

Per un nuovo illuminismo.

Il concetto di cultura in Emanuele Samek Lodovici

Ariberto Acerbi

La mia prima lettura dei lavori di Emanuele Samek Lodovici risale all'anno in cui mi sono iscritto alla Facoltà di Filosofia dell'Università Cattolica di Milano. L'immagine che ricavai dai suoi scritti e dalla testimonianza di quanti lo conobbero fu per me un esempio del valore della filosofia e una conferma della sua utilità: un esempio dell'autentico desiderio di sapienza, delle virtù di fermezza e di concentrazione a ciò richieste, dell'attenzione simpatetica (inclusavi l'accezione nascosta della pazienza e del soffrire) per tutto quanto accade nella società contemporanea, del sostegno e dello sprone che si riceve da una fede professata con sincerità e totale dedizione; una conferma del beneficio sociale inestimabile che risulta dall'esercizio quotidiano del coraggio e dell'ottimismo, infine della carità, nella professione intellettuale¹. Brevemente, ho percepito allora come adesso l'attrattiva dell'unità felicemente realizzata nella «sua intensa vita di studio e di impegno civile e religioso»². Del resto, in tale unità è riposto il motivo ideale che, da Socrate, è all'origine del filosofare. Il favorirla è, forse, il contributo che la filosofia più di ogni altra scienza può fornire alla cultura.

1. Negli appunti preparati per quello che sarebbe stato l'ultimo intervento pubblico di Emanuele Samek Lodovici, ad un certo punto si legge:

«si intende per cultura *tutto ciò che si è* (piuttosto che non semplicemente *quello che si sa*) e dunque il modo di amare, di lavorare ecc.»³.

1 Si leggano le testimonianze raccolte in «Studi Cattolici» 244 (1981), pp. 352-364. Cfr. M. Picker, *Il mio professore di filosofia*, in «Studi Cattolici» 384 (1993), pp. 134-136; G. Feyles, *La battaglia di Samek*, in «Tempi» 28 (2001), p. 20; U. Casotto, *Vi racconto del mio maestro: E. Samek Lodovici*, in www.ilsussidiario.net, 24 marzo 2009. Per un profilo intellettuale: cfr. G. Barbiellini Amidei, *Il filosofo che insegnò l'arte della speranza*, in «Corriere della sera», 28 giugno 2001, p. 37; G. Samek Lodovici, *Emanuele Samek Lodovici*, in F. Armetta (a cura di), *Dizionario enciclopedico dei pensatori e dei teologi di Sicilia. Secc. XIX e XX*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma 2010, pp. 2801-2803.

2 Cfr. A. Bausola [sotto la sigla A.B.], in «Rivista di Filosofia Neo-scolastica» 74/1 (1982), p. 27, in nota (è una nota in cui il direttore della rivista presenta l'ultimo articolo di E. Samek Lodovici, pubblicato postumo: *Filosofia della natura e caso. Attualità di una polemica plotiniana*, in «Rivista di Filosofia Neo-scolastica» 74 (1982), pp. 27-46.).

3 *L'ultimo intervento pubblico di E. Samek Lodovici*, in «Studi Cattolici» 244 (1981), p. 361 (corsivo nell'autore). La rivista pubblica la «scaletta» che il filosofo aveva utilizzato per la relazione ad una tavola rotonda (*Scienza del lavoro*

La definizione di cultura qui proposta trova riscontro in un passo del capitolo di *Metamorfosi della gnosi*, intitolato *Una cultura del ricordo*, ove è riferita specialmente alla tradizione «greco-cristiana»:

«questo è prima di tutto cultura: un modo di atteggiarsi, di vivere, di morire, di sognare, di amare, di lavorare». Ecco «un concetto in cui più che gli atti, le costruzioni dottrinali, le date e i risultati storici a cui ha condotto la tradizione greco-cristiana, [importa] sia messo in risalto il modo con cui quella tradizione ha risposto alle sfide della vita (...) il suo *modo di essere*»⁴.

In una tale accezione comprensiva, la cultura si avvicina alla religione. Quest'ultima ne è in ogni caso il nucleo portante, poiché la religione è l'istanza più consueta, nondimeno la più alta, dalla quale l'uomo ha sempre riguardato l'unità del proprio essere, il fondamento e l'orizzonte intero della propria esistenza.

