quindi necessariamente, in virtù della sua onnipotenza, anche la realizza, perché a lui soltanto si applica la massima “volere è potere”, Dio non è più onnipotente in senso assoluto. Anselmo lo afferma chiaramente: “Quando Dio compie una cosa, dopo che essa è stata compiuta, non può fare che non sia compiuta e rimane sempre vero che è stata fatta” (*ibid.*). Infatti, se è vero che qualcosa è stato fatto, Dio, che è la verità, non può volere che non sia vero.

Il risultato è che una nozione assoluta di onnipotenza è coerente soltanto se applicata alla natura di Dio, senza riferimento alla sua volontà. Su questo punto ha ragione **John E. MacTaggart**: “Se chiediamo che cosa esista al di fuori di un Dio onnipotente, la risposta (...) deve essere: quello che egli vuole. Se chiediamo che cosa esista al di fuori di un Dio onnipotente, indipendentemente dalla sua volontà, la risposta deve essere: assolutamente nulla” (*Some Dogmas of Religion*, VI, 169). Ora, siccome esiste qualcosa anziché il nulla, è evidente che Dio ha voluto il mondo e che lo ha voluto traendolo fuori dal nulla. La dottrina teologica della *creatio ex nihilo*, in effetti, è servita ai teisti per affermare in modo coerente l'onnipotenza di Dio, dal momento che, se esiste qualcosa di coeterno a Dio, questi non può essere onnipotente. Tuttavia, questa dottrina sopporta soltanto un concetto relativo di onnipotenza. Dio non perde l'attributo dell'onnipotenza dopo la creazione, e può fare tutto quello che vuole, ma non può non volere quello ha voluto, perché altrimenti contraddirà la propria volontà, cioè sé stesso.

Quei teisti, come Pier Damiani, che sostengono una nozione assoluta di onnipotenza pensano che il potere di Dio sia qualcosa di coeterno a lui, “sempre fisso” e che “non muta” (*De divina omnipotentia*, XVI), e questo è vero, in un certo senso, dal momento che il potere di Dio non è altra cosa dalla sua essenza. Ma “potere” è un concetto relazionale, indica un principio che termina in qualcos'altro. Il Dio onnipotente che non vuole nulla al di fuori di sé stesso, non esercita alcun potere e non stabilisce alcuna relazione (se non in sé stesso e con sé stesso, come credono i cristiani). Ma dal momento che vuole qualcos'altro o qualcun altro da sé, egli anche esercita questo potere e quindi anche, almeno dal nostro punto di vista, entra in relazione con qualcos'altro e con qualcun altro. E le relazioni, lo sappiamo, vincolano. Si tratta di un principio generale che vale anche per Dio, perché egli stesso ha voluto che valesse. Questo principio non consente forse di rendere compatibile l'onnipotenza divina con la libertà umana e di evitare che Dio sia considerato il responsabile dei mali che esistono nel mondo a causa degli abusi umani del potere? E questo principio non rappresenta forse una guida, per analogia, alla comprensione del senso delle relazioni umane, offrendo il modello per stabilirle e mantenerle nel modo giusto?

Proviamo allora a trarre qualche conclusione da quel che ho detto fin qui. In primo luogo, l'onnipotenza è un concetto coerente soltanto se pensato come un attributo di Dio, perché Dio è l'Essere che ha tutte le perfezioni. In secondo luogo, l'onnipotenza è un concetto

comprendsivo di tutti i poteri, sicché non esiste potere che possa essere concepito senza relazione a questo concetto massimale, e questo con buona pace dei teorici della secolarizzazione. In terzo luogo, la conoscenza di questo attributo divino è possibile soltanto a partire dalla creazione, sicché la creazione lungi dal rendere Dio “debole” o “impotente”, secondo la tesi di un’insistente retorica religiosa o parareligiosa che cerca di giustificare teologicamente le debolezze umane per ritrovare così una credibilità perduta, è il mezzo per rivelarla. Infine, l’onnipotenza divina, per come si manifesta nella creazione, offre un modello per gestire il nostro potere, piccolo o grande che sia. Infatti, per riprendere la battuta di Allen, non è forse vero che “a qualche modello dobbiamo pure ispirarci”?

ABBOZZO DI UNA STORIA NATURALE DELL'ONNIPOTENZA



ALBERTO ARTOSI

Saranno anche stati falsi e bugiardi, ma in quella vichiana età della fantasia gli déi, manifesti o invisibili, erano dappertutto. A ogni piè sospinto, si strappavano alle delizie della loro vita beata e trascorrevano velocemente dalle eteree altezze del loro feudo montano giù fino al paese degli uomini, sempre accolti - anche quando apparivano nel loro aspetto più terribile - come delle presenze familiari. Questo perché erano umani. E, al tempo stesso, non lo erano. Singolare contraddizione: gli déi sono immortali, immutabili, hanno un loro tempo e un loro spazio; sono dotati di poteri straordinari; costituiscono un'élite - una società, quasi una razza, a parte, con le sue regole, i suoi costumi, una coscienza precisa della loro identità di classe - hanno una loro lingua, uno specifico regime alimentare (nettare e deliziosa ambrosia); nelle loro vene scorre non sangue, ma *ichor*, il fluido immortale dovuto alla dieta speciale che esclude il pane e il vino, nutrimento quotidiano degli uomini - la razza dei

“mangiatori di pane”. E tuttavia, il loro coinvolgimento nel tumulto dell’epopea abbrevia le distanze fino a rendere umanamente vulnerabili i loro stessi corpi non umani. (Il loro sangue immortale può essere sparso da mani mortali. Ne sa qualcosa Afrodite che, scesa in campo in difesa del figlio mortale Enea, viene maltrattata e ferita da Diomede). Quando intervengono sotto falso sembiante negli affari degli uomini è spesso proprio ciò che c’è di più umano in essi a rivelarli. (Poseidone, presentatosi ai due Aiaci sotto l’aspetto dell’indovino Calcante, viene riconosciuto dalla forma delle gambe e dalle impronte dei piedi mentre se ne va). Ed Hera, quando prepara la sua scena di seduzione per distrarre l’attenzione del marito dalle faccende degli uomini, si comporta esattamente come si comporterebbe una qualsiasi dama dell’alta società.

Abbiamo appena detto che gli dèi hanno poteri straordinari, ma nessuno di essi è onnipotente, neppure il più potente di tutti, Zeus, il cui potere è comunque limitato. È il dio marino Poseidone a ricordarlo, con giusta indignazione, a Iside inviatagli da Zeus con l’ordine perentorio di astenersi dal ficcare il naso nella guerra: “Tre fratelli noi siamo, da Crono e da Rea generati, Zeus, poi io e per terzo Ade, signore degl’Inferi. In tre tutto è stato diviso, e ciascuno di noi ha il proprio appannaggio: a me toccò in sorte di vivere sempre nel mare spumoso, Ade ebbe in sorte le tenebre caliginose e Zeus il vasto cielo tra le nuvole e l’etere: la terra e l’alto Olimpo rimangono a tutti comuni”. Come spiega **Émile Benveniste** nel suo benemerito *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, la parola greca che sta per “appannaggio”, *timé*, si riferisce a qualcosa che è stata “ottenuta dal destino”, *elakon* (qui tradotto con “sorte”). A ciascuno dei tre figli di Crono è stata dunque destinata, nel senso proprio della parola, un’area di competenza che non ammette interferenze nemmeno da parte del più potente degli dèi, Zeus, al quale il maggiorasco conferisce la signoria sui suoi congeneri, ma nessuna onnipotenza. E infatti, quello di “onnipotenza” è un concetto del tutto estraneo alla teologia olimpica. A rigore, neppure la *moira*, la forza misteriosa e terribile che incatena tutti gli dèi al loro destino (*moira* significa “parte”, “parte assegnata”, ma anche “fato”, “sorte”, “destino”), è onnipotente (Omero la definisce semplicemente *krataiè*, potente, anche se qualche traduttore ha ceduto alla tentazione di rendere il termine con “onnipotente”).

Entra **Senofane**. Nato a Colofone, una delle antiche colonie ioniche dell’Asia Minore, rapsodo, cantore, poeta itinerante, dilettante di genio, passò sessantasette anni della sua lunghissima vita (sarebbe addirittura campato più di cento anni) a girovagare per la Grecia predicando contro le follie del passato e del presente. Nemico giurato della baldoria, degli atleti e del lusso sfrenato, il suo ideale era una festa dove non ci si abbandona a discussioni inutili, ma si onorano gli dèi e si trinca con moderazione: un’idea veramente controcorrente se si pensa alla passione dei greci per il godimento enologico (“riunione di bevitori” significava letteralmente la parola *symposion* che traduciamo pudicamente con banchetto). Quanto agli atleti, che andavano allora (come oggi) di gran moda, la sua opinione era che non fossero che degli avidi sbruffoni che si ingozzavano a spese della città ricevendone ogni sorta di immeritati onori. Se la prendeva con i suoi concittadini perché si erano lasciati contagiare dai Lidi a diventare dei pettoruti damerini che “andavano alle adunanze

indossando mantelli tutti tinti di porpora”, con i capelli acconciati e impregnati di raffinate essenze. La sua fama imperitura è però affidata alla critica degli dèi tradizionali. Sosteneva che Omero ed Esiodo avevano attribuito agli dèi tutto ciò per gli uomini costituisce motivo di vergogna e di biasimo, come rubare, commettere adulterio e ingannarsi l’uno l’altro. Affrontando di petto l’intera questione degli dèi antropomorfi, argomentava (possiamo immaginare con un ghigno divertito) che se buoi, cavalli e leoni avessero le mani e sapessero dipingere e scolpire come gli uomini, raffigurerebbero i loro dèi a propria immagine e somiglianza. Anticipando di molti secoli quello che oggi definiamo relativismo culturale, affermava che gli Etiopi credono i loro dèi neri e camusi, i Traci occhicerulei e biondi.

Comunque si valuti la personalità di Senofane, è chiaro che queste critiche stanno a indicare che in un qualche punto del processo storico è intervenuto un mutamento. Tale mutamento è ben riconoscibile nella *pars construens* della teologia di Senofane: esiste un solo dio, “il più grande tra uomini e dèi”, che non ha aspetto né intelletto umani, ma “come un tutto vede, come un tutto pensa, come un tutto ode”, tutto scuote senza sforzo con la sola forza della mente sempre rimanendo immobile nello stesso luogo poiché non gli si addice andarsene a zonzo qua e là. Come si vede, ce n’è a sufficienza per gettare gli interpreti in profonde ambasce, ma una cosa è chiara: il dio che Senofane intendeva sostituire alla variopinta combriccola degli dèi tradizionali era un essere soprannaturale la cui astratta potenza comincia (fatti tutti i dovuti cambiamenti) ad assomigliare piuttosto da vicino a quella familiare caratteristica della divinità che definiamo “onnipotenza”. Resta quel “più grande tra uomini e dèi” a segnalare, con la sua nota inequivocabilmente politeistica, che il mutamento intervenuto nel processo storico era ancora in una fase in cui Senofane poteva tranquillamente convivere con l’incongruità tra la sua divinità “monoteistica” e i numi della religione tradizionale. Il che solleva un problema: se Senofane aveva ancora i piedi piantati nella tradizione (è lui a esortarci piamente ad “aver cura sempre degli dèi”), da dove aveva tratto l’impulso a rompere con l’ortodossia olimpica? C’è chi ha congetturato che alla base di questa come di tutte le altre imprese di quella variegata “banda di dotti e poeti, scienziati e ciarlatani” che si è soliti porre sotto l’etichetta unica e molto discussa di “presocratici” ci sia il passaggio (per citare il titolo di un famoso libro di Eric A. Havelock) da una cultura orale a una civiltà della scrittura. Non è difficile immaginare che i racconti di Omero ed Esiodo, una volta fissati per iscritto – e con tutto l’agio di pensarci sopra di cui potevano godere uomini “di lettere” –, potessero suonare più assurdi che nella narrazione orale. Sia come sia, il passaggio dall’oralità alla scrittura dovette costituire un potente fattore di spinta in un mondo inarrestabilmente in marcia verso livelli crescenti di astrazione. Ancor meno difficile è immaginare che le concezioni di coloro che di questa marcia costituivano la forza trainante potessero portare con sé, come ha scritto **Paul Veyne**, un “monoteismo latente che altro non è se non la tendenza filosofica alla sistematizzazione e al monismo”. Tuttavia, il successo di questi signori non impedì che le nuove “storie” che andavano raccontando potessero convivere ancora per molto tempo con l’indisturbata presenza dei celesti abitanti dell’Olimpo.

Siamo così arrivati all’ultimo episodio della nostra storia che aggiunge una tappa essenziale al percorso che porta dal regno primordiale di Cielo, Oceano, Terra e Ade, popolato e

governato dagli dèi secondo le rispettive aree di competenza, al dominio di un unico dio “onnipotente”. Secondo il trattatello pseudo-aristotelico *Su Melisso, Senofane e Gorgia*, Senofane non si sarebbe limitato ad affermare i principi basilari della sua teologia positiva, ma li avrebbe anche *dimostrati*. La maggior parte dei commentatori ritengono la cosa storicamente infondata. L’anonimo trattatello sta comunque a dimostrare che all’epoca della sua composizione (probabilmente la tarda età ellenistica) gli attributi di dio potevano essere discussi nei termini di una teologia razionale. L’assunto di partenza dell’argomentazione è che “dio è il più potente di tutti (*apánton krátiston*)” - la cosa più vicina all’idea di onnipotenza divina che troviamo nella cultura greca (“più vicina” nel senso che essere “il più potente di tutti” non significa né implica l’essere onnipotente) -; si tratta di dimostrare che dio dev’essere uno. “Infatti, se ve ne fossero due o più, cesserebbe di essere il più potente e il migliore (*béltiston*) di tutti, perché ognuno di essi, essendo dio, dovrebbe avere queste caratteristiche in egual misura. Questo infatti è ciò che dio è e la potenza (*dúnamis*) di dio: dominare ma non essere dominato, ed essere il più potente di tutti. Per cui, se non è il più potente, per ciò stesso non è dio”. In pratica, dal momento che non può esserci che un solo “il più potente di tutti” (la cosa è, ovviamente, esclusa dalla stessa logica del superlativo relativo di maggioranza), o dio è uno o non è dio. “Ammettendo dunque”, continua l’argomentazione, “che ci siano molti dèi, se fossero per certi aspetti superiori e per altri inferiori gli uni agli altri, non potrebbero essere dèi, in quanto è proprio di dio non essere dominato”. (Spieghiamo l’argomentazione con un semplice esempio: se A è più bravo di B in matematica, ma meno bravo in latino e B è più bravo di A in latino, ma meno bravo di A in matematica, allora evidentemente nessuno dei due può essere in assoluto il più bravo). “Se fossero poi uguali, non potrebbero avere natura divina (*theoū phýsin*), perché dio dev’essere il più potente, mentre ciò che è uguale, invece, non è né migliore né peggiore del suo uguale”. (Se A e B sono ugualmente bravi in matematica, allora, ancora una volta, nessuno dei due può essere il più bravo in matematica). Conclusione: “dunque, se dio esiste e tale è la sua natura, dev’essere uno solo. Infatti, se così non fosse, non potrebbe fare tutto ciò che vuole, cioè non potrebbe farlo se ci fossero molti dèi: perciò dio è uno solo”. Parlando in termini storicamente prematuri, si può dire che l’argomentazione stabilisce che l’onnipotenza implica necessariamente l’unicità di dio (chiaramente, se esistessero più esseri con l’attributo dell’onnipotenza, questi si limiterebbero a vicenda o, come dice il testo, dio non potrebbe fare tutto ciò che vuole. Secoli dopo, la teologia cristiana assumerà che “Dio è onnipotente” significa che Dio può fare tutto ciò che vuole - vedi, ad esempio, Isidoro, *Etymologie*, VII, 1, 17 - rimanendo inviata nei tortuosi meandri della conseguente problematica).

Fatto interessante, lo scritto *Su Melisso, Senofane e Gorgia* contiene anche una critica delle idee teologiche di Senofane. In particolare, la dimostrazione dell’unicità di dio viene attaccata nella sua stessa premessa “che dio sia l’essere supremo, intendendo con ciò il più potente e il migliore”. “In questo”, obietta l’anonimo autore, “non segue l’opinione comune (*ou dokeí dè toúto katà tòn vómon*), secondo la quale gli dèi sono superiori gli uni agli altri in molte cose. Quindi questa supposizione non gli deriva dal quello che è il pensiero comune

sulla divinità (*katà toû theoû tèn omologhían*)”, ciò che costituisce una violazione della raccomandazione aristotelica che, in mancanza di premesse assolutamente certe, si argomenti a partire da *endoxa*, cioè da opinioni che hanno l’assenso di tutti (o della maggioranza o dei più sapienti) -e, ciò che più importa ai fini della nostra storia, suggerisce con forza che, a dispetto di Senofane e con buona pace di chi ha affermato che i “suoi attacchi alla teologia omerica devono aver esercitato una profonda influenza sia sulla gente comune che ascoltava i suoi poemi che su altri pensatori”, ancora diversi secoli dopo le argomentazioni sulla unicità e potenza di dio erano tutt’altro che universalmente accettate e che l’“opinione comune” continuava a nutrirsi dei vecchi cari dèi dell’Olimpo.