«Che cos'è altro, infatti, la religione se non un modo di vivere unitariamente il problema della morte e dell'esistenza, la salute e la malattia, la gioia e la disillusione, la politica e la vita privata?»⁵.

Una conferma *a contrario* di tale concetto ontologico-esistenziale di cultura e del suo legame con la religione si desume dalla diagnosi riassunta nella prefazione dell'opera appena citata circa la più antica delle eresie cristiane, quella gnostica, la cui presenza Samek, con altri pensatori contemporanei, riconobbe al fondo della ideologia libertaria del '68⁶. In quest'ultima, si assisterebbe ad una rivoluzione culturale condotta attraverso un attacco diretto alle fondamenta etico-religiose della cultura europea, che hanno sede nel cristianesimo; soprattutto alla loro coerente espressione nella vita quotidiana.

e scienza della famiglia, Roma 15 aprile 1981). Il testo della relazione, ricavato dagli appunti e dalla registrazione audio, è stato pubblicato a cura di A. Musco col titolo *Per una cultura della cura*, in *Univ 83. Lo studio come lavoro* (Quaderni ICU, Educazione e Sviluppo nr 15), Roma 1982, pp. 29-34.

⁴ *Metamorfosi della gnosi*, Ares, Milano 1979, 2a ed., *ivi*, 1991 (che conserva la stessa paginazione, ma aggiunge in appendice il saggio *La gnosi e la genesi delle forme* [già pubblicato in «Rivista di Biologia» 1981/1-2, pp. 59-86], precisamente alle pp. 255-275), p. 245 (corsivo dell'autore).

⁵ *Ibid.*, p. 246.

⁶ Per gli autori con i quali Samek condivide la sua lettura attualizzante della gnosi: cfr. *infra*, nt 13. Sul '68, si vedano il contributo di Samek e gli altri saggi raccolti in AA.VV., *Dov'è finito il '68. Un bilancio per gli anni '80*, Ares, Milano 1979. Nello stesso libro è presente un saggio di Vittorio Mathieu (*La distruzione dell'università*) che considera il luogo originario del '68, l'università, e la sua politicizzazione, quale l'esito inteso ed effettivamente attuato dai suoi propugnatori. Un bilancio alternativo sul '68 è quello di Alejandro Llano, secondo il quale l'università non ha saputo elaborare allora come adesso le istanze di libertà sorte nel suo stesso seno, in relazione ai profondi cambiamenti sociali in atto e alla crisi dei valori cardine della modernità (sono gli stessi fenomeni culturali menzionati da Samek, nel saggio *I Cattolici nella tempesta*: cfr. *supra*, nota 9), favorendo in tal modo la conservazione di quanto era urgente cambiare e il violento irrompere della rivoluzione culturale: cfr. *Id.*, *Repensar la Universidad*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 2003, p. 16 e ss. Per una incisiva ricostruzione del '68 nel suo complesso: vd. M. Brambilla, *Dieci anni di illusioni. Storia del Sessantotto*, Rizzoli, Milano 1994.

«Un attacco microstrutturale rivolto non tanto ai temi fondamentali della visione religiosa, ma alla *prassi* concreta del comportamento cristiano (...) È una rivoluzione culturale nel senso ampio del termine cultura, perché tende a ricostruire un nuovo modo di vivere, di parlare e di comunicare, di essere genitori e di essere figli, di essere marito e di essere moglie, di essere uomo e di essere donna (...) fatto penetrare lentamente come atmosfera nel vissuto quotidiano»⁷.

L'enfasi è posta, come si nota, sulla dimensione morale della cultura, in particolare sulle categorie etico-giuridiche della cultura cristiana, e sul loro sovvertimento. Non va però dimenticato che l'attacco morale (o «microstrutturale») alla fine coinvolge i medesimi «temi fondamentali della visione religiosa» impugnati dall'attacco teorico (o «macrostrutturale»), da parte dell'illuminismo e delle altre ideologie del secolarismo moderno (tra le quali in primo luogo il marxismo), fino al radicalismo di massa propagatosi nella generazione del '68⁸. La prassi veicola, infatti, «lentamente, come atmosfera nel vissuto quotidiano», una mentalità; in ogni caso, la prepara e sostiene, o la contrasta fino ad estinguerla⁹.