Riassumiamo e concludiamo. Sì è detto che quella di “onnipotenza” è una categoria estranea alla religione greca. Anche se di Zeus troviamo detto (*Iliade*, XI, 727) che è “potentissimo” (*upermenés*) e (*Odissea* (IV, 237) che “può tutto” (*dímatai apanta*), ciò non significa che sia onnipotente. Benché rappresenti la quintessenza della sovranità, l’“esercizio effettivo” del suo potere, come scrivono Sissa & Detienne, “si fonda... sul rimettere continuamente in gioco un campo di forze contraddittorie e pericolose”. Neppure il dio “filosofico” di Senofane è onnipotente (il suo potere è una questione di *più*, non di *tutto*), e nondimeno i suoi poteri disumanamente amplificati ne fanno probabilmente il miglior candidato alla qualifica di “onnipotente” prima che entrasse in scena il dio degli Ebrei. L’onnipotenza di Yahweh scaturisce tuttavia dai suoi atti in quanto creatore e reggitore del mondo, ma non viene mai formalizzata in una specifica categoria ontologica. Il termine ebraico *Shaddai* che la Vulgata traduce pianamente con *omnipotens* (ad esempio, in *Genesi*, 17,1: “*Ego Deus omnipotens*”) è un termine di significato oscuro che la versione dei Settanta rende con termini diversi e solo nel libro di Giobbe traduce come *pantokrator*, parola forse già in uso in tarda età ellenistica come epiteto di alcuni dèi (cosa di cui però non ho trovato alcuna conferma autorevole) che costituisce l’esatto corrispondente del latino *omnipotens*. Ritroviamo il termine *pantokrator* in alcuni luoghi delle scritture neotestamentarie greche (ad esempio, Apocalisse di Giovanni, 15, 3: *Kúrie o Theòs o pantokrator*, *Domine Deus omnipotens*) e in Paolo, 2 Corinti 6, 18: *Kúrios pantokrator*, *Dominus omnipotens*) a significare che l’onnipotenza come categoria appartenente all’essenza più intima della divinità è un’acquisizione cristiana (nel cristianesimo latino potrebbe addirittura essere stata favorita dall’uso abbastanza diffuso del termine *omnipotens* come attributo di Giove da parte di poeti come Virgilio e Lucrezio).

ONNIPOTENZA: BREVI NOTE SU UN PASSAGGIO DI TESTIMONE, DALLA BORGHESIA AL SUO COMITATO D'AFFARI



LUIGI MARCO BASSANI

In una nota intervista del 1966 a *Der Spiegel*, **Martin Heidegger** segnalava quello che percepiva come il maggiore problema politico del suo tempo. “Per me, oggi, la questione decisiva è capire come si possa far corrispondere, in generale, un sistema politico all’attuale epoca tecnica e di quale sistema potrebbe trattarsi. A questa domanda non so dare risposta”. Per quanto incapace di fornire soluzioni, il filosofo sosteneva che né la democrazia, né il nazionalsocialismo, né tantomeno i regimi comunisti potevano essere sistemi politici in grado di “governare” la tecnica. Anzi, ne erano tutti succubi.

Più in generale, lo Stato moderno gli sembrava troppo debole, disteso di fronte alla tecnica planetaria, al punto da diventare il servitore sciocco e cieco. Ad avviso di Heidegger, nessun sistema politico storicamente esistito era mai stato in grado di emanciparsi da questo dominio della tecnica. In fondo, anche l’omaggio nei confronti del nazionalsocialismo del 1935 (e 1953), nell’*Introduzione alla metafisica* in cui sosteneva che “l’intima grandezza di questo movimento” starebbe nell’averne favorito “l’incontro fra l’uomo moderno e la tecnica planetaria” è davvero poca cosa, al di là della comprova della sua fede in quello che lui chiama *Aufbruch* (slancio).

Esattamente dieci anni dopo **Gianfranco Miglio** (in *Le trasformazioni dell’attuale sistema economico*) si interrogava su quale sistema politico si stesse sviluppando intorno a quelli che lui interpretava come slittamenti e torsioni del sistema economico che un tempo avremmo definito “di mercato”, causati dall’enorme ruolo giocato dalla politica. Il professore comasco

segnalava una politicizzazione dell'economia che determinava un crollo della produttività e dell'innovazione e notava uno spostamento dall'economia di mercato verso forme di rendita politica ai bordi del collettivismo. In breve, rifletteva sulla dialettica fra struttura e sovrastruttura.

L'influenza di Marx era in ogni caso palpabile in queste, e in molte altre analisi, di allora come di oggi. Per quanto la pretesa scientificità del materialismo storico sia stata contestata fin da subito, una qualche forma edulcorata di "materialismo" circola nel mondo dalla morte di Marx. E appare davvero immarcescibile. In breve, anche senza sposare l'idea che le forme di produzione della ricchezza siano il solo motore della storia e producano pensiero, diritto e forme politiche, l'idea che l'economia "conta di più" e per qualche via un po' misteriosa determini le forme politiche (con una relazione magari biunivoca e non unidirezionale fra struttura e sovrastruttura) rimane largamente diffusa.

E tuttavia questo mi sembra un vero retaggio del passato. La realtà delle cose sotto gli occhi di chiunque è che la sovrastruttura, lo Stato, è risultata più forte di ogni economia, di mercato, collettivista, mista. Viviamo, ormai da moltissimo tempo nell'era del pieno dominio della politica e dello Stato.

E questo perché lo Stato, lungi dall'essere succube della tecnica, è tecnica in sé e per sé ed è quella vincente e ormai onnipotente, al punto da aver piegato ai propri fini sia il capitalismo, sia la scienza. Se la tecnica - rimanendo vicini a Heidegger - è un modo di organizzare e interpretare il mondo, non è un problema che possa avere soluzioni "interne", ma è un destino storico che orienta l'umanità intera, non vi è nulla di più pervasivo e onnipotente dai tempi di Machiavelli della tecnica del potere, ossia di quel destino nel quale siamo indirizzati da almeno cinque secoli. Lasciando da parte gli aspetti più tecnofobici e antimoderni del pensiero di Heidegger, in fondo le caratteristiche disumanizzanti della tecnica planetaria possono essere attribuite direttamente allo Stato senza grosse forzature.

Come mai di fronte al tribunale del pensiero moderno il potere l'abbai "passata liscia" e sotto accusa sono finite semmai la scienza alleata alle cieche e oscure forze del capitale rimane, a mio modesto avviso, uno dei maggiori misteri della nostra storia intellettuale degli ultimi secoli.

Ma il fatto è che l'accentramento dei poteri e la creazione di una "sala di comando" unica per tutte le operazioni governamentali - vale a dire, il progetto dei progetti dello Stato - ha creato una realtà che ha una sua logica ferrea. In un mondo dominato dallo Stato, l'idea che la società civile proietti le proprie relazioni di potere reale nella sfera politica (Marx), oppure che lo Stato superi le divisioni della società civile non eliminandole, ma riconducendole a un'unità superiore (Hegel) non possono che far parte di un'ipnosi intellettuale.

Proprio Gianfranco Miglio, nelle sue *Lezioni di scienza politica* (registerate fra la fine degli anni Settanta e gli anni Ottanta del secolo scorso) aveva visto giusto quando sosteneva il ruolo ausiliario delle classi economico-sociali:

"Di fatto, protagonista della storia è [...] soltanto la classe politica, con le sue frazioni e il loro continuo alternarsi, con la sua continua evoluzione. Accade sotto i nostri occhi e ci rivela come le classi economico-sociali continuino in quanto diventano seguito di frazioni di classe

politica e operano nella storia essenzialmente come seguiti di classe politica" (G. Miglio, *Lezioni di Politica. 2. Scienza della Politica*, Bologna, Il Mulino, 2011, p. 399).

La storia è una lotta per la conquista del potere, nel quale le classi economico-sociali hanno un ruolo accessorio, possono diventare al massimo compartecipi di ciò che la classe politica combina.

Di fatto il percorso che ha portato dalla ricerca di una *plenitudo potestatis* al raggiungimento e al superamento della stessa inizia con un ruolo ben marginale del potere. L'irrompere del borghese – tecnologo, produttore di beni, dispensatore di prestiti – frantuma l'universo medievale ben prima che vi sia qualcosa di neanche lontanamente paragonabile allo "Stato (moderno)" in Europa.

La società medievale era strutturata secondo un modello rigido, spesso sintetizzato nello schema tripartito di *oratores, bellatores, laboratores*: coloro che pregano (clero), coloro che combattono (nobiltà), coloro che lavorano (contadini). A queste funzioni corrispondeva un preciso riconoscimento simbolico e politico. La figura del commerciante, invece, non aveva spazio in questo ordine sociale: non apparteneva al sacro, non era parte dell'aristocrazia militare, né rappresentava la base produttiva agricola.

Eppure, dopo l'anno mille, lungo le rotte del Mediterraneo e del Baltico, nei mercati delle fiere francesi e nelle piazze delle città lombarde (nel basso Medioevo "Lombardia" era tutta l'Italia padana) si afferma questa nuova figura sociale: il borghese. Questo termine, che etimologicamente rimanda al *burgus*, cioè al borgo fortificato, indicava inizialmente l'abitante della città, colui che viveva entro le mura e partecipava alla vita economica e associativa urbana.

Il borghese nasce come figura liminale: inserito nel tessuto sociale ha però una scarsa legittimazione, ossia è ricco di denaro, ma povero di prestigio simbolico. Se il carattere dinamico dei borghesi poteva essere chiaro a tutti i contemporanei già nel Medioevo maturo, il sospetto di fronte a questa figura, in una società che guardava con grande diffidenza l'accumulazione di ricchezza, soprattutto non garantita da privilegi di sangue, rimaneva quasi insormontabile.

La città medievale è un luogo di sperimentazione sociale e politica. Protetta da mura, dotata di mercati e corporazioni, essa garantisce una sicurezza che nelle campagne non esisteva, dove i contadini erano esposti alle pretese dei signori feudali. Nei mercati cittadini, il denaro diventa il criterio universale di scambio, sostituendo progressivamente la consuetudine e anche il privilegio (nella sua connotazione medievale). La contrattualità, la libera negoziazione dei propri interessi e pretese, prende il posto delle relazioni di dipendenza personale. Nascono così nuove forme di libertà individuale: lo status di "cittadino" implica diritti e protezioni, in contrapposizione alla servitù della gleba. In Italia, tra XII e XIV secolo, Firenze, Venezia, Genova e Milano rappresentano il modello più avanzato di città. I mercanti fiorentini inventano strumenti di credito e di contabilità (lettere di cambio, libri mastri a partita doppia) che rivoluzionano l'economia. Venezia costruisce un

impero commerciale sul Mediterraneo, Genova domina le rotte marittime occidentali, Milano si specializza nell'industria tessile.

Nel Nord Europa, città come Lubecca, Amburgo, Danzica si uniscono nella Lega Anseatica, una federazione commerciale che travalica i confini politici e dimostra come l'economia possa costituire una rete ben più resistente delle alleanze feudali.

Ma se la città è il suo regno, la posizione del borghese nel più vasto mondo resta a lungo ambigua. Da un lato accumula ricchezze, dall'altro fatica a ottenere riconoscimento sociale. Vive sulla sua pelle un macroscopico squilibrio di *status*. Per secoli, i ceti più alti della borghesia hanno tentato di nobilitarsi acquistando terre, titoli o sposandosi con famiglie aristocratiche (il capolavoro *Barry Lyndon* di Stanley Kubrick del 1975 descrive proprio l'ascesa e la caduta di un borghese in un mondo ancora largamente nobiliare). L'attività commerciale era considerata un mezzo, non poteva diventare un fine, era un'attività utile, ma non del tutto onorevole.

La rivoluzione culturale del Rinascimento e, più tardi, della Riforma protestante, segna l'inizio di un mutamento definitivo che renderà la nostra società l'una nella quale far soldi è molto più figo che essere vescovi o generali. Il profitto si costruisce una propria sfera assiologica. Con la Rivoluzione industriale, la borghesia diventa al fine classe dirigente, capace di imporre i propri valori - efficienza, progresso tecnico, accumulazione - come misura del mondo.

Il borghese introduce nella storia un principio inedito: il mercato come motore di trasformazione sociale. Si tratta del più potente strumento di trasformazione della storia umana: spazza via tutti i privilegi di nascita, non riconosce né fede, né spada, ma solo la logica impersonale dello scambio. È un dispositivo che tende all'uguaglianza e che disgrega le strutture tradizionali.

Jean Baechler nel suo piccolo classico sulle origini del capitalismo del 1971 ha sottolineato che la modernità nasce proprio dalla comparsa di città nelle quali politica e guerra arretrano di fronte all'economia. Il mercato diventa la nuova arena in cui si gioca la competizione per il potere. Non è un caso che Marx, nel *Manifesto del Partito Comunista*, riconosca alla borghesia un ruolo "rivoluzionario": nessuna classe, prima di essa, aveva trasformato così radicalmente il mondo, imponendo il proprio modello di vita a tutte le società.

La borghesia non dissolve solo il vecchio mondo, ma è la protagonista di quello che gli storici chiamano il "miracolo europeo", ossia la capacità dell'Europa, tra XV e XIX secolo, di espandersi, colonizzare, imporre i propri modelli economici e politici a livello planetario. Le città mercantili diventano imperi commerciali, i banchieri finanziano monarchie, le compagnie coloniali aprono rotte oceaniche. La Rivoluzione industriale, la diffusione della finanza, il consolidarsi di un'etica del lavoro produttivo trasformano radicalmente la società. Al di là della sua visione filosofica, Marx non si sbagliava troppo quando affermava che i governi erano i "comitati d'affari della borghesia" perché la politica poteva apparire, almeno ad occhio nudo, abbastanza al servizio di interessi economici che potevano essere percepiti come onnipotenti.

Ma il secolo scorso ribalta totalmente questo piccolo mondo antico e borghesissimo. Le due guerre mondiali dimostrano che nessun borghese, né nessuna aggregazione economica,

per quanto potente, potrebbe sognare di rivaleggiare con lo Stato nella mobilitazione totale delle risorse e degli uomini. Lo Stato dispone di burocrazia, eserciti permanenti, sistemi fiscali e strumenti ideologici tali da mettere le élite economiche.

Il mondo contemporaneo poi sembra davvero confermare la tesi di Miglio. I grandi imprenditori tecnologici – Bill Gates, Jeff Bezos, Mark Zuckerberg, Elon Musk – sono stati celebrati come benefattori e visionari finché si sono mossi nel solco politico dominante. Ma quando uno di loro, Musk, ha scelto di avvicinarsi a Trump, l'intero sistema mediatico e politico si è attivato per delegittimarla, trasformandolo da genio in pericolo pubblico. In realtà, Musk ha solo aperto un varco e quasi tutti sono subito saltati sul carro del vincitore. Le avvisaglie si sono viste quando il *Washington Post*, di proprietà di Bezos, non ha sostenuto la candidata democratica Kamala Harris. Ma il dato è quello segnalato dalla lapidaria osservazione di Gianfranco Miglio, ossia le élite economiche – e quelle tecnologiche si presume siano le più potenti della storia – non sono nulla di fronte al vero potere politico. Se prima erano tutti i cagnolini di compagnia dei democratici, oggi sono saltati sul carro di Donald Trump, ma come puro “aiutantato” al servizio di un principe la cui potenza non ha paragoni nella storia. Il potere ha ormai da tempo la capacità di neutralizzare e ridimensionare anche i soggetti economici più potenti del pianeta.

Il confronto storico è illuminante. Nel Seicento, Luigi XIV, pur essendo il Re Sole, aveva mille e mille contropoteri da cui era imbrigliato politicamente e poi per ottenere le risorse con le quali dedicarsi al suo sport preferito, la guerra, doveva ricorrere al “buon cuore” dei grandi banchieri. La tassazione non bastava mai e senza l'appoggio di Samuel Bernard (1651-1739) non sarebbe andato molto lontano.

Oggi Elon Musk, inizia una controversia serrata con il Presidente Trump, in un delirio di onnipotenza minaccia addirittura di fondare un terzo partito e poi su di lui cala il silenzio. Il più grande borghese del mondo e della storia umana non ha alcuna possibilità di imporsi in uno scontro diretto con il capo politico più potente del pianeta.

Viviamo dunque in un'epoca paradossale: proprio mentre la borghesia sembra aver raggiunto il massimo della potenza materiale, essa appare più fragile che mai sul piano politico. Il capitalismo digitale e la globalizzazione hanno moltiplicato le ricchezze private, ma non hanno scalfito il primato dello Stato. La storia sembra così confermare la visione di Miglio più che quella di Marx: la politica resta la dimensione decisiva, capace di integrare, controllare o reprimere ogni altra forza sociale. L'onnipotenza è ormai solo quella dei governi che controllano ben oltre la metà delle risorse e delle ricchezze del pianeta. E il fatto che schiere di intellettuali gonzi piagnucolino diuturnamente sul presunto potere di Google, dei social, dei costruttori di macchine e satelliti non muta assolutamente la realtà dei fatti.

ONNIPOTENZA E VOLONTÀ UMANA



PAOLO BETTINESCHI

La capacità di realizzare tutto ciò che si vuole o si desidera. Questa, in buona sostanza, è l'onnipotenza. L'oggetto di un sogno, per l'essere umano. L'attributo proprio di **Dio**, per le religioni monoteistiche. Nel politeismo, invece, alle diverse divinità si attribuiscono ancora poteri differenti e specifici, e quel potere che rientra nelle capacità proprie di un certo dio, in linea di massima non rientra nelle capacità proprie di una cert'altra divinità. Così, se guardiamo per esempio al politeismo greco, il potere di Apollo di far sorgere il sole non è condiviso da Poseidone, il quale, però, ha di suo il potere di controllare i mari e di provocare i terremoti, cosa che né Apollo né altre divinità saprebbero fare. E se **Zeus**, il re degli dei olimpici, detiene i poteri più ampi di tutte le altre divinità che a lui sono subordinate, la sua potenza non è ancora assoluta come invece è la potenza dell'unico Dio di cui parla la Bibbia.

La potenza del Dio biblico è assoluta perché è slegata da ogni vincolo, perché è sottratta ad ogni impedimento, perché non sottostà a nessuna forza che sia estranea a Dio stesso. Ciò che Dio vuole, Dio può. Anzi, ciò che Dio vuole, Dio perfettamente realizza, senza nemmeno sottostare allo scorrere del tempo, che per contro, nell'agire umano, normalmente distanzia l'ottenimento della cosa voluta dal momento precedente in cui il volere ad essa si rivolge. La volontà divina, in questo senso, è una volontà già da sempre attuata o realizzata.

L'essere umano sogna appunto di possedere una potenza simile a quella divina. L'essere umano, cioè, sogna l'onnipotenza. E perché noi sogniamo o addirittura desideriamo coscientemente l'onnipotenza? Noi facciamo questo, perché là dove non c'è onnipotenza, là

c'è innegabilmente una qualche forma di impotenza. E impotenza significa incapacità di realizzare il proprio volere così come si vorrebbe realizzarlo, ossia perfettamente e immediatamente, cioè senza mancanze e senza dover sottostare ad alcuna attesa. Ma l'incapacità di realizzare il proprio volere così come si vorrebbe realizzarlo comporta immancabilmente dolore o sofferenza. La volontà che si sente impotente o incapace di conseguire la cosa voluta è una volontà che soffre per la sua debolezza (**Nietzsche** l'ha insegnato). E quanto più grande è l'incapacità di ottenere ciò che si vuole intensamente, tanto più grande ed intensa è la sofferenza patita dal soggetto del volere. Se, ad esempio, il benessere dei nostri cari è ciò che soprattutto vorremmo vedere realizzato e garantito stabilmente, l'incapacità di realizzare e garantire stabilmente tale benessere è qualcosa che ci rattrista ed angoscia in sommo grado.