«la lotta è andata dai grandi principi alle cose quotidiane, facendo in modo che la gente lentamente si abituasse, per quanto riguarda la propria vita ordinaria a vivere, nella pratica, come se non credesse ai

⁷ *Metamorfosi della gnosi*, cit., p. 15 (corsivo dell'autore). Cfr. E. Samek Lodovici, *L'arte di non disperare*, in «Studi Cattolici» 483 (2001), p. 325. Esemplicando: «il primo senso del 68/78 è stato il passaggio dell'attacco anticristiano dalla macrostruttura alla microstruttura, dalla rivoluzione contro il Dio-padrone e lo Stato-padrone alla rivolta contro il Sé padrone (...) il rifiuto della *padronanza di sé* si è espresso in punti precisi e cadenzati: pornografia a tutti i livelli, giuridicizzazione dell'adulterio, dell'omosessualità, della bestialità (in alcuni paesi europei ha avuto rilevanza legislativa il rapporto sessuale con animali), legalizzazione dei contraccettivi, introduzione del divorzio, dell'aborto, progetti di legge per l'ammissione dell'eutanasia, ecc.» (L. Monterone, *Di rimbalzo sulla stampa*, in AA.VV., *Dov'è finito il '68?*, cit., p. 11; come si nota, l'autore iscrive i fenomeni menzionati nella medesima categoria dell'«attacco micro-strutturale» identificata da Samek).

⁸ Samek lega la reviviscenza della gnosi specialmente agli indirizzi culturali appena menzionati. Non ne avverte invece la presenza in quegli autori legati alla tradizione esoterica, sostenitori di una critica radicale della cultura moderna, come René Guenon, Elémire Zolla e altri, la frequentazione dei cui scritti gli fu talora amichevolmente rimproverata: cfr. C. Cavalleri, «Un discorso che continua», *Per Emanuele*, in «Studi Cattolici» 244 (1981), p. 353. Tale lacuna è stata più recentemente osservata, pur con diseguale acutezza ed equanimità. Appare comunque indubbio come l'utilizzo di quegli scritti in *Metamorfosi della gnosi*, sebbene appaia ora forse ingenua, sia sempre sicuramente condotta da Samek nell'alveo della propria lettura, e non implica l'accettazione del quadro teorico, eventualmente gnostico, in cui tali scritti debbono essere collocati. Così analogamente, la ricorrente citazione di passi al solito icastici di Nietzsche, da parte del filosofo milanese, non ne comporta, com'è evidente, l'adesione alla sua filosofia.

⁹ È questa la strategia rivoluzionaria teorizzata da Antonio Gramsci, in cui, secondo la lettura di Del Noce, il marxismo si salda con la filosofia della borghesia, l'illuminismo, per giungere alla modernizzazione tramite il distacco della cultura italiana dal cristianesimo. Cfr. A. Del Noce, *Gramsci, o il suicidio della rivoluzione*, in Id., *Il suicidio della rivoluzione* (1978), Rusconi, Milano 1992, pp. 253-342: 320 e ss. Samek non manca poi di ricordare il disorientamento generatosi all'interno della cultura cattolica nel post-concilio: cfr. E. Samek Lodovici, *I cattolici nella tempesta*, in AA.VV., *Dov'è finito il '68?*, cit., pp. 133-151. Si considerino ad esempio le righe seguenti: «di fronte alla frantumazione della cultura accademica, della cultura storicistica (...) di fronte all'evidente *crisi* della civiltà acristiana con i suoi miti della tecnologia sempre buona, dell'industrializzazione salvatrice, della produzione per il consumo, ebbene di fronte a tutto ciò che cosa fece il cattolicesimo ufficiale? Inventò la *crisi* del proprio schema, la *crisi* della propria cultura (...) si credette che le urla dei contestatori fossero la *vox populi* e si trasferì la crisi del pensiero laico all'interno del proprio mondo, e quel mondo entrò effettivamente in crisi» (*ibid.*, pp. 137-138).

principi che sostiene»¹⁰.

L'accennato riferimento ai fondamenti della cultura cristiana, quegli stessi ben presenti ai sostenitori del suo duplice attacco, teorico e pratico, richiede adesso un'esplicitazione: «la creazione, la spiritualità dell'uomo»¹¹, «l'immortalità dell'anima, l'esistenza del peccato originale, la condizione dell'uomo come essere finito e limitato»¹². L'unità dottrinale e storica della gnosi, la matrice metafisico-religiosa della rivoluzione culturale cui, secondo il filosofo milanese, nell'epoca presente si assiste (chi scrive ne assume da parte sua la persistenza), si può identificare in contrapposizione a questi principi, particolarmente rispetto all'ultimo menzionato¹³. Come riferisce Vittorio Mathieu, nello scambio abituale con il quale Samek aveva maturato l'interpretazione sviluppata nei saggi de *Metamorfosi della gnosi*¹⁴:

«[Samek] legava le antiche dottrine a esperienze attuali, vissute con partecipazione critica. Per questo aveva studiato la gnosi, un atteggiamento esistenziale, più che una dottrina filosofico-religiosa: un rifiuto del messaggio cristiano di salvezza in nome di una pretesa parentela, per non dire unità, con Dio. Di questa superbia intellettuale ritrovava le tracce ora, in tante manifestazioni della nostra vita secolarizzata, ma non disposta per questo a rinunciare all'assoluto»¹⁵.

Una efficace descrizione della gnosi contemporanea si può trovare, ad esempio, in un capitolo dello stesso libro appena citato, significativamente dedicato a *La filosofia dei media*. Qui Samek disegna i tratti variamente diffusi di quanto egli chiama una «me-ontologia», una ontologia del nulla¹⁶, la quale si edifica su di una duplice negazione: 1) la negazione della situazione attuale dell'umanità il cui male sarebbe

10 *L'arte di non disperare*, cit., p. 325.

11 Cfr. *Metamorfosi della gnosi*, cit., pp. 12-13.

12 *L'arte di non disperare*, cit., p. 324.

13 Sulla gnosi antica cfr. E. Samek Lodovici, *Sull'interpretazione di alcuni testi della Lettera ai Galati in Marcione e in Tertulliano*, in «Aevum» 46/1-2 (1972), pp. 371-401; *Dio e mondo. Relazione, causa, spazio in S. Agostino*, Studium, Roma 1979, pp. 119-122.

14 Cfr. V. Mathieu, Prefazione a *Metamorfosi della gnosi*, 2a ed. (1991), cit., p. II. Tra le principali fonti citate per la formulazione dell'assunto formulato in *Metamorfosi della gnosi*, Samek cita, oltre al volume di Mathieu, *La speranza della rivoluzione* (Rusconi, Milano 1972), diverse opere di H. Jonas, E. Przywara, H.U von Balthasar, E. Voegelin, A. Del Noce. Per una conferma diretta, E. Bloch. Per un confronto tra Samek e Del Noce a tale proposito: vd. S. Fumagalli, *Gnosi moderna e secolarizzazione nell'analisi di Emanuele Samek Lodovici e Augusto del Noce*, Pontificia Università della Santa Croce (tesi di dottorato), Roma 2005 (<http://www.sergiofumagalli.it/files/tesi.pdf>).

15 V. Mathieu, in «Il Giornale nuovo», 6 maggio 1981, riportato in «Studi Cattolici» 244 (1981), p. 357. Il filosofo torinese menziona ancora l'opera di Samek nella prefazione alla seconda edizione del suo già citato *La speranza della rivoluzione*, Armando, Roma 1991.

16 Precisamente: un'ontologia «in cui il nulla (*me-on*), o ciò che non è ancora, agiscono prepotentemente sul reale più del reale stesso» (*Metamorfosi della gnosi*, cit., p. 132, nota 10).

irredimibile, a favore di una epoca futura finalmente redenta (marxismo)¹⁷; 2) la negazione della morale tradizionale, legata al concetto di natura umana, a favore di una nuova morale integralmente fondata sulla libertà (cultura radicale)¹⁸. L'esito di tale ontologia è la diffusione planetaria di un modello antropologico, a conti fatti, fallimentare, il cui aspetto più vistoso è un epocale disorientamento sull'identità dell'uomo, nel suo rapporto con se stesso, col mondo e con gli altri; il che si mostra con particolare evidenza negli atteggiamenti in cui normalmente si sostanzia il vissuto della temporalità.

«[A]ffermare che la nuova qualità di vita deve ancora venire e che sarà la rivoluzione a realizzarla (marxismo), o che la norma morale va inventata e che sarà l'uomo nuovo (o la nuova coppia) a fondarla (cultura radicale) non è costruire il futuro; facendo questo, invece, si contribuisce alla edificazione di un uomo che, frodato dall'attesa dell'Evento, rinuncia al comportamento normativo di fedeltà, di lealtà, di lucidità e sincerità con se stesso nel considerare il reale»¹⁹.