Per evitare di soffrire, il soggetto del volere vorrebbe eliminare del tutto ogni motivo di impotenza, cioè vorrebbe allontanare da sé ogni forma di incapacità. Sicché, il desiderio di onnipotenza si pone come una conseguenza della nostra impotenza e del timore della sofferenza che collegiamo alla nostra impotenza. La sofferenza a cui la nostra impotenza ci espone ci fa desiderare d'essere onnipotenti. Solo così - si ritiene - angoscia e dolore potrebbero essere evitati: contando su una forza invincibile capace di farci ottenere sempre tutto ciò che vogliamo.

La realtà, tuttavia, ci rimette immancabilmente dinnanzi ai limiti delle nostre capacità o delle nostre forze. Fin dalla culla, un po' per volta, ci troviamo ad imparare che non abbiamo il potere di appagare tutti i nostri desideri. Un seno che non arriva quando lo vorremmo aver presente, un mal di pancia che non se ne va quando vorremmo invece che terminasse subito, oppure una coperta che non smette di mancare quando ancora abbiamo freddo: situazioni frustranti e originarie come queste ci spingono presto ad abbandonare l'idea cosciente di essere *noi* in possesso di quella forza invincibile che ci farebbe esistere come dei soggetti onnipotenti. Permane però intenso, anche al di là di questo riconoscimento, il desiderio di onnipotenza. E se il soggetto onnipotente che potrebbe garantirci circa l'appagamento sicuro dei nostri desideri non siamo noi, questo soggetto onnipotente potrebbe essere individuato in qualcuno che è altro rispetto a noi.

Inizialmente sono le figure genitoriali, con cui abbiamo anzitutto a che fare, a essere investite dalla nostra fantasia di una simile onnipotenza ("la mamma e il papà possono fare tutto quello che vogliono; possono fare qualunque cosa" - così pensa il bambino molto piccolo). Ma anche la mamma e il papà (o chi per essi) manifestano presto limiti e difetti, quanto al loro potere appagante. E così anche loro perdono il carattere onnipotente che nella primissima infanzia siamo portati ad attribuirgli. Il sentire religioso subentra probabilmente in questa fase della vita, laddove ci si comincia a chiedere se possa esistere o meno un essere realmente onnipotente, e se tale essere onnipotente possa o meno relazionarsi a noi come un amico o un alleato, come uno che ci aiuta quando noi non riusciamo ad ottenere ciò che vogliamo con le nostre sole forze, anziché come uno che di noi si disinteressa totalmente e magari addirittura ci disprezza fino al punto di avversarci.

Se guardiamo ancora al racconto biblico veterotestamentario, troviamo che Dio è descritto appunto come il Signore onnipotente che stringe un'alleanza col popolo dei suoi fedeli. Se il popolo dei fedeli non verrà meno alla propria fede e non avrà abbandonato la legge divina indicata nel Decalogo, tale popolo non dovrà temere né l'ira del Signore, né il tradimento delle promesse di bene ricevute con l'alleanza. Col Nuovo Testamento, poi, Dio si dà a conoscere non solo come il Signore onnipotente, ma anche come un Padre sempre benevole e misericordioso; come un Padre che arriva addirittura ad incarnarsi e a sacrificarsi, rendendosi Figlio dell'uomo, per esser più vicino e per liberare definitivamente dal male i suoi figli/fratelli. Incarnazione, morte e resurrezione di Dio nella persona del Figlio, in questo modo, sigillano e danno compimento alla più antica alleanza stretta da Dio con Abramo e con Mosè. Nella fede religiosa di matrice biblica, e in particolar modo nel cristianesimo, dunque, l'essere umano ritiene di far parte di un'alleanza storica che lo vede sostenuto e protetto nientemeno che dall'Onnipotente. Nessun autentico desiderio di bene resterà inappagato, per grazia di Dio. E il male, assieme alla morte, non definirà in maniera ultimativa il nostro destino.

Resta da considerare, però, che avere una fede religiosa non è ancora sapere stabilmente la verità delle cose che per fede sono credute e sperate. Aver fede, non è ancora vedere «faccia a faccia». «La nostra conoscenza è imperfetta e imperfetta la nostra profezia», insegna Paolo di Tarso (*I Cor*, 13, 9-12). E nel tempo dell'imperfezione del conoscere, il cuore del fedele si trova esposto al dubbio. All'interno del dubbio che può cogliere il cuore del fedele cresce la tentazione. Quest'ultima si configura come la volontà di rompere l'alleanza con Dio – le cui promesse di bene non si manifestano ancora nella loro perfezione o secondo il loro compimento – per allearsi con altre potenze apparentemente più capaci di appagare nel breve periodo il desiderio umano.

Durante l'Esodo, nell'attesa di giungere alla Terra Promessa, il popolo di Dio tradisce velocemente l'alleanza stabilita e, con l'assenza di Mosè, prende a venerare un vitello d'oro, attribuendo a quest'idolo – e non più a Dio – sia la liberazione dalla sanguinosa schiavitù egizia, sia la capacità di condurlo al più presto nel luogo promesso al di là del deserto (*Es*, 32). La fede collettiva nella potenza del vitello d'oro, in quel frangente, ha la meglio sulla fede collettiva nella potenza di Dio. Ma anche dopo quella circostanza, anche oltre il racconto biblico e la condivisione o la non condivisione della fede determinata che in esso viene espressa, dobbiamo registrare come la storia umana abbia conosciuto altri idoli e altri vitelli d'oro. L'uomo, cioè, ha storicamente cercato la protezione di forze o potenze alternative all'unico Dio onnipotente di cui parla il monoteismo religioso, funzionalmente alla più immediata soddisfazione del proprio desiderio o della propria volontà.

Se si devono fare i nomi di alcune di queste potenze alternative al Dio biblico, con le quali l'essere umano ha cercato di stringere una diversa alleanza, potremmo citare le arti magiche, la bellezza estetica, la ricchezza economica, le ideologie totalitarie a sfondo razziale oppure quelle collettiviste a sfondo ateistico, l'efficienza degli eserciti o degli apparati militari, la tecno-scienza che si è sviluppata dalla modernità fino ai nostri giorni. È difficile non vedere come, nel corso della loro storia, gli esseri umani abbiano cercato la protezione di queste potenze contro il rischio di non vedere appagato il loro volere, sacrificando o subordinando

ad esse la fede e gli impegni assunti nei confronti della potenza divina a cui in altro tempo invece totalmente si rimettevano. C'è infatti stato un tempo in cui per alcuni è sembrato più conveniente affidarsi alla magia - e cioè all'utilizzo di conoscenze e pratiche esoteriche ritenute capaci di far essere l'impossibile -, piuttosto che affidarsi all'ascolto e all'osservanza della parola del Dio biblico. C'è stato un tempo in cui, all'interno di alcune civiltà, soprattutto la bellezza fruibile mediante i sensi è parsa capace di sedare l'inquietudine e di appagare nell'immediato il desiderio umano. Così, pure, sono esistiti ed esistono alcuni che giudicano che solo la ricchezza privata generata dal capitale possa rendere felici, cioè soddisfatti quanto al proprio volere, indipendentemente dal rispetto dei dettami religiosi. Per altri, invece, solo attraverso la difesa violenta della propria razza, oppure solo mediante l'esplicito abbattimento della fede religiosa e la socializzazione delle ricchezze si sarebbe potuto (e per qualcuno ancora si potrebbe) realizzare il sogno di una società veramente buona e giusta. Dal passato fino ad oggi, poi, non è mai venuta meno la convinzione diffusa che affidarsi al potere dei propri armamenti sia infinitamente più saggio e sicuro che non affidarsi al potere della preghiera e all'intervento divino che essa vorrebbe richiamare. Soprattutto, però, è alla capacità della tecno-scienza di risolvere i problemi grandi e piccoli del vivere quotidiano che i popoli sempre più risolutamente si affidano.

Non esiste quasi più luogo abitato della Terra che faccia eccezione: la potenza della tecnica basata sulla scienza ipotetico-sperimentale di derivazione galileiana è ormai diventata la potenza egemone. Ad essa le culture e le tradizioni si sono subordinate. Ad essa le ideologie politiche di ogni colore si sono votate, quando per suo tramite non sono state direttamente fatte cadere (è stato questo il caso del comunismo sovietico, imploso e sconfitto per la sua arretratezza tecnica). Mediante la tecnica il capitalismo crede di poter generare sempre più ricchezza, e ad essa sacrifica una parte consistente dei principi economici su cui pure esso si fonda (come la scarsità mediana delle merci, il rispetto dei vincoli di concorrenza leale e il contrasto alle situazioni di monopolio). Col supporto della tecnica anche la bellezza - e con essa la salute dei corpi - sembra essere più incrementabile, meglio fruibile, maggiormente preservabile dal passare del tempo che altrimenti la rovinerebbe. Armamenti ed eserciti, poi, si rendono tanto più efficienti e perciò potenti quanto più sono tecnicamente riforniti ed organizzati. Essere all'avanguardia dal punto di vista tecno-scientifico è essere potenti quanto alla capacità di intervenire sulle cose del mondo per renderle conformi alla volontà umana - in ogni campo e per ogni scopo. E non essere tecnicamente potenti significa essere impotenti. Questa è ormai diventata la convinzione o la fede più diffusa. Chi provasse a mettere in dubbio tale fede difficilmente non sarebbe riguardato come un "pazzo" o uno "sprovveduto".

La tecno-scienza, in ragione della fede condivisa nel suo straordinario e irrinunciabile potere, sembra allora avere preso il posto del Dio onnipotente di cui parla la Bibbia a cui nei secoli passati ha guardato la tradizione occidentale. La tecno-scienza vale oggi come «l'ultimo dio» a cui l'essere umano ha scelto di affidarsi (l'espressione è di Emanuele Severino, che all'analisi di questo fenomeno ha dedicato molti dei suoi scritti). Per chi ancora crede nella rivelazione biblica, essa è o dovrebbe essere valutata come l'ultima espressione

dell'idolatria, e quindi come l'ultimo vitello d'oro fabbricato dall'uomo. C'è da chiedersi, allora, perché l'essere umano si rende ripetutamente preda della tentazione idolatra, da una parte, e perché la nostra «volontà di potenza» (l'espressione, si sa, è del già citato Nietzsche) non sembra capace di accettare limitazioni di sorta, dall'altra parte.

Alla prima questione si potrebbe rispondere mediante la seconda domanda: noi esseri umani ci rendiamo costantemente preda della tentazione idolatra proprio perché la nostra volontà di potenza mal sopporta d'essere limitata. L'idolatria, in fondo, è la scelta che compiamo quando non tolleriamo di rimanere nell'attesa di una promessa di bene che in certo modo tarda a realizzarsi e che non è in nostro potere controllare nel suo esito positivo, perché dipende dal volere di qualcuno che è altro da noi. Se il qualcuno altro da noi che ci promette il bene (l'appagamento del nostro desiderio di bene) è qualcuno che è infinitamente altro (come Dio è infinitamente altro rispetto all'uomo), il controllo che abbiamo sulla realizzazione di quanto promesso si fa minimo se non tendenzialmente nullo. Non siamo noi a stabilire se la promessa di bene sarà esaudita o meno. Non siamo noi a gestire la cosa, né quanto ai modi, né quanto ai tempi del suo manifestarsi. La potenza divina a cui ci alleiamo e in cui confidiamo non è la nostra potenza. Essa segue le proprie vie e trova espressione in forme a volte difficilmente decifrabili per parte nostra. Da qui deriva l'incertezza, il dubbio, il non vedere bene il disegno all'interno del quale rientriamo, e conseguentemente la necessità di fare affidamento su ciò che ci trascende, correndo il rischio che l'affidarsi in fondo sempre comporta.

La scelta in favore dell'idolo - anche dell'idolo rappresentato oggi dalla tecnica - si pone come alternativa a questa situazione di rischio, di impazienza, di mal sopportata limitazione del nostro volere. L'idolo (simboleggiato dal vitello d'oro dei testi antichi) è in realtà opera nostra. Siamo noi i costruttori dell'idolo. E confidare in esso è in fondo confidare nelle nostre stesse forze. Soltanto che queste nostre forze, nell'idolatria, vengono idealizzate, cioè ingigantite o infinitizzate funzionalmente alla soddisfazione del nostro volere. Il controllo della situazione, in questo modo, torna in mano nostra, perché non dipende più da qualcosa che è altro (o infinitamente altro) rispetto a noi. E le nostre mani - il nostro potere d'azione - si ritengono capaci di tutto, cioè si ritengono dotate di una potenza che in realtà non possiedono ma che è piacevole pensare che abbiano. Nell'immediato, l'angoscia relativa alla mancanza di controllo e alla dipendenza dall'altro da noi sembra essere oltrepassata. In verità essa è solo momentaneamente sedata. Essa torna inesorabilmente a investirci con più violenza allorché la supposta potenza dell'idolo manifesta la sua autentica natura, e così tutti i limiti che l'idealizzazione idolatra tentava di farci dimenticare. D'altra parte: quante volte anche la tecnica, dalla cui potenza ci aspettavamo solo l'appagamento del nostro volere, ha finito per tradire la nostra aspettativa come non ci immaginavamo che potesse fare? Quante volte anche la tecnica ha finito per farci del male? E quanto male ancora essa ci farà?

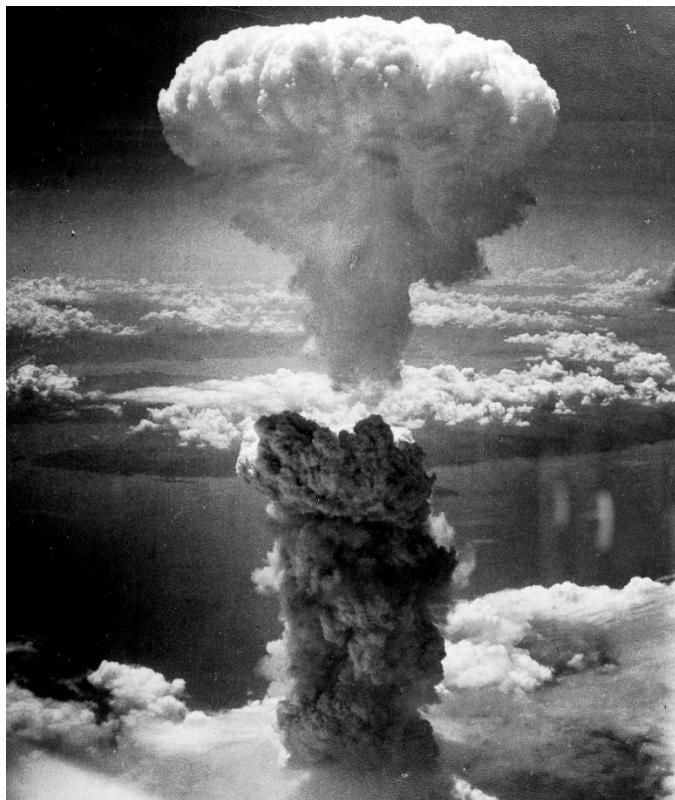
Se ora torniamo alla seconda questione sollevata prima, e cioè a chiederci perché la volontà di potenza da cui siamo attraversati mal sopporta i limiti a cui la realtà della nostra natura la sottopone, dobbiamo di nuovo ricordare che, per la volontà che vuole qualche cosa, l'incapacità di ottenere subito e perfettamente la cosa voluta comporta dolore. L'avversione che proviamo nei confronti del dolore o della sofferenza ci fa temere e

aversare l'impotenza. Impotenza significa infatti limite del volere. Ma impotenza significa anche dolore. Il rigetto del dolore comporta quindi il rigetto dei limiti a cui la volontà si trova sottoposta. Ma il rigetto dei limiti a cui la volontà si trova sottoposta si configura appunto come desiderio o volontà di onnipotenza. E quando il desiderio o la volontà non tengono più conto della realtà all'interno della quale sono collocati, essi divengono delirio. Quando la volontà di potenza, per fuggire al dolore, nega l'esistenza dei propri limiti, essa diviene delirio di onnipotenza.

Del delirio di onnipotenza tutti quanti possiamo diventare vittime (e strumenti), allorché il dolore causato dai limiti del volere non riesce ad essere affrontato ed elaborato come dovrebbe. La nostra natura, tuttavia, è limitata per una moltitudine di aspetti. Non lo è per il potere di pensare e desiderare le cose del mondo, che appunto è un potere illimitato o infinito. Ma lo è per tutto il resto. Il corpo che ci individua è un corpo determinato e perciò limitato. Il tempo e lo spazio all'interno dei quali ci muoviamo lo sono altrettanto. E il potere di rendere effettuale ciò a cui il nostro desiderio si rivolge è spessissimo subordinato a una serie di variabili indipendenti da noi che valgono come dei limiti imposti a questo stesso potere. Riconoscere e accettare la nostra natura anche nei suoi aspetti finiti, anche nel dolore a cui la finitezza immancabilmente ci espone, riconoscere e accettare tutto questo è allora il primo passo da fare per metterci nelle condizioni di ridimensionare la nostra volontà di potenza e per disinnescare il delirio di onnipotenza che esplode quando la volontà di potenza è lasciata crescere in maniera incontrollata.

Il controllo della volontà è cosa che appartiene alla potenza del pensiero. È infatti il pensiero quella potenza che ci mette fondamentalmente in relazione ad ogni cosa. Il pensiero ci relaziona anche agli oggetti della volontà (alle cose volute) perché mette a fuoco tali oggetti: ce li presenta, ce li fa concepire, ce li fa esaminare fino a che divengono appunto degli oggetti voluti o all'opposto degli oggetti avversati e quindi non-voluti. Se il pensiero non tradisce la verità, se il pensiero si mantiene un testimone fedele della realtà, per la volontà diventa alquanto difficile volere l'impossibile, cioè il non-vero e l'irrealizzabile. E se il pensiero non tradisce la verità della natura umana, per la nostra volontà diventa alquanto difficile volere l'abbattimento dei limiti che ci appartengono strutturalmente in quanto esseri umani. Il pensiero che si relaziona alla verità, in questo senso, è allora la potenza che ci slava dalla tracotanza del volere e dal delirio di onnipotenza a cui tale tracotanza può condurci.