Un punto di condensazione della mentalità gnostica e radical-libertaria riguarda dunque l'atteggiamento dell'uomo verso l'essere; ultimamente, verso il proprio stesso essere²⁰. L'opposizione riguarda, infatti, l'idea stessa di verità, ossia di una forma intelligibile del mondo, normativa del pensare, del parlare e dell'agire, di contro all'illimitata potenza di plasmazione di cui l'uomo dovrebbe disporre. Più determinatamente, ed è un compito che Samek assegna alla filosofia del futuro, il punto riguarda la realtà dello spirito finito, la cui consistenza si sarebbe dissolta

17 Sulla dialettica marxiana e il suo esito sociale, la diffusione ad ogni livello della cultura del conflitto: cfr. E. Samek Lodovici, *Cristianesimo e marxismo*, Ares, Milano 1976, pp. 26-31. Per una lettura simile del marxismo, come secolarizzazione della escatologia ebraico cristiana, con particolare riguardo alla apocalittica gnostica: cfr. M. Borghesi, *L'era dello spirito. Secolarizzazione ed escatologia moderna*, Studium, Roma 2008, pp. 281-291.

18 In una lettura più specificamente dedicata al tema, Samek ha poi legato la concezione radicale della libertà all'idea illuministica circa un preteso diritto alla felicità, per lo più intesa in un senso individualistico ed edonistico. Cfr. E. Samek Lodovici, *La felicità e la crisi della cultura radical-illuministica*, in AA.VV., *La crisi della coscienza politica contemporanea e il pensiero personalista*, Libreria Editrice Gregoriana, Padova 1980, pp. 27-38. Il filosofo si appoggia qui specialmente alla lettura di J. Ellul, *Metamorfosi del borghese* (1967), tr. it., Giuffrè, Milano 1972.

19 *Metamorfosi della gnosi*, cit., pp. 131-132. Il passo prosegue ribadendo: «Se il futuro è *nulla* delle cose presenti si favorisce nell'uomo della strada (...) la rivoluzione di tutti i giorni, la rivoluzione nelle tendenze, nel costume, nel concetto stesso di verità» (*ibid.*, p. 132). Una valutazione convergente si può trovare in M. Magatti, *La grande contrazione. I fallimenti della libertà e le vie del suo riscatto*, Feltrinelli, Milano 2012, per quanto l'autore si concentri sulla concezione nichilistica della libertà formatasi nell'evoluzione del capitalismo e delle società liberali contemporanee, lasciando in secondo piano l'influsso delle ideologie, del marxismo e della cultura radical-libertaria.

20 Un caso emblematico è il femminismo. La donna svolge infatti un ruolo cruciale nell'educazione e nella formazione delle relazioni vitali affettive su cui poggia una cultura. È questo, infatti, secondo Samek, il momento più efficace della «strategia microstrutturale»: «L'attacco alla tradizione può essere fatto in due modi, o attraverso la *lotta delle idee* (...) oppure corrompendo *coloro che trasmettono* la tradizione. Con la tesi che la donna non ha una natura data, un legame al mondo della vita prima di tutto biologico, poi culturale, poi sociale, (...) [si] colpisce colei che è per essenza educatrice e che fa come da collo di bottiglia attraverso cui passano le generazioni, e colpendola si distrugge il futuro tessuto sociale, perché una donna, che non sarà più legata ad alcun destino, trasmetterà da quel momento solo la volontà del proprio io di essere il centro di tutto» (*Metamorfosi della gnosi*, cit., pp. 170-171).

nell'oscillazione (coerente sino alla compenetrazione) tra la concezione tecnicistica elaborata dall'illuminismo e l'idealismo romantico della libertà²¹. In una formula programmatica, Samek individua nella spiritualità dell'uomo un principio dal quale è necessario muovere per edificare una nuova cultura, nuovamente raccolta intorno alla verità dell'essere²².

«volendo ricostruire una cultura alternativa [alla cultura dell'illuminismo] (...) scartate le risposte sentimentali, credo che si possa individuare il principio di una cultura diversa in un *nuovo illuminismo* che prenda questa volta come termine di correlazione da illuminare e da battere proprio quella negazione dell'uomo come essere spirituale che era stata la bandiera del pensiero settecentesco e che ancora oggi può essere individuato come il fenomeno unitario negativo che contrassegna il pensiero europeo»²³.