LIMITE, AUTO-SUPERAMENTO, CURA: PER UNA CRITICA FILOSOFICA DELL'ONNIPOTENZA UMANA



TOMMASO CODIGNOLA

La nostra civiltà appare fondata sull'**illimitato**. Nel campo della produzione l'idea che la crescita illimitata sia un obiettivo almeno discutibile è ancora lontana dall'essere accettata. Continuiamo a rallegrarci dell'aumento del **pil** e a preoccuparci per una sua stasi o decrescita. Al massimo vengono elaborati indici di **crescita** che comprendano altre variabili (l'indice di sviluppo umano di Amartya Sen è forse il più noto in tal senso), ma facciamo ancora fatica a raffigurarci l'uscita della nostra civiltà dall'ideologia della crescita materiale infinita. Uno dei maggiori ostacoli a pensare una società **post-crescita** viene probabilmente dal fatto che tendiamo a raffigurarcela come una sorta di stasi eterna e ce ne ritraiamo impauriti, considerando tutto compreso il dinamismo del mondo moderno un valore irrinunciabile della nostra idea complessiva di una buona società e di una vita buona. Tuttavia, le cose non stanno necessariamente così. Nessuna civiltà precedente, né quella antica, né quella medievale sono state connotate dall'idea di una crescita materiale infinita, eppure sono state civiltà che potrebbero essere definite statiche solo in un senso molto parziale.

Il primo, in età moderna, a distinguere con chiarezza tra progresso umano e crescita fu un filosofo ed economista inglese dell'800, John Stuart Mill. Non ce lo aspetteremmo, perché normalmente lo si inserisce all'interno del movimento utilitarista, che è considerato una delle basi della moderna teoria economica. Eppure, ecco cosa scriveva Mill nel 1848, anno di uscita dei suoi *Principles of political economy*:

E' forse superfluo osservare che una condizione stazionaria del capitale e della popolazione non implica affatto uno stato stazionario del progresso umano. Vi sarebbe sempre lo stesso scopo per ogni specie di cultura intellettuale, e per il progresso morale e sociale; e altrettanto spazio per perfezionare l'arte della vita, con una probabilità molto maggiore di perfezionarla, una volta che le menti degli uomini non fossero più assillate dalla gara per la ricchezza (*Principi di economia politica*, UTET, pag. 1002)

Questa conclusione di Mill è verosimilmente da collegare alla sua critica all'idea benthamiana dell'indifferenza qualitativa dei piaceri. Bentham, padre fondatore dell'utilitarismo e maestro dello stesso Mill (era un amico del padre James Mill), considerava la **felicità** come una sorta di calcolo in cui alla somma dei piaceri andava sottratta la somma dei dolori: quanto più la somma dei piaceri eccede quella dei dolori, tanto maggiore sarà il grado di felicità. Un'azione è buona se incrementa il livello di felicità, cattiva se fa il contrario. Mill condivideva questo quadro di massima, ma riteneva che i piaceri non fossero tutti dello stesso tipo e che i piaceri etico-sociali, intellettuali ed estetici fossero più significativi che quelli materiali nella realizzazione della felicità di un individuo.

Da allora un numero crescente di autori ha approfondito e esplorato l'idea di un'economia post-crescita e la possibilità di uno **stato stazionario**. La **crisi ecologica** sempre più dirompente nella quale ci troviamo immersi ha reso le idee di Mill sempre più attuali.

E' importante osservare che Mill collega **ecologia** e felicità umana e presenta l'idea di una separazione tra progresso e crescita non nei termini di una scelta dolorosa ma necessaria, imposta dai limiti ecologici del pianeta (peraltro all'epoca ancora lontani dall'essere messi in pericolo), ma come l'adeguato compimento della nostra natura di esseri umani. La sua antropologia, in altre parole, si distingue da quella benthamiana dell'edonismo quantitativo o indifferenziato proprio perché comprende l'idea che, oltre una certa soglia, gli esseri umani per essere felici abbiano bisogno di un altro genere di piaceri che non quelli materiali. Questi piaceri sono di tipo estetico, etico-sociale o intellettuale e, come Mill stesso afferma, chi ha provato entrambi, quelli mentali e quelli fisici, è abilitato a giudicarne e normalmente predilige i primi sui secondi. Da una prospettiva che può apparirci a prima vista molto distante, queste idee ricordano la distinzione di Pier Paolo Pasolini tra sviluppo e progresso: lo sviluppo essendo di fatto l'idea di una crescita indefinita di produzione e consumi, il progresso avendo invece di mira un'autentica liberazione della persona umana e la piena **fioritura** delle sue potenzialità. Queste idee, oltre ad aver generato un interessante filone di ricerca economica, sono state confermate in ambito psicologico da autori come Abraham Maslow e Viktor Frankl, entrambi i quali hanno sviluppato nella seconda metà del

Novecento una visione dell'essere umano come bisognoso d'altro che di soli beni materiali. Questo "altro" viene chiamato **auto-realizzazione** (*self-actualization*), auto-trascendenza (*self-trascendence*) o, nel caso di Frankl, semplicemente significato (*Bedeutung*). Si tratta in ogni caso di una sfera che non ha a che fare col livello della produzione e del consumo e che non può esservi ridotto.

Possiamo concludere la prima parte di questa riflessione con la conclusione che l'ideologia della crescita infinita sia un'idea da superare sia dal punto di vista ecologico che eudaimonistico e che, in quanto espressione di una volontà di onnipotenza come assenza di limite, sia il fondamento di una civiltà che, in questa forma, non può proseguire.

La seconda forma dell'onnipotenza contemporanea si manifesta invece non come ideale della crescita materiale infinita, ma come **plasmabilità infinita** e **replicabilità tecnica** della nostra natura. Essa, cioè, tocca i due campi delle **biotecnologie** e dell'**intelligenza artificiale**. Processi come la fecondazione eterologa, la gestazione per altri, la clonazione e il potenziamento genetico sono già oggi tecnologicamente possibili e ci pongono di fronte all'idea di una potenza nata sì dall'umano, ma in grado di traghettare l'umano fuori dalla grammatica esistenziale che finora lo ha accompagnato: possiamo stabilire per via tecnica l'eliminazione della paternità, la scissione tra gravidanza e maternità, l'eliminazione della genitorialità e la creazione di nuove specie. Il rischio che il **desiderio** come nuova categoria fondativa del diritto venga realizzato per via tecnologica al servizio di interessi economici senza alcuna considerazione riguardo alla *Lebenswelt*, il mondo-della-vita per come finora l'abbiamo conosciuto, sono concreti. L'idea che la natura umana sia nient'altro che una palestra di libera sperimentazione e non anche il delicato risultato di millenni di evoluzione della specie e della civiltà diventa il fondamento implicito di un paradigma che fonde desiderio soggettivo, realizzabilità tecnica e profitto economico ponendoli a fondamento della comunità. Di fronte a simili prospettive, scrittori e pensatori - è giusto ricordarlo - appartenenti in modo inequivocabile al campo del pensiero laico come Aldous Huxley, Gunther Anders, Hans Jonas o Juergen Habermas hanno sollevato dubbi e preoccupazioni per "il destino dell'umano" al tempo della tecnica.

Un discorso analogo vale per le tecnologie della comunicazione fino all'intelligenza artificiale. Anche in questo caso assistiamo al doppio movimento di invenzioni elaborate gradualmente dalla mente di homo sapiens il cui esito potrebbe diventare, come nel caso delle biotecnologie, un suo auto-superamento: la creazione cioè di macchine dotate di sempre maggiori funzioni e l'appalto ad esse di sempre più nostre capacità col risultato paradossale, eppure straordinariamente concreto, che l'anelito verso l'onnipotenza dell'umano si rovesci in un **auto-rimpicciolimento** dell'uomo. Studi molto recenti, tra cui uno del Massachussets Institute for Technology, sembrano avvisarci in tal senso: un certo utilizzo intensivo dell'intelligenza artificiale sembra poter ridurre le capacità cognitive umane, mentre il Nobel per la fisica 2024 Geoffrey Hinton, considerato uno dei fondatori di questa tecnologia, ha recentemente lanciato un allarme in merito ai rischi di un suo sviluppo incontrollato.

Ci troviamo dunque di fronte a una triplice crisi di onnipotenza: a) la crisi del paradigma della crescita illimitata proprio dell'ambito dell'economia che sta conducendoci (e ci ha già

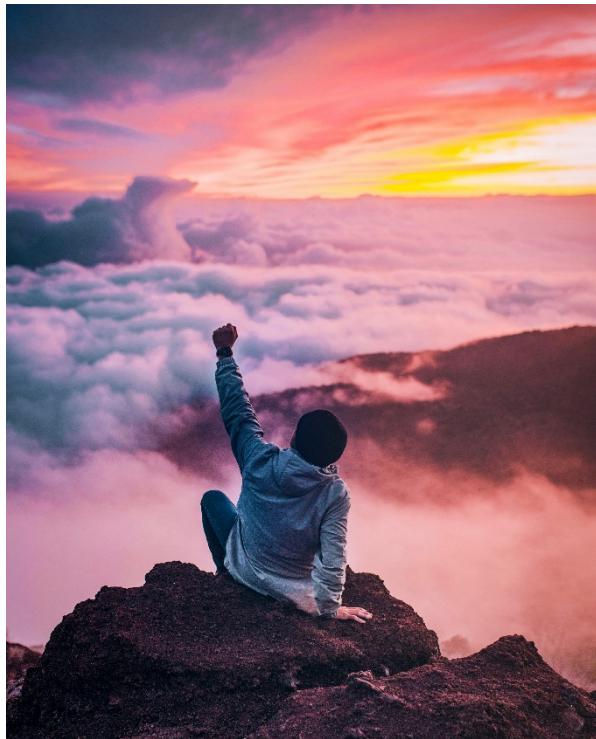
condotti) dentro una simultanea crisi ecologica e di senso; b) la crisi indotta dalla plasmabilità tecnologica del *bios* umano, che rischia di portarci verso un futuro post-specie; infine c) la crisi indotta dal trasferimento delle nostre capacità cognitive all'esterno che rischia di indebolirci e paradossalmente rimpicciolirci al cospetto di macchine sempre più performanti. A queste tre crisi di onnipotenza, è naturalmente da sommare la crisi indotta dalla **proliferazione nucleare** in cui il paradosso dell'onnipotenza in grado di rovesciarsi in pochi istanti nel più totale **annichilimento** è particolarmente evidente: la bomba atomica, infatti, rappresenta un così grande potenziale distruttivo che, nel momento in cui essa si trova in possesso di più paesi disposti in alleanze contrapposte, essa rappresenta di fatto la possibilità di un auto-annichilimento della specie stessa.

Dal punto di vista filosofico queste quattro crisi possono essere riassunte nella comune e profetica matrice nietzscheana del superomismo e dell'auto-superamento (*Selbstüberwindung*). Ognuna di esse manifesta in un senso - crescita infinita, trasformazione infinita della nostra natura, creazione di intelligenze esterne, creazione di una potenza distruttiva definitiva - una tendenza ad andare oltre la condizione umana per come finora l'abbiamo sperimentata e conosciuta.

La dialettica limite-illimitato, tuttavia, è prima di tutto dentro di noi: spingerci oltre il limite noto è un tratto di fondo della nostra specie e la testimonianza della nostra curiosità, del nostro desiderio di esplorare l'ignoto e muovere verso di esso. Non è un caso che già la cultura greca avesse colto e rappresentato in forma di ammonimenti e figure entrambi questi aspetti della nostra natura: da una parte il *medēn ágan* ("niente in eccesso") scolpito sul tempo di Apollo a Delfi, il *to mesòtes* ("giusto mezzo") aristotelico o la *Hybris* (superbia) come tendenza da stigmatizzare rappresentata paradigmaticamente nella vicenda di Icaro; dall'altra le figure eroiche di Prometeo, che dona all'umanità il fuoco e la civiltà, e naturalmente Ulisse, l'eroe della curiosità e dell'avventura.

Senza dunque demonizzare la tendenza a spingerci oltre i limiti imposti alla nostra condizione, che ha di fatto plasmato la nostra storia generando la civiltà e apprendo anche oggi a inedite possibilità positive (basti pensare alla medicina genetica o alle tante applicazioni di aiuto dell'intelligenza artificiale in tutti i campi dell'attività umana), appare chiaro quanto sia necessaria per il nostro tempo una discussione approfondita e quanto possibile aperta e democratica di ognuna di esse. Si tratterà, in particolare, di tener sempre come valore fondamentale la persona umana e la sua dignità e di spostare la direzione di fondo di questi sviluppi dalle tendenze superomistiche, economiciste o iper-individualistiche oggi ampiamente presenti al loro interno verso la categoria della **cura**: cura dell'umano, cura della vita, cura del pianeta.

L'ALTERITA' COME ANTIDOTO AL DELIRIO DI ONNIPOTENZA



MICHELE ILLICETO

1. Onnipotenza: delimitazione di campo tra possibilità e impossibilità

La questione dell'onnipotenza ha a che fare con altre due categorie ad esse attigue: quella della *potenza* e dell'*impotenza*. Solo che, a loro volta, tutte e tre hanno a che fare con un'altra dimensione che le giustifica e le chiama in causa, e cioè quella della *possibilità* che si collega al suo opposto che è dato dall'*impossibilità*. Se una cosa non fosse possibile, non si porrebbe la questione relativa alla necessità di qualcosa o di qualcuno che in sè abbia il potere di trasformare tale possibilità in realtà, vincendo la sua possibile impossibilità.

La categoria della possibilità si rivela essere una categoria che in sé contiene un misto di debolezza e di potenza. Infatti, *può* e *non può*. Il potere della possibilità è un potere debole, sospeso, che, tuttavia, se incontra un altro potere, riesce a rivelarsi “germinale”. Il potere della possibilità è un potere che dipende da un altro potere: quello di realizzare il possibile superando l'impossibile.

Quindi, è la coppia “possibilità-impossibilità” che fa da sfondo alla discussione circa la categoria della *onnipotenza*, a sua volta collegata a quella della *potenza* e dell'*impotenza*, senza dimenticare il loro comune riferimento alla centrale categoria della *realtà*. Infatti, una

cosa che non è, ma che è possibile che sia, necessita di una potenza (onnipotente?) affinchè davvero sia. Quindi, il criterio ultimo che decide del potere è la sua capacità di trasformare il *possibile* in *reale*. Su questo crinale si collocano e trovano una loro spiegazione sia il racconto della creazione (e le varie mitologie dell'inizio) sia le eventuali spiegazioni scientifiche, ambedue tese a giustificare il reale del possibile e il possibile del reale.

Pertanto, si può definire “potenza” la capacità di far diventare reale ciò che è puramente possibile, dopo aver superato lo scoglio dell’impossibile, che, a sua volta, è esso stesso una possibilità. Tale *potenza*, a sua volta, diventa *onnipotenza* se di fronte ad essa non ci sono impossibilità che non possano essere trasformate in possibili e, quindi, essendo fattibili, in dati e in fatti compiuti. La potenza è ciò che permette a un potere di dare “compimento” al possibile. Quindi, l’onnipotenza è una qualità propria di un potere che ha la capacità di trasformare l’impossibile in possibile e, quest’ultimo, in qualcosa che di fatto viene realizzato, finalmente giungendo al suo compimento. Alla sua definitività.

Alla luce di queste brevi e introduttive considerazioni di inquadramento del problema, una prima conclusione ci porta a sostenere che la categoria dell’onnipotenza si colloca solo nello spazio in cui si consuma il gioco tra il possibile e l’impossibile. Da qui derivano una serie di conseguenze, la prima delle quali ci dice che solo nel campo dei possibili ha senso parlare di onnipotenza, avendo sullo sfondo, come suoi ulteriori correlati, sia la categoria della potenza che dell’impotenza. Pertanto, fuori da questo ambito, l’onnipotenza, con i suoi concetti affini e i suoi corollari menzionati sopra, non ha senso.

Ora - ed è la seconda conseguenza - la *possibilità* è qualcosa che prende campo solo *nel tempo* e *come tempo*, avendo il possibile una connotazione temporale e il tempo la forma di ciò che possibile. Pertanto, se il campo dei possibili coincide con quello caratterizzato dalla *temporalità* e, di conseguenza, dalla *storicità*, è chiaro che il discorso che ha come oggetto l’onnipotenza, insieme alle altre sue categorie, va inquadrato solo all’interno di tale contesto storico-temporale, connotato a sua volta dal *divenire*, il quale mette in scena il contrasto tra ciò che è possibile e ciò che non lo è. Solo ciò che è nel tempo, ed è fatto di tempo, e che storicamente è aperto all’accadere o meno, si espone al gioco dialettico che si viene a instaurare tra possibile-impossibile. La terza conseguenza che ne scaturisce è quella per cui, fuori dal campo dei possibili, non ci sarebbe bisogno di alcuna potenza e, in modo correlato, di nessun ricorso alla onnipotenza. La quarta conseguenza è data dal fatto che, poiché l’unico orizzonte caratterizzato dalla temporalità, dalla storicità e dal divenire, è quello umano, si ha che non ha senso porre la questione dell’onnipotenza fuori dall’orizzonte umano. Pertanto, l’onnipotenza non riguarda Dio, ma l’uomo, e se, qualora dovesse riguardare anche Dio, è necessario che questo Dio si comprometta con l’umano e, quindi, con il tempo e con la storia, dato che esso è l’unico regno dove i possibili si danno.

2. Dio e onnipotenza

Questi passaggi ci fanno giungere al secondo punto in questione: e cioè che l’onnipotenza - pensata come categoria divina, propria di un Dio che è stato sempre inteso dalla tradizione

filosofica e religiosa come “onnipotente” – va ripensata solo all’interno dell’orizzonte umano, storico-temporale. Pertanto, se ciò che è stato detto fin qui ha un senso, se ne deduce che non bisogna più porre la domanda se Dio sia onnipotente o meno (si pensi al famoso argomento formulato da Epicuro riguardo al rapporto tra bontà e onnipotenza di Dio rispetto all’esistenza del male), in quanto l’onnipotenza riguarda solo l’ambito delle possibilità tipicamente umane.

Se poi si guarda al cristianesimo, ciò vale ancora di più, visto che una sua grande novità è data dalla centralità che in esso ha la logica della croce, e quindi della *kenosi*, secondo cui Dio non ha bisogno di esercitare la sua onnipotenza rispetto a sé medesimo, ma rispetto ad altro - ad un “altro” -, cioè rispetto a ciò da cui, già a partire dalla creazione, ha deciso di farsi limitare. Infatti, la prima autolimitazione di Dio è stata la creazione, dove questo “altro” è dato dal creato e dall’uomo, che appunto si danno nel tempo e come tempo. Ciò significa, di conseguenza, che Dio è chiamato a dimostrare la propria onnipotenza proprio rispetto a questo suo “altro”, cioè nel suo rapportarsi al tempo e alla storia come campo dei possibili, in cui il creato e l’uomo si trovano collocati. Se Dio, nella sua onnipotenza, ha creato il mondo e l’uomo, con tale gesto Dio si è sottoposto alla logica del gioco tutto umano, temporale, storico e dialettico, che nel tempo si intreccia tra impotenza e onnipotenza, tra possibilità e impossibilità.

Se la creazione (come atto fondativo ed esplicativo della onnipotenza divina) è pura *esposizione*, allora il Dio biblico è un Dio *es-posto* a un’alterità che Egli ha posto come ciò che lo limita. La sua è una onnipotenza *es-sposta*, che si gioca e si ri-gioca di continuo anche di fronte al fatto che l’uomo, con la sua libertà, ha il potere di limitarlo, anche se sempre e solo nel tempo. Se la libertà è il campo dei possibili tipicamente umani, allora l’onnipotenza divina si è *es-posta* nel gioco dei possibili di colui Dio ha posto come suo altro. Se poi, esponendosi, è entrato nel campo dei possibili, Egli ha scelto di non usare, tra le sue possibilità, la sua onnipotenza possibile. In tal modo, Dio ha scartato l’onnipotenza come una sua possibilità nella decisione di autolimitarsi, scegliendo in alternativa la via della *deponenza*, il cui apice è stato raggiunto con l’evento della croce, vissuto come radicale “spoliazione” (cfr. Fil 2,7). In tal senso, Dio ha dimostrato un altro tipo di potenza: quella di rinunciare alla propria onnipotenza. Questa esposizione-deponenza-spoliazione, che è una forma di potenza rovesciata, va però inquadrata nella logica della *kenosi* (abbassamento-svuotamento-annichilimento), che a sua volta trova la sua ultima giustificazione all’interno di quella che è in definitiva la vera e unica potenza: la potenza dell’amore inteso come “agape”, cioè dell’amore oblativo, centrale nella teologia giovannea (cfr. Gv 4,8.16). In altri termini, sulla croce, l’onnipotenza di Dio sta nel suo non usare tale onnipotenza, pur avendone la possibilità. Lo dice S. Paolo: “ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini, e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini” (1 Cor 1,25).

Di quale potenza di tratta? E’ la potenza del fare spazio all’altro, anche quando l’altro ha ridotto lo spazio di potenza destinato a me. Il vangelo, infatti, ci mette innanzi una logica totalmente nuova: quella per cui Dio rovescia i potenti non con la forza della sua onnipotenza ma con la forza della sua debolezza: la debolezza della croce. Facendo ciò, Dio apre all’uomo la strada per fare altrettanto, e cioè usare la potenza della debolezza come via per disarmare

la forza ingannatrice della onnipotenza: “Amate i vostri nemici” (Mt 5,44). Questo tipo di debolezza è tipica dei miti, che il vangelo proclama beati (Mt 5,5) e che il filosofo N. Bobbio ha elogiato, proprio nelle pagine del suo *Elogio della mitezza*, dove affronta il rapporto tra potere e uso della forza. Se il nemico, con la sua onnipotenza, riduce la mia potenza, incitandomi a usare a mia volta la stessa onnipotenza che egli ha usato nei miei confronti, io disarmo la sua onnipotenza solo se decido e scelgo di evitare di usare la mia. E in tal modo chiudo il circolo vizioso della *strapotenza*. Non è la guerra lo scontro tra due forme deliranti di onnipotenza? Scontro che ape a un circolo tragico che da null’altro può essere spezzato se non dalla mitezza figlio di una saggezza ispirata dalla ragionevolezza?

3. Onnipotenza e alterità

Più che illimitato e infinito, il campo umano e storico-temporale dei possibili è invece finito, anche se “indefinito”. In quanto indefinito, spesso abbiamo pensato che nulla possa limitare i nostri possibili. Un possibile indefinito, a sua volta, apre la strada all’idea che tutto sia possibile, e che, se tutto è possibile, allora tutto è fattibile. Di conseguenza, si comincia a pensare che non vi sia limite alla mia potenza, intesa, come abbiamo già visto sopra, come la capacità di realizzare l’infinito ventaglio dei possibili. Ed è a questo punto che si inserisce la seduzione e il desiderio di onnipotenza, che, proprio perché non tiene conto del fatto, molto concreto e reale, che i possibili non sono infiniti ma finiti e indefiniti, assume una forma delirante.

In definitiva l’onnipotenza nasce sulle ceneri del limite. Appena l’uomo dimentica i propri limiti, trasforma la propria potenza in onnipotenza, subendone gli effetti devastanti, come ci hanno insegnato i greci quando parlavano di *hybris*. Ora, mentre Dio *ha deciso* di autolimitarsi, e, autolimitandosi, ha limitato la sua onnipotenza, l’uomo, al contrario, nasce già limitato, in quanto collocato in un orizzonte spazio-temporale e storico, dove il divenire, tra il nascere e il morire, continuamente lo limita nei suoi possibili, scontrandosi con la propria finitudine. L’uomo non decide di autolimitarsi, ma si trova già limitato, anche se non sempre se ne rende conto. In questo senso, pur essendo limitato, deve sempre scegliere di autolimitarsi, nel rispetto della sua condizione di finitudine, originaria, costitutiva e fondativa.

Mentre l’autolimitazione di Dio è frutto di una decisione che rimanda a un atto di amore con il quale Dio ha posto l’altro da sé, l’uomo non deve decidere di autolimitarsi, in quanto “si trova” già limitato da un altro che non ha posto. Heidegger direbbe, a riguardo, che si trova “gettato” da un fondamento di cui non dispone, e che, quindi è un fondamento infondato. Noi, invece, diciamo che si trova posto (creato?) da un Altro che non ha il potere di porre. Se siamo un altro posto da un Altro, e se siamo posti come altri di fronte ad altri, allora la nostra potenza è limitata. Di conseguenza, è l’alterità il vero limite che impedisce alla potenza di scadere in onnipotenza. Un limite che, mentre chiude, apre. Che non ci mortifica ma che ci custodisce.

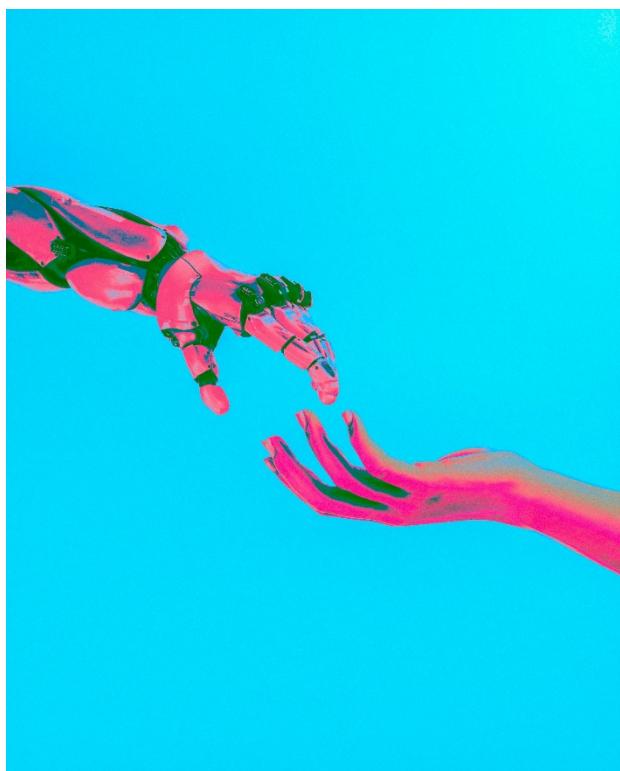
L’alterità si pone, pertanto, come vera esperienza di un limite che, se assunto, mi impedisce di cadere vittima del delirio di onnipotenza. Infatti, la potenza dell’altro è quello

di limitarmi senza annullarmi. Anzi, con questo suo limite, egli paradossalmente mi salva dal mio possibile delirio di onnipotenza. Insomma, il vero antidoto all'onnipotenza è l'alterità, la quale, limitandomi, mi restituisce allo spazio della mia potenza come campo dei possibili limitati, e allo stesso tempo mi impedisce - nella dimenticanza dei miei limiti - di scadere nel baratro dell'onnipotenza. L'alterità mi limita, aprendomi e non chiudendomi.

E, guarda caso, sono proprie queste le due categorie - la categoria del limite e quella dell'alterità - che oggi mancano sia nelle prassi sociali che politiche, e che, di conseguenza, danno libero sfogo alle varie forme di delirio di onnipotenza. Infatti, in questo doppio vuoto, a farla da padrone è l'io che, non percependosi più come finito, si espande sempre più a dismisura, oltrepassando con una nuova forma di *hybris*, la misura, anzi, ogni misura, ponendosi egli stesso - da solo e in modo solipsistico e autoreferenziale - come unica misura, non solo di sé, ma degli altri, anzi delle varie forme di alterità: quella del tempo (pensiamo alle nuove generazioni), quella sociale e quella del creato intero.

La domanda allora che resta è: c'è un potere che ci salva da un cattivo uso del potere? Un potere che, pur lasciandoci giocare nel campo dei possibili, non ci faccia cadere nel baratro del delirio di onnipotenza? La risposta a questa domanda esige un discorso che faremo un'altra volta. Di certo, non possiamo ignorare quanto hanno detto, a tal proposito, due grandi pensatori del Novecento: G. Anders, il quale, nel suo *L'uomo è antiquato*, ha affermato che "Ciò che ci manca non è il potere, ma il non-potere", e H. Jonas, che nel suo *Il principio responsabilità*, ha scritto che "Mai tanto potere è stato accompagnato da una così scarsa capacità di indicarne l'uso migliore (...) Meno crediamo nella saggezza, più ne abbiamo bisogno".

GIOCARE A FARE DIO? L'IA, LA SELEZIONE DEGLI EMBRIONI E LE NUOVE SFIDE BIOETICHE DELLA GENITORIALITÀ



LETIZIA PELLICCIANI

La Diagnosi Genetica Preimpianto è una tecnica che può essere utilizzata durante la procedura di procreazione medicalmente assistita, si tratta nello specifico di un test che viene effettuato per rilevare possibili alterazioni genetiche o cromosomiche negli embrioni, prima del trasferimento nell'utero della donna. Durante la fecondazione possono infatti verificarsi delle alterazioni sul piano cromosomico che possono comportare l'insorgere di vere e proprie malattie che rischiano di influenzare il regolare funzionamento dell'organismo o persino determinare l'insuccesso della gravidanza. La DGP oltre a garantire una maggiore possibilità di successo della gravidanza, permette di ridurre il rischio di mettere al mondo bambini affetti da gravissime patologie. Tuttavia, anche quando non si ricorre alla DGP, il medico che segue il percorso di riproduzione assistita effettua comunque una selezione degli embrioni, basandosi sull'analisi morfologica, ovvero sull'aspetto esteriore degli embrioni osservati al microscopio. Negli ultimi anni, però, l'intelligenza artificiale sta affiancando e in alcuni casi potenziando questo processo decisionale, offrendo strumenti in grado di

analizzare grandi quantità di dati e di riconoscere pattern che sfuggono all'occhio umano. L'obiettivo è migliorare la selezione embrionale, rendendola più accurata e predittiva, anche in assenza di diagnosi genetica. L'integrazione tra ricerca e intelligenza artificiale è una tendenza che riflette un più ampio movimento verso la digitalizzazione della medicina riproduttiva, sollevando al contempo interrogativi etici e sociali di grande rilevanza.

In tale contesto, emerge con forza la necessità di interrogarsi sulle implicazioni che queste tecnologie possono avere rispetto al concetto di diversity: **la selezione algoritmica degli embrioni potrebbe influenzare in modo più o meno intenzionale, le modalità con cui vengono definite le differenze umane ritenute desiderabili o accettabili.** Le preferenze sia dei programmati dei sistemi di IA, sia degli utenti finali aprono al rischio di eventuali visioni controverse della normalità, della salute, dell'abilità e del valore della vita. Inoltre, i futuri genitori che decidono di affidarsi ad algoritmi personalizzati per la selezione embrionale andranno incontro ad una grande responsabilità, dal momento che dovranno considerare una vastità di scenari ipotetici. La coppia, poi, sarà chiamata ad attribuire un valore differente a molteplici caratteristiche possibili del nascituro. Si tratta di un'operazione che può comportare per il genitore un costo emotivo elevato, se non addirittura insostenibile. È anche per questa ragione che le persone che desiderano un figlio potrebbero considerare più ragionevole affidare la scelta degli embrioni da impiantare completamente ad una macchina intelligente che opera sulla base di algoritmi "impersonali" programmati da società specializzate o da operatori sanitari del settore. È in questo quadro che dobbiamo considerare il rischio che l'uso degli algoritmi finisca per alimentare le disuguaglianze già esistenti. I bambini nati in seguito ad un processo di selezione potrebbero risultare individui potenziati, con una predisposizione genetica migliore rispetto a quelli concepiti sessualmente o senza selezione. In prospettiva, persino la nostra attuale concezione del mondo e delle categorie normative che lo regolano potrebbe subire una trasformazione radicale. Ciò che oggi viene considerato normale dal punto di vista biologico e cognitivo, in un futuro in cui la maggior parte della popolazione fosse costituita da individui potenziati, potrebbe essere ridefinito come una condizione di svantaggio o di deficit. **Gli embrioni non verrebbero selezionati soltanto per caratteristiche legate alla salute, ma anche scartati se ritenuti portatori di tratti considerati non ottimali (per esempio neurodivergenti o con caratteristiche fisico-cognitive fuori dagli standard).** Si rischierebbe così di rafforzare una visione eugenetica della riproduzione in cui la 'disabilità' è implicitamente trattata come una condizione da evitare, anziché una delle molteplici espressioni della diversità umana. Inoltre, non si può escludere il rischio che si introducano bias: l'apprendimento automatico, alla base di questo tipo di intelligenza artificiale, può introdurre distorsioni durante la fase di addestramento, portando a preferire determinati tratti morfologici associati a un maggiore successo di impianto. Ciò potrebbe penalizzare alcuni embrioni in base a fattori non patologici, come il sesso o il colore della pelle.

È fondamentale pertanto interrogarsi sull'impatto che queste tecnologie possano avere sulle nostre società liberal-democratiche. L'elevato costo della selezione embrionale rischia infatti di accentuare le disuguaglianze sociali, poiché solo gruppi ristretti potrebbero

permettersi di accedervi. Ne deriverebbe un divario crescente, in cui lo status socioeconomico influenzerebbe direttamente i vantaggi genetici e i privilegi, a scapito di chi rimane escluso da tali procedure. Questi soggetti, infatti, si troverebbero svantaggiati non solo in termini di opportunità formative e lavorative, ma anche nella possibilità di raggiungere i propri obiettivi, con il risultato di ampliare la distanza tra fasce sociali abbienti e meno abbienti, favorendo discriminazioni e persino il rischio di vere e proprie "caste genetiche".

Al tempo stesso, però, occorre riconoscere che l'uso dell'intelligenza artificiale potrebbe offrire benefici significativi ai sistemi sanitari: diagnosi più accurate, processi decisionali più rapidi e minori margini di errore, con conseguenti vantaggi economici e maggiori probabilità di successo. È stato stimato, inoltre, che un uso molto più esteso dell'IA condurrebbe ad un risparmio del 5-10% della spesa sanitaria negli USA (nonché 200-360 miliardi di dollari l'anno), oltre che ad un'esperienza più positiva per i pazienti e un miglioramento della qualità dell'assistenza sanitaria. Considerando che ad oggi, la spesa pubblica per la sanità rappresenta la voce più onerosa nei bilanci statali, tali risparmi strutturali futuri rivestirebbero un'importanza strategica, liberando risorse che potrebbero essere riallocate in ambiti prioritari quali il sostegno sociale, la prevenzione e l'ampliamento dei servizi sociosanitari con il duplice beneficio di migliorare la qualità dell'assistenza e di razionalizzare l'utilizzo delle risorse pubbliche. Anche nell'ambito della riproduzione assistita i vantaggi sarebbero significativi. **La possibilità di selezionare l'embrione con le maggiori probabilità di sviluppo ridurrebbe infatti il carico emotivo, limitando la necessità di cicli multipli di IVF, e alleggerirebbe il peso economico delle famiglie, grazie a una riduzione dei costi di laboratorio stimata intorno al 25%.** Inoltre, i bambini nati da questo processo presenterebbero meno problemi di salute e, di conseguenza, un minor bisogno di assistenza medica.

Infine, se da un lato tali tecnologie promettono di aumentare l'efficacia delle tecniche di fecondazione assistita, dall'altro sollevano interrogativi profondi anche riguardo alle conseguenze per le donne. La maggior parte degli autori si sofferma sui vantaggi diretti per le donne che affrontano un trattamento per la fertilità. La selezione embrionale tramite intelligenza artificiale aumenterebbe i tassi di gravidanza, ridurrebbe i tempi necessari, migliorerebbe l'accuratezza nell'identificazione degli embrioni vitali, diminuirebbe lo stress psicologico ed emotivo dovuto dagli aborti spontanei e dai falliti transfer embrionali, abbasserebbe la fatica fisica e il costo economico, favorirebbe decisioni più consapevoli. Tuttavia, occorre considerare che, con la diffusione e l'efficacia crescente degli algoritmi per la selezione degli embrioni, la riproduzione sessuale potrebbe iniziare a essere percepita come meno desiderabile rispetto a quella artificiale. In questo scenario, il peso che grava sulle donne non è solo fisico, ma soprattutto morale. La scelta di non ricorrere a tecnologie avanzate per ottenere un bambino "perfetto" può generare sensi di colpa, ansia e ambivalenza, alimentati dal costante controllo morale e sociale che circonda la maternità. Spesso la donna si trova isolata nel suo vissuto, divisa tra l'obbligo implicito di compiere la scelta "giusta" e la pressione ad adeguarsi a standard sempre più elevati di perfezione riproduttiva. In questo contesto, il principio di autonomia decisionale rischia di perdere

significato, poiché le scelte individuali sono fortemente influenzate da pressioni culturali e modelli tecnologici che stabiliscono ciò che è ritenuto accettabile.