Congiungendo questa conclusione alla definizione di cultura che abbiamo citato all'inizio, con una certa libertà d'interpretazione possiamo tracciare alcune tesi:

1. La cultura significa o rappresenta il modo di essere proprio dell'uomo.
2. L'essere dell'uomo significa o include un modo articolato e coerente di vivere (un modo di atteggiarsi, di sognare, di amare, di lavorare, parlare e di comunicare...).
3. La cultura greco-cristiana è incardinata sull'affermazione della natura spirituale dell'uomo, nella coerenza dianzi espressa tra l'essere, la vita e il sapere.
4. L'essenza dell'illuminismo, in quanto esso ha di corrosivo della tradizione greco-cristiana, si può identificare con precisione nelle caratteristiche dell'eresia gnostica. L'essenza della gnosi consiste nella diretta contestazione della natura spirituale dell'uomo, secondo le note metafisiche attribuitele dalla tradizione greco-cristiana (tra le quali anzitutto la positività della condizione creaturale), e nella rottura della coerenza sopra indicata tra l'essere, la vita e il sapere.
5. La riproposizione della natura spirituale dell'uomo, secondo il modello della tradizione greco-cristiana, rappresenta un nuovo, l'autentico, illuminismo.

Per esaminare queste tesi propongo di sintetizzarle nelle tre domande seguenti:

1. Come si deve intendere l'essere dell'uomo? Più precisamente, quali

21 Per la lettura dell'illuminismo, Samek si appoggia specialmente alla valutazione di Horkheimer e Adorno in *Dialettica dell'illuminismo* (1947, 1969). Cfr. *Metamorfosi della gnosi*, cit., pp. 175-186. In questa linea d'interpretazione fortemente teoretica, Samek si sofferma per lo più sull'aspetto ideologico e rivoluzionario dell'illuminismo. Nella sua valutazione storica complessiva si avverte, però, un mancato bilanciamento del contributo positivo prodotto dall'illuminismo "riformatore", ad esempio nella dottrina dello Stato e dei diritti civili o nella organizzazione giuridica ed economica della società. Non era questo l'obiettivo dell'indagine di Samek; tuttavia, si potrebbero confrontare a questo proposito le stesse considerazioni sul diritto svolte in *Metamorfosi della gnosi* nel capitolo *Il diritto difeso*.

22 Spunti assai chiari e suggestivi a tale riguardo in V. Mathieu, *Per una cultura dell'essere*, Armando, Roma 1998.

23 *Ibid.*, p. 239 (corsivo dell'autore).

connotazioni Samek introduce al riguardo e quali sono le argomentazioni che adduce?

2. Qual è la concezione distintiva della tradizione greco-cristiana sulla natura spirituale dell'uomo, in divergenza dalla relativa concezione della gnosi e dell'illuminismo? Più precisamente, a) quali sono gli elementi metafisici ed antropologici da cui risulta l'unità della «tradizione greco-cristiana»? b) quali sono gli aspetti per cui la gnosi, l'illuminismo e la cultura radicale-libertaria, si trovano in una continuità essenziale, convergente nel proporre un'alternativa radicale alla concezione greco-cristiana circa la condizione creaturale dell'uomo?

3. In che modo si deve intendere l'idea di un nuovo illuminismo?

Riporterei, infine, la direttrice di queste domande (ciascuna delle quali, specialmente la seconda, meriterebbe un lavoro a parte) al tema da cui abbiamo preso le mosse in questo contributo, *il concetto di cultura*, riguardandolo dal punto di vista che abbiamo appena rilevato come il più decisivo al riguardo: *il rapporto tra l'uomo e l'essere*, un rapporto in cui per un lato, invero fondamentale, consiste *il concetto di verità*.

2. Un motivo ricorrente negli scritti di Samek è l'unità del sapere. Tale unità dovrebbe consistere nella concentrazione del pensiero intorno all'essere e al destino dell'uomo. Le diffuse deformazioni del pragmatismo, dello scientismo e dell'enciclopedismo tradiscono, invece, questo intendimento sapienziale da cui primieramente sorse l'istituzione universitaria²⁴. In larga parte, si tratta, per il Nostro, di una questione di stile. Non importa, infatti, tanto il genere o la quantità delle conoscenze acquisite, quanto il modo secondo il quale queste sono fruite e comunicate; ossia il comune tesoro di saggezza che da esse, infine, si ricava. Ma è questione di stile altresì in un senso letterale:

«Benché la cortesia del filosofo sia la chiarezza, è raro tuttavia che essa lo spinga all'abbandono dei tecnicismi e gli faccia assumere il compito di parlare rigorosamente ad altri uomini senza essere rivolto all'indietro (...) Chi ha un minimo di esperienza universitaria sa quanto oggi trionfi il tipico intollerabile della "scientificità": Ninive, è noto, accetterebbe il giudizio di Giona purché sorretto da "un'adeguata bibliografia"»²⁵.

24 Cfr. E. Samek Lodovici, *Il gusto del sapere* (1993), in I. Ceccarini – P. Palla, *Perché l'università. Riflessioni sull'etica del sapere*, Edimond, Città di Castello 2007, p. 9: «Al posto dell'antica *en kuklio paideia* che aveva al suo centro l'uomo da educare e nel cerchio (*kuklio*) le scienze del tempo tutte finalizzate alla perfezione dell'uomo (ovvero ad insegnargli *l'ars bene vivendi et moriendi*), abbiamo con l'Illuminismo un autentico rovesciamento: al centro sta un cumulo di sapere non più unificabile (nessuno può sapere quella totalità e proprio per questo c'è l'enciclopedia!)». Cfr. G. Morra, *L'unità del sapere*, in «Studi Cattolici» 244 (1981), pp. 339-351.

25 E. Samek Lodovici, *Dialettica della libertà*, in «Studi Cattolici» 172 (1975), p. 362. Si tratta di una recensione del

È questo, del resto, lo stile che si apprezza negli scritti di Samek: l'eleganza della scrittura e la vivacità delle formule (talora proverbi ed esempi divertenti) veicolano un pensiero ben determinato, in cui si riflette una fine sensibilità ed una tempra intellettuale di eccezionale vigore. Con l'appassionata intenzionalità morale dei suoi scritti (e delle sue conferenze trascritte), vi colpisce altresì la cura didattica, ad esempio nell'ordine con cui gli argomenti sono annunciati, richiamati e riassunti, nella precisione delle distinzioni linguistiche, nella sicurezza con cui la varietà dei fatti e delle opinioni è ricondotta ad alcune idee madri di grande portata.

Una passione dominante di Samek era dunque l'educazione; suo scopo ideale, la formazione al senso della verità, così nel pensare e nel parlare come nell'agire (per l'adesione al quale nel clima plumbeo degli anni '70 ebbe a provare anche la spranga). Così apprendiamo dalla testimonianza di una sua alunna liceale:

«“Chi non ha le parole non ha le cose”. In tono semplice e convincente la [tale affermazione] ripeteva nel corso di una rigorosa analisi su intelletto e linguaggio, come durante un'interrogazione in cui noi ci scusavamo dietro a un “ho capito, ma non so spiegarlo” (...) Apprezzava il teatro, e dal teatro (...) aveva ricavato un'allegoria sulla vita umana: quando meno te l'aspetti il capocomico arriva e mette fine alla scena, e quel che rimane non è il *cosa* – la parte che hai svolto – ma il *come* l'hai interpretata»²⁶.

Dalla traccia viva di questo ricordo possiamo introdurci ad alcuni temi nucleari del pensiero di Samek: la portata veritativa del pensiero e del linguaggio, e la portata veritativa dell'agire. Nel saggio *La corruzione del linguaggio come corruzione della memoria storica* leggiamo:

«il passato non si distrugge soltanto mediante i (...) procedimenti di emozionalizzazione e di automatizzazione [del linguaggio]²⁷. Un'altra strada è costituita dall'uso di una lingua che si impegna a descrivere soltanto i fatti, le cose, i dati controllabili della realtà. Così accade che le grandi parole della

volume di V. Mathieu, *Dialettica della libertà*, Guida, Napoli 1974.