In conclusione, possiamo leggere gli algoritmi per la selezione degli embrioni come un vero strumento di onnipotenza biopolitica. Non solo l'essere umano acquisisce un potere superiore, ma gli algoritmi vengono investiti di una funzione quasi oracolare: l'IA appare come un'entità in grado di decidere chi verrà al mondo e in quali condizioni. Il rischio, però, è che l'autorità dell'algoritmo venga interiorizzata come incontestabile, con gravi conseguenze per l'autonomia decisionale e il senso critico degli esseri umani. Se da un lato, pertanto, l'IA può alleggerire il carico emotivo dei genitori, dall'altro, con l'introduzione di macchine sempre più intelligenti, la possibilità di scelta rischia di trasformarsi in una responsabilità assoluta, accompagnata da sensi di colpa e angoscia in caso di esiti problematici. Sul piano sociale, poi, l'aspirazione a esercitare un dominio sulla specie umana minaccia l'idea stessa di diversità: la fragilità, come dicevamo, non trova spazio in un modello che tende a eliminare la disabilità. Sul piano economico, l'IA sembra incarnare la promessa di controllare perfino le variabili finanziarie, illudendo di poter garantire una sostenibilità totale. Tuttavia, l'accesso diseguale a queste tecnologie rischia di trasformare l'onnipotenza in un privilegio per pochi e in ulteriore vulnerabilità per molti. Infine, da una prospettiva filosofica, l'idea di onnipotenza si rivela intrinsecamente paradossale: significa davvero poter controllare tutto, oppure l'essere onnipotenti implica la capacità di autolimitarsi e di riconoscere l'impossibilità di dominare ogni variabile?

In definitiva, lo sviluppo di algoritmi per la riproduzione assistita mette in luce la complessità di un processo che oscilla tra rischi significativi e possibilità inedite. Più che un esito univoco, ci troviamo di fronte a un campo aperto, in cui la promessa di controllo convive con l'inevitabilità del limite. È proprio in questa ambivalenza che si gioca la sfida etica dei prossimi anni.

IL TERZO GIORNO: IL RITORNO DEGLI ANIMALI NELL'ERA DELL'ONNIPOTENZA BIOTECNOLOGICA



MATTIA POZZEBON

Quando si discute o si riflette sul rapporto di coesistenza - o, se si preferisce, di conflittualità - tra esseri umani e animali, è soprattutto il potere di morte esercitato dai primi sui secondi a costituire oggetto di dibattito e a suscitare, a ragione o a torto, le critiche più accese e le discussioni più radicali. Limitarsi a considerare soltanto la dimensione dell'annientamento, tuttavia, rischia di offrire una visione parziale del potere di controllo che gli esseri umani esercitano sulla vita animale. Non andrebbe infatti trascurato l'enorme potere di vita di cui dispongono: accanto alla capacità di togliere la vita, l'essere umano possiede anche il potere di generarla. L'esercizio di questo potere è antico quasi quanto quello di morte e risale alle prime forme di domesticazione. Nel momento in cui gli esseri umani hanno iniziato ad allevare gli animali, hanno progressivamente sottratto al processo riproduttivo il suo carattere naturale. Sono intervenuti in esso in maniera sempre più pervasiva, accentuandone così la dimensione artificiale, dalle prime strategie di allevamento selettivo fino alle più avanzate metodologie di riproduzione assistita.

Si può anzi sostenere che l'era delle biotecnologie applicate agli animali abbia avuto inizio con la prima interazione di questi ultimi con gli esseri umani, perlomeno se assumiamo una definizione ampia di "biotecnologie". È tuttavia innegabile che, al giorno d'oggi, i continui progressi tecnologici - dalla clonazione alle nuove tecniche di editing genetico come la CRISPR-Cas9 - stiano trasformando radicalmente il modo in cui l'essere umano domina e

plasma la vita animale. Queste innovazioni hanno ampliato enormemente gli orizzonti di intervento, con implicazioni di vasta portata. Il potere umano si avvia in maniera sempre più rapida verso l'onnipotenza, spingendolo una volta ancora a sfidare i limiti del reale e a rendere tale ciò che fino a ieri era appannaggio della fantascienza: la resurrezione animale. Mai prima d'ora, il potere umano sulla vita animale era apparso così totale.

Tre casi risultano, in tal senso, particolarmente emblematici. Il primo scenario è legato al concetto di “de-estinzione”, ovvero la possibilità di ricreare esemplari di animali appartenenti a specie scomparse da secoli, se non da millenni. Se pensate che un simile progetto appartenga ancora al regno delle idee e dei sogni, e che non abbia trovato alcuna applicazione pratica, sareste parecchio in errore. Colossal Biosciences, infatti, un'azienda statunitense che ha come *core business* proprio la de-estinzione animale, è già riuscita nell'impresa, seppur con le doverose precisazioni. Tra l'ottobre 2024 e il gennaio 2025, infatti, sono nati tre esemplari di *dire wolf* (enocione o *Aenocyon dirus*), una specie estinta da oltre 10000 anni. Chi volesse farsi un'idea di cosa sia un *dire wolf* può, con i dovuti distingui, pensare ai metalupi presenti nella saga letteraria e televisiva *Game of Thrones*. Il rimando alla saga non è casuale, dato che l'esemplare femmina porta il nome di una delle protagoniste, Khaleesi, mentre i due maschi sono stati invece chiamati Romulus e Remus.

Colossal è dunque davvero riuscita a compiere questo miracolo biotecnologico? In realtà non esattamente, ed è proprio da qui che nasce la necessità di parlare di “doverose precisazioni”. Quando Colossal ha annunciato al mondo la sua impresa, si sono alzate numerose critiche rivolte alle modalità dell'annuncio stesso. Non sarebbe infatti corretto parlare di animale “de-estinto”, poiché, geneticamente, i tre esemplari creati risultano più simili al tradizionale e tutt'ora esistente lupo grigio che non al vero *dire wolf*. Può essere forse utile capire, in maniera semplice, come si è svolto l'intero processo. A partire dalla sequenziazione del DNA del *dire wolf*, ricavato da alcuni reperti fossili ossei, gli scienziati hanno modificato 20 tratti genetici del lupo grigio sulla base delle informazioni ottenute. In questo caso, è stata impiegata la già citata tecnica CRISPR-Cas9. La tecnica CRISPR consente di modificare in modo mirato geni specifici, senza alterare il resto della sequenza genomica. Questo processo si basa sull'azione combinata di particolari enzimi detti Cas. Tra questi, il più importante è Cas9, che agisce come una forbice molecolare, tagliando con precisione il segmento desiderato del DNA. Il secondo elemento fondamentale è una proteina RNA, una breve sequenza di RNA che indirizza l'enzima verso i geni specifici da modificare. In questo modo, è dunque possibile ottenere delle cellule geneticamente modificate. Attraverso la tecnica *Somatic Cell Nuclear Transfer*, comunemente chiamata clonazione, i nuclei di queste cellule vengono trapiantati in ovociti denucleati, ossia privati del proprio nucleo, ottenendo così in laboratorio degli embrioni clonati. Questi embrioni vengono infine impiantati in madri surrogati che, nel caso dei tre *dire wolves*, erano esemplari di cane domestico in grado di portare avanti questa particolare gravidanza. Il punto critico e fondamentale è che non è stato utilizzato materiale genetico proveniente dall'antico enocione. A partire dalle informazioni ottenute tramite la sequenziazione, gli scienziati hanno modificato specifici tratti genetici legati a caratteristiche fenotipiche, cioè visibili, come le dimensioni o il mantello, che differenziano il lupo grigio dall'enocione. In poche parole, il risultato non è stato quello di

riportare in vita l'antico *dire wolf*, bensì di creare un esemplare di lupo grigio geneticamente modificato con tratti fenotipici simili all'antico lupo.

Oltre al *dire wolf*, Colossal ha annunciato di essere ormai vicina a riportare in vita anche il dodo, mentre il sogno - senz'altro uno dei progetti più celebri, non solo di Colossal ma dell'intero campo degli studi sulla de-estinzione - rimane la resurrezione biologica del mammut lanoso. È possibile che la distanza tra ciò che si pensava avesse realizzato Colossal - riportare in vita una specie estinta da millenni - e l'effettivo risultato - creare esemplari geneticamente modificati di una specie ancora esistente - abbia suscitato dubbi su quella che inizialmente era stata definita "onnipotenza". Tuttavia, anche tralasciando per un momento l'enorme portata di quello che comunque è stato il risultato effettivo - animali portatori di 20 tratti genetici modificati - l'"onnipotenza" non risiede unicamente negli attuali poteri divini di far risorgere una specie estinta, ma anche nella volontà dell'essere umano di avvicinarsi a questo obiettivo e, un giorno, riuscirci, investendo milioni di dollari, aprendo nuove strade al progresso scientifico e impiegando come cavie tanti animali quanti ne richiede la sua *hybris*.

Il secondo caso riguarda una specie animale non ancora propriamente estinta: il rinoceronte bianco settentrionale. Non si può parlare in realtà di estinzione completa perché, se per estinzione si intende la totale scomparsa di ogni esemplare, in questo caso ne sopravvivono infatti ancora due. Tuttavia, si tratta di due sole femmine, la madre Najin e la figlia Fatu, entrambe incapaci di portare a termine una gravidanza naturale. Per questo motivo, si può a tutti gli effetti considerare la specie funzionalmente estinta. Anche in questo caso, l'essere umano è intervenuto nel tentativo di salvare *in extremis* una specie altrimenti destinata a scomparire dal palcoscenico della storia. Il progetto di salvataggio è portato avanti da BioRescue, un consorzio internazionale di enti di ricerca. In questo caso, non è stata utilizzata l'ingegneria genetica, bensì avanzate tecniche di riproduzione assistita, come l'*Ovum Pick-Up* (OPU) e la fecondazione in vitro (IVF). In particolare, l'innovazione introdotta dall'OPU consiste nella possibilità di aspirare ovociti immaturi direttamente dalle ovaie della donatrice, in questo caso Najin e Fatu, senza alcun trattamento ormonale preventivo, evitando così di alterarne la fisiologia. Gli ovociti vengono poi selezionati e fatti maturare in laboratorio. Una volta maturi, vengono fecondati in vitro con il seme del donatore maschio: in questo caso, si tratta di materiale seminale criconservato proveniente da esemplari di rinoceronti maschi ormai scomparsi. Infine, quando l'embrione ottenuto risulta idoneo, viene impiantato nell'utero di una ricevente. Proprio come nel caso del *dire wolf*, anche per il rinoceronte bianco settentrionale gli scienziati hanno dovuto ricorrere a un'altra specie per portare a termine la gravidanza, impiegando alcuni esemplari di rinoceronte bianco meridionale. Nonostante dal 2019 a oggi siano stati prodotti 39 embrioni puri, anche questo secondo caso non può essere considerato, almeno per ora, un pieno successo, poiché nessuna gravidanza è ancora riuscita a giungere a termine.

Il terzo e ultimo caso è senza dubbio il meno rivoluzionario e "mediatico" tra i tre, per due ragioni principali. Innanzitutto, non riguarda leggendarie specie estinte né una delle specie carismatiche della savana africana, ma comuni animali domestici. In secondo luogo,

la procedura alla base, la già menzionata clonazione, è una tecnica nota e praticata da decenni: basti pensare alla celebre pecora Dolly, nata nel lontano 1996. Ciononostante, da alcuni anni a questa parte si è aperta davanti ai nostri occhi una nuova era per gli animali da compagnia. Diverse multinazionali, dagli Stati Uniti al Giappone - mentre in Italia la pratica è ancora illegale - offrono, o forse sarebbe meglio dire vendono, la possibilità di clonare il proprio animale da compagnia defunto, così da poterlo avere con sé per un tempo che neppure la morte sembra più in grado di interrompere. È senz'altro necessario precisare che il risultato non potrà mai coincidere con l'animale originario. Uno dei malintesi più comuni, quando si parla di clonazione, è infatti l'idea che questa tecnica consenta di ricreare un esemplare identico al precedente. Se da un lato il nuovo individuo è geneticamente identico, dall'altro non lo è dal punto di vista fenotipico. Ma c'è anche un'altra caratteristica che rende il nuovo animale diverso dal precedente. Barbra Streisand, ad esempio, proprietaria di due cagnolini clonati a partire dal suo defunto Coton de Tulear, ha sottolineato come i due nuovi esemplari abbiano personalità diverse. Questo perché la personalità è, in larga parte, il risultato degli stimoli ambientali. La sconfitta della morte e la conquista dell'eternità per il proprio animale non sono realtà e neppure le aziende produttrici cercano di venderle come tali. L'illusione che questa vittoria sia stata raggiunta, però, è concreta, almeno per chi può permettersi di acquistare una copia genetica.

Cercando ora di tirare le somme, cosa ci ritroviamo davvero tra le mani? Tre casi che sembravano promettere di mostrarcì l'onnipotenza biotecnologica e umana - promessa, va detto, avanzata più che altro da chi scrive - si sono rivelati, in realtà, solo tre mezzi successi. In nessuno dei tre casi è stato raggiunto pienamente quanto ci si attendeva all'inizio: un lupo estinto che si rivela sostanzialmente un lupo grigio; un rinoceronte sull'orlo dell'estinzione che, per ora, rimane tale; un animale domestico morto che, in definitiva, rimane morto. Dove si cela allora questa fantomatica onnipotenza? Non si nasconde affatto, ma è ben visibile negli esempi citati. Ciò che è reale, senza dubbio, è la volontà di onnipotenza dell'essere umano. Ma questo lo avevamo già appurato. L'onnipotenza si riflette anche nelle conquiste che questi tre casi rappresentano, in un tentativo sempre più sofisticato di correggere e piegare il corso degli eventi - sia esso naturale o già di per sé artificiale, laddove l'estinzione e la morte siano state provocate dagli esseri umani stessi - ai propri desideri.

Esiste allora un limite a questo sfoggio di potere tecnologico? Dobbiamo porvi un freno? I tre esempi citati non possono che sollevare dubbi, prese di posizione, critiche feroci o, quantomeno, discussioni di carattere politico, socioeconomico e soprattutto etico. Una prima grande domanda riguarda le conseguenze per gli animali coinvolti, per il loro benessere e la possibilità di condurre una vita che sia, per quanto possibile, priva di stress e dolore. E ciò non riguarda soltanto i "nuovi" animali, esposti ad esempio al rischio di difetti genetici, ma anche gli esemplari "strumentali", utilizzati nello sforzo di raggiungere l'obiettivo, come i cani e i rinoceronti impiegati per le gravidanze. Senza ombra di dubbio, i diversi gruppi di ricerca coinvolti hanno condotto le necessarie valutazioni etiche, assicurandosi che tale benessere non venga compromesso. Sarebbe però opportuno interrogarsi su quale grado di benessere sia stato assunto come accettabile alla radice, nello sforzo di trovare un equilibrio tra il rispetto per l'animale e la volontà di portare a

compimento il proprio obiettivo. E anche assumendo che questi animali siano effettivamente sottoposti a situazioni di dolore e stress, dobbiamo considerarli necessari qualora l'obiettivo sia quello della conservazione? Non si tratta in questo caso tanto dell'esempio dei *dire wolves* o dei mammut, quanto piuttosto dei rinoceronti. Questa specie, infatti, è stata decimata nel corso degli anni dall'essere umano, sia attraverso il bracconaggio volto all'ottenimento del prezioso corno, sia a causa dell'espansione dello spazio antropico, a discapito di quello del rinoceronte. Due articoli pubblicati entrambi nel 2025 e incentrati sul tema della de-estinzione - *Playing Jesus to Save Species: A Virtue Ethics Approach to Biotech De-Extinction Projects* di Bjørn Myskja e Mickey Gjerris e *Between Hype and Hope: De-extinction is a Tool, Not a Panacea for the Biodiversity Crisis* di Rodrigo Béllo Carvalho - discutono la legittimità etica di salvare dall'estinzione specie la cui scomparsa sia stata provocata dall'azione umana. Tuttavia, anche riconoscendo la responsabilità degli esseri umani, rappresenterebbe questo un motivo sufficiente per mettere in pericolo o sacrificare animali attualmente esistenti? La medesima domanda non può che valere anche considerando le risorse economiche, il tempo e la forza lavoro impiegati in questi progetti che, pur avendo magari a cuore il mondo animale, potrebbero forse essere meglio spesi per salvaguardare gli individui e le specie ancora in vita.

Interrogarsi sulla necessità di questi progetti e sul compromesso da trovare con la salvaguardia degli esseri viventi attuali introduce una seconda questione di natura ecologica. Ogni animale, inserito all'interno di un ecosistema, occupa una propria nicchia ecologica, all'interno della quale svolge una funzione che contribuisce all'equilibrio con le altre specie, animali e vegetali, presenti nello stesso ambiente. Il rinoceronte bianco, ad esempio, è considerato una specie chiave poiché, in quanto mega-erbivoro, pascolando enormi quantità di vegetazione, consente il mantenimento dell'equilibrio vegetativo e impedisce la crescita eccessiva della vegetazione. Pertanto, il suo salvataggio e la reintroduzione all'interno della savana avrebbero un senso e un'utilità che vanno ben oltre il semplice permettere agli esseri umani di "giocare a fare Dio" e di espiare colpe di cui, pur non essendone direttamente responsabili, si sentono tali come specie. Ma cosa dire, invece, di animali come l'enocione e il mammut? Nel caso di quest'ultimo, si discute da anni di come una sua reintroduzione potrebbe giovare alle praterie artiche, contribuendo a mantenere compatto il permafrost in fase di scongelamento. Tuttavia, gli ecosistemi che un tempo ospitavano il mammut lanoso sarebbero oggi in grado di accogliere, senza stravolgimenti, questo nuovo elefante "simil-mammut"? Lo stesso discorso potrebbe valere per il *dire wolf*, un predatore apicale di dimensioni maggiori rispetto al lupo grigio. In che tipo di competizione entrerebbe con gli altri predatori apicali? E quale impatto avrebbe, invece, sulla fauna erbivora? In generale, e non solo in relazione al reinserimento di queste due specie estinte, introdurre specie aliene con il rischio che risultino invasive per le popolazioni autoctone rappresenta da sempre un problema oggetto di dibattito e di studi specifici. Tale questione non si porrebbe se l'intento fosse creare questi animali per mantenerli in cattività. Ma in questo caso, oltre a sollevare ulteriori interrogativi legati al loro benessere, il progetto risulterebbe anche pressoché inutile rispetto agli obiettivi iniziali. Qualora nascesse un numero sufficiente di esemplari da

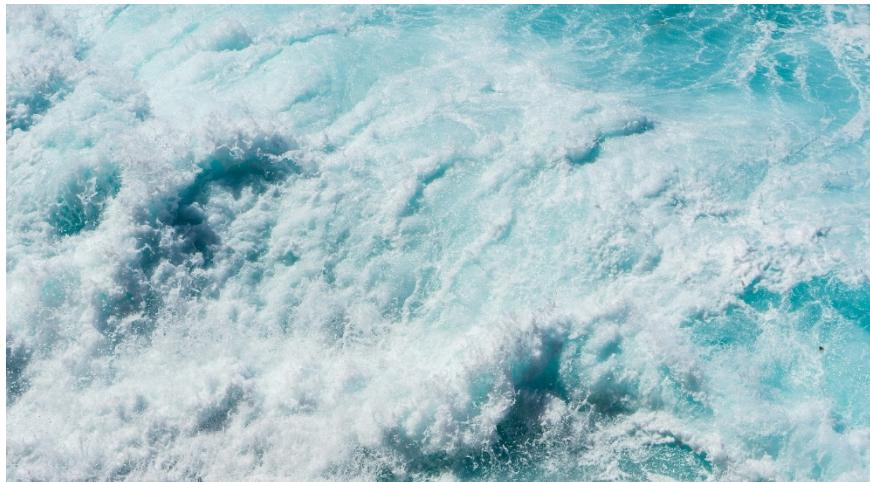
consentire il ripopolamento in natura, la loro reintroduzione dovrebbe costituire un ulteriore aspetto da valutare con estrema attenzione. Nel caso dei mammut, ad esempio, ad attenderli ci sarebbe il *Parco del Pleistocene*, una riserva naturale situata nella Siberia orientale, popolata da animali come bisonti e yak, con l'obiettivo di ricreare l'ecosistema pleistocenico e, grazie all'azione dei grandi erbivori, contribuire al mantenimento del permafrost ghiacciato.

E per quanto riguarda il cagnolino di Barbra Streisand? Anche in questo caso, al di là delle problematiche di natura tecnico-scientifica, come ad esempio i difetti genetici, vi sono almeno altre due questioni da tenere in considerazione. La prima riguarda le aspettative. Anche qualora chi decidesse di clonare il proprio animale da compagnia fosse consapevole della possibilità che il nuovo esemplare possa sviluppare una personalità e dei comportamenti diversi rispetto a quelli dell'animale di cui conserva il ricordo, sarebbe davvero disposto ad accettare il nuovo compagno con pazienza e senza rimorso, nel caso in cui non corrispondesse alle proprie aspettative? Il rischio, in caso contrario, potrebbe essere quello di creare una nuova categoria di animali abbandonati o maltrattati: quella degli animali clonati. Con buona pace dei critici della clonazione, secondo i quali chi desidera un nuovo animale da compagnia non dovrebbe ricorrere a tale pratica, ma piuttosto rivolgersi a strutture quali i canili o offrire una seconda possibilità ai randagi.

Infine, un problema che investirebbe tutti e tre i casi discussi, seppur con diversa intensità, sarebbe quello dell'oggettificazione animale, ossia la concezione secondo cui il mondo animale sia un possedimento esclusivo della specie umana, la quale si ritiene perciò autorizzata ad alterarne ogni meccanismo interno, fino al punto di opporsi persino alla morte. Ciò non significa ovviamente che si tratti di un nuovo fenomeno nella relazione tra esseri umani e animali: l'oggettificazione dell'animale è un problema antico quanto la sua domesticazione. Tuttavia, in un periodo storico in cui sembra emergere un progressivo riconoscimento del valore intrinseco degli animali e del rispetto loro dovuto, sia all'interno dello specifico dibattito etico sia nel più ampio sentire comune, avrebbe senso correre il rischio di rafforzare ulteriormente tale concezione, soprattutto laddove i potenziali rischi per l'animale sembrino superare i benefici?

In conclusione, non c'è stata, alla base di quanto scritto, alcuna volontà di esprimere un giudizio definitivo su questi casi, poiché non credo sia questo il luogo. I dubbi e le domande hanno trovato più spazio delle risposte. Anche nella sua onnipotenza, reale o soltanto auspicata, l'essere umano non può esimersi dall'interrogare se stesso e dal prendere coscienza di ciò a cui, come specie, sta lavorando e delle immense potenzialità tecnologiche di cui dispone. Riflettere sulla propria forza in quanto specie e sull'impatto che essa può avere su un mondo che non si pone in opposizione a noi, ma accanto a noi, significa riappropriarsi di quel senso di umiltà e finitezza che, anche in questi desideri di resurrezione, stiamo forse lentamente smarrendo.

L'UMANO ALLA PROVA NELLA CRISI DELL'ONNIPOTENZA



LEOPOLDO SANDONÀ

L'onnipotenza è attributo che prima di essere antropologico deriva dall'ambito teologico e quindi appare necessario rimandare immediatamente al versante teologico della questione, senza esaurirla in esso.

Anzitutto, approcciando questo lato, c'è da riflettere su una certa distorsione del significato che, transitando al livello antropologico, ha portato ad una concezione dell'umano onnipotente e anche degli strumenti dell'umano che diventano onnipotenti. L'onnipotenza pensata in chiave fortemente monoteistica è stata tra le radici più importanti di una formula antropologica cara soprattutto alla modernità, di un'antropologia che supera costantemente i propri limiti e nella tarda modernità di un'antropologia che è forte di una tecnica spinta a superare questi limiti in modo radicale, in modo sempre più pervasivo. Non è privo di significato il parallelo con un'altra deriva dell'onnipotenza monoteistica, assai esplicita nell'eredità teologico-politica della modernità assolutista. Tali derive nel contesto iper-tecnologico sembrano come saldarsi e rafforzarsi in modo ultra-potente.

Qui soccorrono due valutazioni, una di natura teologica e una che potremmo definire tecno-antropologica. La prima permette di riscattare il significato di onnipotenza non limitato da una prospettiva puramente monoteistica ma relazionale-trinitaria. L'onnipotenza in questo luogo teologico si mostra come dipendenza *dell'* e *dall'*a(A)ltro e al limite come impotenza, se pensiamo alla croce con lo svuotamento-*kenosis* del Figlio; ma volgiamo il pensiero anche allo Spirito che soffia dove vuole, che nel suo ritrarsi invisibile – quasi vicino al principio pneumatico di Anassimene – fa essere gli altri potenti e possibili rispetto ad

un'idea di potenza che tutto copre e tutto definisce. Lo stesso Padre, talora sovrapposto all'immagine complessiva del divino con una deformazione molto evidente nel periodo post-tridentino, è dipendente nelle relazioni e mostra i caratteri non di un'onnipotente e insieme dispotica arbitrarietà ma di un coinvolgimento, a partire dalla relazione originaria che è quella di Creazione, di cui la natura eredita le contrazioni di un parto infinito. Già dal punto di vista teologico assistiamo ad una precisazione di ciò che definiamo onnipotente.

D'altro canto la tarda modernità, la contemporaneità e l'età secolare ci mostrano il dispiegamento quasi onnipotente della tecnologia e qui veniamo alla seconda valutazione. La tecnica è l'ultimo dio, ma ciò appare più vero di oggi in cui ormai quotidianamente tutti abbiamo delle risposte oracolari dall'intelligenza artificiale. L'uomo, che ha costruito la propria potenza anche moderna attraverso gli strumenti, si trova oggi spiazzato perché di fatto quegli stessi strumenti che hanno determinato la sua onnipotenza ne definiscono la radicale impotenza e marginalità, il senso del limite e della dipendenza, in questo caso non relazionale ma come enti passivi accessori. L'uomo si riduce a cosa nella sua dipendenza dallo strumento reificandosi. La tecnologia si pone quindi come luogo della massima espressione onnipotente dell'umano, ma insieme paradossalmente sancisce la fine dell'onnipotenza dell'umano. Questo paradosso determina per l'uomo attuale, che pensi ancora di utilizzare la tecnologia per i propri fini, un destino tragico, specie laddove, come accade appunto nelle tragedie antiche, avvenga un momento di riconoscimento di una realtà ben diversa rispetto a quella che si vive. In fondo il sistema ultra-potente del tecnologico fa in modo che l'uomo attore della tecnologia non si senta superato dalla stessa e viva in una sorta di continua rimozione. D'altro canto i segnali emergenti sia dalle dinamiche relazionali e interpersonali sia dalle dinamiche globali e geopolitiche, riescono ormai difficilmente a mascherare un pendio assai pericoloso e in cui l'accelerazione di caduta assume talora dei caratteri di ingovernabilità.

A partire da queste premesse teologiche e antropo-tecnologiche notiamo una convergenza antropologica che ci pone una domanda: non è forse venuto il momento-tempo opportuno di riscoprire la dipendenza e l'impotenza, di riscoprire una diversa forma di potenza e di potere? Ci soccorre qui l'immagine di un potere ascetico o di un'ascesi del potere, come potere verbale e non sostanzivato, come potere del possibile, quindi non come potenza-*Macht*. Nel momento stesso in cui si sperimenta la pienezza della potenza, l'ascesi personale e comunitaria manifesta la pienezza come povertà, l'onnipotenza come dipendenza. Nell'ascesi del potere possiamo ritrovare un senso del limite quindi anche una ripresa di una forma di potenza e di potere ben diversa da quella del modello teo-antropo-tecnologico dell'onnipotenza. Questo sentiero è quello percorso anche dalla teologia contemporanea, così come dall'antropologia ormai approdata irreversibilmente ad una condizione tecno-umana. Questa inversione dall'onnipotenza ultra-potente alla dipendenza non solo sul piano antropologico ma anche sul piano tecno-antropologico definisce tutta una serie di conseguenze pratico-pragmatiche.

Se l'attualità mostra in modo tragico il fallimento dell'onnipotenza tardo-moderna, qui si aprono le strade alternative: da un lato il sentiero di un superamento definitivo dell'umano in nome dell'onnipotenza tecnologica oggi che l'uomo ha consegnato alla tecnica il testimone

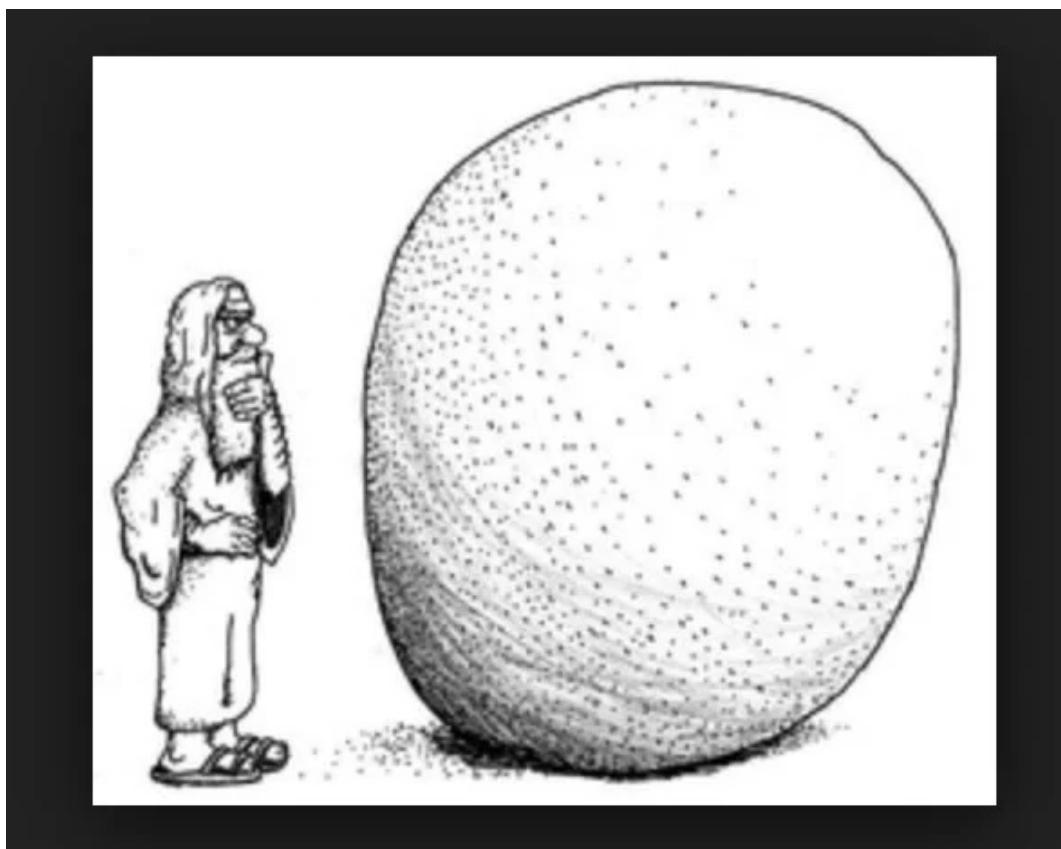
della pretesa di divinità. Potremmo definirlo come il sentiero della guerra, perché la forma prima e ultima di dispiegamento della potenza come mero accrescimento di strumenti in vista di sempre nuovi fini nella storia prende i caratteri della contesa bellica, in cui falsa immagine del divino e autoproposizione dell'umano ultra-potente si manifestano insieme nelle forme tecno-pratiche della tecnologia, non a caso spesso messa alla prova dell'innovazione entro gli scenari bellici. Anche se la guerra strettamente intesa non è sempre portato automatico di questa deriva, tale sentiero manifesta elementi di dominio che conducono a dinamiche contrappositive e di contenzioso. L'altro sentiero è quello della crisi antropologica come luogo del cammino faticoso nella storia. Se le forme tecno-oppositive sono forme anzitutto ideali o matematiche di definizione del reale - in certo senso sempre a rischio di risorgente gnosticismo -, il sentiero dell'umano in cammino è un sentiero che fa i conti con il reale. Appare come sentiero della faticosa opera quotidiana, è sentiero di relazioni che si costruiscono nella reciprocità. Tale sentiero non è solo umano, ma è sentiero di sapienza nei confronti della natura come nei confronti della tecnica e nei confronti dello stesso divino, nei confronti dell'alterità interumana. Questo percorso non descrive un'impotenza assoluta che determina poi una forma di oblazione sacrificale rispetto all'altro, ma una forma di reciprocità che peraltro è anche quanto ci testimonia la prospettiva teologico-trinitaria contemporanea. Il luogo tecnologico che determina la crisi tragica di cui sopra, appare essere il luogo di manifestazione della crisi e quindi, seppur in modo difficile e non scontato, il luogo di recupero di consapevolezza rispetto alle sfide che caratterizzano l'umano. Dunque nella fine dell'onnipotenza l'umano può riscoprire se stesso, riscoprendo anche diversi volti del divino non più onnipotente, i volti del naturale sottoposto ormai irreversibilmente alla mediazione tecnologica, i volti dello stesso tecnologico che appare essere non più macchina anonima deterministica ma un congegno che imparando accompagna l'umano, guidandolo evolve, allenandosi acquisisce sempre più dei caratteri non deterministici e non anonimizzanti.

È assai probabile che questa crisi dell'onnipotenza possa dare esiti diversificati. Da un lato possiamo assistere ad un umano che proprio perché si sente impotente consegna definitivamente il proprio destino all'onnipotenza tecnologica. Dall'altro possiamo assistere ad una fisionomia nei confronti di una natura pensata in modo neo-romantico, come fuga dall'onnipotenza tecnologica. Infine si può assistere anche ad un ritorno del religioso nelle forme integraliste di un'assunzione del religioso ideologico ma anche in forme neo-settarie in cui il religioso, specie in gruppi medio piccoli, diventa forma di rifugio rispetto ad un'esistenza senza orientamento e senza perché.

In realtà la crisi dell'onnipotenza umana, assieme alla crisi dell'onnipotenza tecnologica, può consentire delle assunzioni di consapevolezza rispetto alla interdipendenza reciproca degli attori in campo. Ecco che allora un ultimo punto della riflessione si allarga a scoprire se ci possano essere delle forme pratico pragmatiche di ascesi del potere. Se lo scenario attuale è dominato dalle tecnologie del sé che diventano tecnologie del noi e in ultima analisi investono deterministicamente l'umano, anche in questo caso la tentazione già descritta può essere quella, non senza analogie con la globalizzante e spiazzante atmosfera dell'età

ellenistica, di rifugiarsi nei piccoli gruppi, nelle amicizie che condividono visioni del mondo, obiettivi pragmatici dell'esistenza, sinergie e simpatie sul piano culturale, politico, religioso. Senza negare questa dinamica, che non va assolutamente demonizzata, tuttavia possiamo pensare a luoghi di ascesi del potere non solo come luoghi di liberazione individuale, ma come luoghi di deposizione della potenza, come luoghi di ricreazione di una dipendenza condivisa che si fa potenza delle opere. Già Il mondo tardo antico ha vissuto una dinamica simile. La crisi dell'Impero romano ha diverse risposte di fronte a sé, ma qui se ne vuole ricordare in particolare una e cioè quella del monachesimo, specie in quelle forme occidentali in cui eremitismo e cenobitismo vanno assieme. Di fronte alla decomposizione del tessuto socio politico, la risposta è insieme individuale e personale da un lato ma anche comunitaria dall'altra, ricreando relazioni, in quel caso improntate all'immagine escatologica del compimento, ma anche ricreando tessuti sociali ed economici che andavano disfacendosi. Peraltro il mondo monastico è esempio di trasmissione della cultura ma anche di relazione con il creato e di evoluzione di tipo tecnologico con invenzioni e con nuove prospettive di ambito economico. Non si vuole con questo esempio determinare risposte simili nell'oggi, ma certamente la crisi dell'onnipotenza che abbiamo descritto richiede creatività e forme di nuova ricostruzione delle relazioni, pena il consegnare la vita di tutti e di ciascuno a nuove forme autoritarie, che potranno ammantarsi di prospettiva religiosa, di prospettiva ideologico politica lontana parente di quella novecentesca, di prospettiva tecnocratica ed economico burocratica, senza dimenticare le più classiche forme di autoritarismo da ricondurre al singolo o a pochi singoli, peraltro ben mascherate dietro alle forme appena citate ma anche dietro alle forme di una democrazia ormai agonizzante. Non possiamo quindi predeterminare delle forme di risposta a questo strapotere tecnologico che tuttavia manifesta anche le forme della sua crisi, ma possiamo scorgere i caratteri di alcuni luoghi di ascesi del potere che non possono mancare: una formazione culturale e anche professionale che metta in chiaro i limiti del tecnologico e la non onnipotenza dello stesso senza negarne un utilizzo proficuo nella quotidianità; la costruzione di reti sociali tra piccoli gruppi in grado di arginare la decomposizione del tessuto politico; il passaggio da reti medio piccole a forme politiche più allargate che possano recepire quanto vissuto in tali luoghi di ascesi del potere; decisiva appare inoltre la disseminazione di queste "cellule del buon consiglio" dentro il tessuto anche economico e produttivo dei nostri mondi, come per esempio accade in comitati etici non ridotti all'ambito sanitario ospedaliero ma presenti anche in aziende ed in particolare in aziende ad alto impatto tecnologico. Questi elementi ancora aurorali permettono di far lievitare, oltre la caduta degli dei come caduta di ogni forma di onnipotenza, elementi di speranza per una dipendenza reciproca che non sia dipendenza di dominio ma dipendenza generativa.

DAI DELIRI DI ONNIPOTENZA AL NICHILISMO



ANDREA STROLLO

L'onnipotenza è una nozione che sembra essere piuttosto slegata dal vivere e pensare quotidiano. La nostra esistenza concreta è talmente segnata da limiti e costretta da vincoli esterni che molta della nostra riflessione di ogni giorno è piuttosto volta a capire cosa ci è possibile fare. Lo spazio delle possibilità che ci è concesso appare angusto e in molti casi così ristretto dalle circostanze da essere quasi assente. L'idea di onnipotenza ricorre solo quando ci si voglia svincolare dalla realtà concreta e dalle sue limitazioni, lasciandosi trasportare dall'immaginazione. Riferita all'umano, parliamo infatti di onnipotenza, nel quotidiano, forse solo quando ci riferiamo ai deliri di onnipotenza. Nonostante il suo carattere eccezionale, come tutte le idee radicali, anche quella di onnipotenza porta però con sé un contenuto che sfida i confini del pensiero e che in quanto tale merita di essere esplorato. Capirne la natura e la logica può essere d'aiuto, di rimando, anche a capire meglio l'esistenza umana che ne sembra così lontana.

Anzitutto, possiamo notare come la nozione di onnipotenza, letta come capacità di fare qualsiasi cosa, difficilmente tollera la relativizzazione. Ovvero, parlare di onnipotenza relativamente solo al fare certe cose, a un certo spazio di possibilità, è fuorviante.

L'onnipotenza relativa non sembra vera onnipotenza. Poder far tutto solo in un certo ambito, non vuol dire poter fare tutto in qualsiasi ambito. Solo in quest'ultima accezione abbiamo pura onnipotenza. Sembra che l'onnipotenza propriamente detta debba essere quindi assoluta. Così precisata, la nozione si allontana ancor di più non solo dall'umano ma anche dal mondo naturale, trovando posto, al massimo, nel soprannaturale. Difatti, l'onnipotenza è uno degli attributi che tipicamente associamo agli dei e al dio delle grandi religioni monoteistiche in particolare. Anche una volta che la nozione sia associata ad un essere soprannaturale e divino, non è però ovvio quale ne sia il contenuto. Anzi non è nemmeno chiaro se l'idea stessa di onnipotenza sia coerente. Forse proprio il suo essere slegata dai limiti che caratterizzano l'esistenza concreta, umana e naturale, la rende priva di significato.

La possibile incoerenza della nozione di onnipotenza emerge immediatamente nel momento in cui si immagina di esercitarla per compiti che non siano banali, ovvero per fare cose che solo un essere onnipotente dovrebbe poter fare. Un essere onnipotente, ad esempio, potrebbe violare le leggi della logica? Potrebbe rendere vere le contraddizioni? Potrebbe rendersi non onnipotente? A queste risposte si può provare a rispondere, in ordine inverso, seguendo un problema ben noto in filosofia della religione, ovvero il paradosso della pietra.

Il paradosso della pietra è un tipico problema usato per far emergere le apparenti aporie dell'idea di onnipotenza. Esso consiste nel chiedersi se un essere onnipotente, come appunto un dio, potrebbe creare una pietra così pesante che nemmeno lui potrebbe sollevare. È facile vedere come le due possibili risposte portino entrambe a contraddizione. Anzitutto, potremmo rispondere positivamente. Un essere onnipotente, essendo onnipotente, può fare qualsiasi cosa, compreso creare una pietra siffatta. La pietra però non può essere sollevata, quindi costituisce essa stessa qualcosa che l'essere onnipotente non potrebbe fare. Ovvero, se la può creare, non la può sollevare. Quindi, dopotutto, c'è qualcosa che non può fare, e non è onnipotente. Contraddizione. Oppure, visto l'esito contraddittorio, potremmo dare una risposta negativa e affermare che un essere onnipotente non potrebbe creare una pietra siffatta. In questo modo però abbiamo immediatamente qualcosa che l'essere onnipotente non può fare, ottenendo di nuovo una contraddizione. Sia che la risposta sia positiva sia che sia negativa arriviamo quindi a una contraddizione. La morale di questo paradosso è quella di mostrarcì che la nozione di onnipotenza stessa, come potere assoluto di fare qualsiasi cosa, porta ad esiti contraddittori, mostrando così la sua incoerenza.

Sebbene il problema sia costruito su un caso che può sembrare di poco conto, (perché mai dovrebbe importarci se un dio può o no creare una pietra siffatta?), ciò che emerge è una difficoltà di principio. Esso mostra che, a dispetto dell'esoticità del esempio, la presunta onnipotenza è inconsistente. Inoltre, una volta capita la fonte del problema, non sarebbe comunque difficile produrre esempi diversi che porterebbero allo stesso esito. Abbiamo quindi ragioni per sospettare che la nozione di onnipotenza sia incoerente. Se è così, essa non sembra poter trovare posto nemmeno nel mondo soprannaturale, rimanendo relegata, ancora una volta, ai deliri.

Il termine 'paradosso' non indica di per sé un problema insolubile. Piuttosto indica qualcosa che sfida il senso comune. Anche il paradosso della pietra, sebbene inviti a riflettere

in modo più accurato sulla nozione di onnipotenza, potrebbe nondimeno essere risolvibile. Sebbene a prima vista esso sembri mostrare la contraddittorietà dell'idea di l'onnipotenza, non è detto che questo ne sia l'esito inevitabile. Sembra anzi possibile darne una soluzione piuttosto immediata. La soluzione consiste nel seguire gli eventi che si succederebbero nella creazione della pietra insollevabile. Immaginiamo che vi sia un essere onnipotente che, in quanto tale, può tutto. Dunque, può anche creare una pietra così pesante che non può esser sollevata da nessuno. Immaginiamo dunque che la crei. Siccome la pietra non può essere sollevata, neanche il dio in questione può sollevarla. Quindi, nel momento in cui la crea, egli smette di essere onnipotente. In questa ricostruzione del racconto non emerge nessuna contraddizione. La creazione della pietra implica semplicemente che il dio perda la sua onnipotenza. La possibilità della creazione della pietra equivale alla possibilità che un essere onnipotente rinunci alla sua onnipotenza. Possiamo quindi chiederci, un essere onnipotente, potrebbe rendersi non onnipotente? Se è onnipotente, può fare ogni cosa, quindi la risposta è affermativa. Il paradosso è dissolto.

Come spesso succede, i paradossi tendono però a vendicarsi una volta che siano risolti. Ovvero, è spesso possibile riformulare il paradosso in una versione rafforzata che evita la soluzione proposta. Ad esempio, possiamo chiederci: un essere onnipotente può creare una pietra insollevabile e allo stesso tempo rimanere onnipotente? Non dovrebbe esser difficile vedere che questo caso ci porta nuovamente a contraddizioni senza che la soluzione precedente sia praticabile. La nuova versione rafforzata può anche essere messa in varie forme. Ad esempio, si consideri un essere essenzialmente onnipotente, ovvero per cui l'onnipotenza risulti necessaria. Potrebbe un tale essere creare una pietra insollevabile? Oppure, può un essere onnipotente rendersi non onnipotente e allo stesso tempo rimanere onnipotente? Essendo questa una contraddizione, possiamo anche chiederci direttamente: un essere onnipotente può rendere vere le contraddizioni? Il paradosso della pietra, nella sua versione più radicale, ci porta naturalmente a considerare il rapporto tra l'onnipotenza e le contraddizioni o, in generale, le leggi della logica.

Il principio di non contraddizione, che esclude che una cosa possa essere in un certo modo e allo stesso tempo e sotto lo stesso aspetto, non essere in quel modo, è per Aristotele il principio più saldo di tutti. Come tale è stato spesso e a lungo considerato irrinunciabile, nonostante tentativi, non sempre chiarissimi, di emendarlo (dallo scorrere di Eraclito, alla dialettica Hegeliana, o in alcune concezioni di pensiero orientale, per fare solo qualche esempio). Se si accetta tale principio, come vorrebbe l'ortodossia, è facile concludere che le contraddizioni siano al di là dello spazio logico della possibilità. Ovvero, essendo logicamente impossibili, esse non dovrebbero contare ai fini dell'onnipotenza. Detto altrimenti, l'onnipotenza dovrebbe essere intesa come la capacità di fare qualsiasi cosa, dove questo 'qualsiasi cosa' indica, più precisamente, 'qualsiasi cosa *possibile*'. Chiedere l'impossibile, infatti, ci porterebbe in contraddizione. Ovvero, i paradossi dell'onnipotenza, dando origine a contraddizioni, ci mostrerebbero che l'idea di onnipotenza come capacità di fare tutto, anche il logicamente impossibile, vada esclusa. D'altra parte, l'impossibile, è, per definizione, non possibile e quindi non dovrebbe rientrare tra le cose che si possono fare. Questa via,

che rappresenta la strategia standard per gestire il paradosso, permette di superare il problema promuovendo una più attenta concezione dell'onnipotenza, intesa come la capacità di fare tutto ciò che è logicamente possibile.

Vi è però qualcosa di insoddisfacente nell'idea che l'onnipotenza sia vincolata ad uno spazio limitato di possibilità. È difficile non concludere che, così intesa, la nozione di onnipotenza ottenuta sia spuria e forse non vera onnipotenza. Come notato in apertura, l'onnipotenza dovrebbe essere assoluta, non relativa. Non soggetta alle regole del mondo ma nemmeno a quelle della logica. Un essere che fosse vincolato dalle leggi della logica esibirebbe un'onnipotenza limitata. Al contrario, l'onnipotenza assoluta dovrebbe essere in grado di violare o piegare anche le leggi della logica. I sostenitori della soluzione non contraddittoria detta sopra obbieterebbero che non è possibile pensare in modo coerente una tale onnipotenza assoluta. Questa conclusione è però legittima solo se la contraddizione è davvero un assurdo logico, come voleva Aristotele. Specie alla luce degli sviluppi recenti della logica, non è affatto scontato che sia così.

Negli ultimi decenni l'idea che le contraddizioni siano logicamente inammissibili è stata messa in dubbio e, ad oggi, pochi logici accetterebbero che la visione aristotelica sia così scontata come potrebbe apparire. Sono stati infatti proposti raffinati trattamenti logici e filosofici che, in modo chiaro e dettagliato, mostrano come sia possibile ragionare in modo rigoroso pur ammettendo le contraddizioni. Per fare questo, tali strategie rivoluzionarie hanno dovuto superare alcune difficoltà teoriche. Dal punto di vista logico, le contraddizioni presentavano almeno due problemi che le rendevano di non facile trattazione. Da un lato, esse appaiono sicuramente false. Ammetterle vorrebbe quindi dire introdurre qualcosa di falso nelle proprie teorie. Dall'altro lato, in logica classica il falso implica tutto, secondo il principio dell'*Ex Falso Quodlibet*. Una teoria che ammettesse una contraddizione non avrebbe quindi in sé solo qualcosa di falso ma sarebbe costretta ad ammettere qualsiasi affermazione. La teoria ottenuta dimostrerebbe tutto e il suo contrario, rendendosi banale. Le logiche che ammettono contraddizioni risolvono entrambi questi problemi. Anzitutto, esse modificano la logica classica in modo tale che il principio dell'*Ex Falso Quodlibet* sia rifiutato. In questo modo, le eventuali contraddizioni non implicano ogni cosa e le teorie che includono contraddizioni non risultano banalizzate. Queste logiche sono dette *paraconsistenti*. In secondo luogo, si può arrivare ad ammettere che alcune affermazioni possano essere sia vere che false. Questa posizione è detta *dialetheismo*. Esempi di tali affermazioni, le *dialetheie*, sarebbero proprio alcune contraddizioni. Le contraddizioni non sarebbero quindi da rifiutare sempre e completamente perché false, avendo comunque in sé qualcosa di buono. Esse sarebbero false ma, allo stesso tempo, anche vere, e tale verità non andrebbe gettata alle ortiche. Si noti che, in questa prospettiva, non tutte le contraddizioni sono da ritenersi sia vere che false ma solo quelle che vi è ragione di accettare come tali. Tipicamente, queste sono le conclusioni dei paradossi, laddove se ne accettino le premesse. Ad esempio, abbiamo visto che il paradosso rinforzato della pietra conclude che l'essere onnipotente può rendersi non onnipotente rimanendo onnipotente. Dunque, se si accetta che esista un essere onnipotente, allora, da questo punto di vista, se ne può concludere che vi possano essere enti che sono e non sono onnipotenti. Questa conclusione, pur

contraddittoria, è quella che l'adozione di una logica paraconsistente ci permette di sostenere.

Sembra che la prospettiva ottenuta dalla logica paraconsistente permetta di maneggiare il paradosso della pietra anche nella versione rafforzata. Ciononostante, la soluzione non è ancora del tutto soddisfacente. Sebbene la logica paraconsistente rifiuti il principio di non contraddizione, in essa, tipicamente, valgono altri principi logici, come, ad esempio, la legge del terzo escluso, che afferma che o una affermazione o la sua negazione devono essere vere. Si potrebbe quindi ricostruire un problema analogo a partire da quelle leggi. In altre parole, e in termini generali, il problema di fondo, di cui la compatibilità con le contraddizioni è solo un'istanza particolare, è se un essere onnipotente sia vincolato o meno al rispetto delle leggi della logica, siano essa la logica paraconsistente o altre.

Questo tipo di quesito è abbastanza comune nelle riflessioni sulla onnipotenza. Spesso si gioca però ad un livello che tende a dare per scontato il significato di termini che chiari non sono. In particolare, cosa sono le leggi della logica? Per chiarire cosa comporti la loro violazione, è necessario capire quale sia la loro natura nomologica. Sicuramente le leggi della logica non sono leggi nel senso giurisprudenziale del termine, ovvero analoghe a leggi dello stato. Sono forse simili a leggi di natura, solo molto generali, come credono alcuni? Oppure sono leggi del pensiero, come credono altri? Oppure sono il risultato di mere convenzioni linguistiche? Una soluzione soddisfacente ai problemi dell'onnipotenza dipende da quale concezione si adotti. Siccome la natura della logica e delle sue leggi è uno dei problemi più profondi della filosofia della logica, invece che esplorare queste alternative, mi limito in chiusura a considerare un caso particolarmente interessante.

Secondo una certa concezione, la logica è una disciplina che, come molte altre scienze, costruisce modelli formali per lo studio di vari fenomeni e problemi. Questi modelli riguardano, tipicamente, i rapporti inferenziali tra formule e certi fenomeni semanticamente generali. In questo approccio una legge logica è un principio che vale all'interno del modello in cui svolge un ruolo centrale. In questa prospettiva almeno due aspetti sono da notare. Anzitutto, il modello, in quanto tale, non deve essere letteralmente perfetto, dal momento che risulta da una idealizzazione del fenomeno. Che i suoi principi siano a volte violati non è quindi un problema. Quel che conta è solo che il modello, nella sua interezza, abbia una certa utilità pragmatica o teorica. Questa prospettiva già fa sgonfiare il problema della violazione delle leggi logiche, anche da parte di un essere onnipotente. In secondo luogo, non esiste un modello corretto in generale. A seconda del fenomeno e dell'aspetto che se ne intende studiare, diversi modelli possono essere preferibili. Veniamo allora alla questione di quale modello logico sia adatto per ragionare di onnipotenza. Dal momento che un essere dotato di onnipotenza assoluta non dovrebbe essere vincolato da nessuna legge logica, allora il modello più adatto sembra essere uno in cui non vi sia nessuna legge logica. Per un essere onnipotente non esistono leggi logiche e nulla è quindi logicamente impossibile. La logica dell'onnipotenza assoluta è quindi naturalmente rappresentata dal nichilismo logico. In questo modo il problema del rapporto dell'onnipotenza con le leggi logiche viene dissolto

insieme a queste ultime. Se nel mondo umano l'onnipotenza trova il suo posto nei deliri, in quello divino l'onnipotenza si trasforma dunque in nichilismo.

INFORMAZIONI SULLA RIVISTA

Endoxa - Prospettive sul presente è una rivista bimestrale di riflessione culturale a carattere monografico. Lo scopo della rivista è sia disseminare conoscenze riconducibili, direttamente o indirettamente, all'ambito umanistico sia di intervenire, in una prospettiva di “terza missione”, nel dibattito contemporaneo, senza alcuna preclusione culturale.

Tutti gli articoli sono tutelati da una licenza ***Creative Commons*** (CC BY-NC-SA 2.5 IT) <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/it/>

DIREZIONE/EDITOR:

MAURIZIO BALISTRERI (Torino) maurizio.blaistreri@unito.it

PIERPAOLO MARRONE (Trieste) marrone@units.it

FERDINANDO MENGA (Caserta) ferdinandomenga@gmail.com

RICCARDO DAL FERRO (Schio) dalferro.ric@gmail.com

COMITATO SCIENTIFICO:

Elvio Baccarini, Cristina Benussi, Renato Cristin, Roberto Festa, Giovanni Giorgini, Edoardo Greblo, Fabio Polidori