26 M. Picker, *Il mio professore di filosofia*, in «Studi Cattolici» 384 (1993), pp. 134, 136. Per il vincolo tra le cose e il linguaggio: cfr. *Metamorfosi della gnosi*, cit., p. 109: «Se il linguaggio ha, come ha, un riferimento alla realtà e se ha, come ha, un rapporto con la comunicazione della realtà, ci si potrà rendere immediatamente conto che per l'uomo per il quale ci saranno *meno parole* (per l'uomo al quale saranno state rapinate o corrotte le parole), per quello ci saranno *meno cose*». L'immagine del teatro della vita è illustrata in diversi scritti e interventi di Samek, riferendola, tra gli altri, a Plotino. Ad esempio, come si legge nella trascrizione di una conferenza tenuta nel maggio del 1980, già sopra citata: «Tu devi tener fermo, se sei sapiente, che il teatro del mondo da un momento all'altro viene arrotolato. Allora la cosa migliore che ti deve essere insegnata è che nella vita più che il risultato conta il come; più che il fine importa lo stile. Se ci pensiamo, è proprio ciò che oggi si è perso di vista» (*L'arte di non disperare*, cit., p. 329).

27 Per cui Samek si era richiamato ad alcuni spunti di George Orwell (dal romanzo *1984*) e di Umberto Eco (cfr. Id., *Il costume di casa*, Bompiani, Milano 1973).

tradizione filosofica dell'occidente siano intese soltanto al loro livello più basso, quello quantitativo»²⁸.

Secondo Samek, i media e le stesse istituzioni educative veicolano oggi massicciamente tale concezione ristretta di realtà: quella dischiusa alla moderna ragione scientifica, la cui esclusiva referenza, per metodo, è il fatto empirico, quantitativamente controllabile; un tale approccio appare, infatti, promettente per l'immediato e sicuro beneficio che se ne può trarre in ogni campo della prassi²⁹. La stessa realtà umana è così trattata senza residui sul piano omogeneo della ragione quantitativa strumentale, ad esempio nella psicologia, nell'economia o nella sociologia (l'applicazione della ragione scientifica all'uomo e alla società era, com'è noto, il progetto dell'*Encyclopédie*). Ciò che nell'insieme va, così, distrutta è, con la stessa nozione della dignità della persona, la sua caratteristica razionale, il *logos*, quale potenza penetrante nell'opacità dell'*empiria*, capace di trascendere la determinatezza spazio-temporale della materia per attingere l'ordine ontologicamente sovraordinato della qualità, dell'essenza e del valore³⁰.

A tale proposito, è interessante osservare come il filosofo, nella sua monografia *Dio e mondo*, abbia individuato il pensiero «plato-neoplatonico» di sant'Agostino come un'alternativa agli esiti distruttivi di una simile impostazione; un'alternativa che accoglieva la critica plotiniana alla ontologia aristotelica, in cui, con sfumature ed

28 *Metamorfosi della gnosi*, cit., pp. 115-116. Dipoi precisa: «quel che è più grave si rende impossibile, grazie all'imposizione secondo cui ad ogni parola deve corrispondere una cosa, il messaggio più specifico della tradizione occidentale, il messaggio morale» (*ibid.*, p. 116).

29 Sono interessanti le seguenti osservazioni: «La cultura laica, per esempio, qui a Milano, con i suoi miti dell'efficienza, del buon governo, della superiorità dei risultati, ha l'obbligo di riconoscere che i sintomi della degradazione [delle istituzioni educative] s'erano già ampiamente annidati al suo interno. In un punto soprattutto, nell'idea che la liberazione dell'uomo da tutti i tipi di penuria non sia altro che la conseguenza automatica di una migliore ingegneria sociale e che dunque i fatti (talvolta corteggiati da una aggiunta stolidità: concreti) sono più decisivi delle parole che li giudicano» (E. Samek Lodovici, *Cominciare dalla scuola l'opposizione al nuovo principe*, in «Il Giornale nuovo», 13 agosto 1977, p. 6).

30 Cfr. *ibid.*, pp. 124, 239-243. Sulla trascendenza metafisica dello spirito Samek cita tra i classici Plotino, gli idealisti e Bergson; tra i contemporanei, Adriano Bausola: cfr. *ibid.*, p. 27, nt 3. Una interessante argomentazione dello spirito muove da una fenomenologia della libertà (sulla capacità di dire di "no", sulla memoria non meccanica, sul riso o l'ironia) e dalla osservazione della contraddizione performativa in cui incorre chi professa il determinismo, volendo attribuire all'evento del proprio stesso proferire un valore semantico e comunicativo: «gli eventi fisici non parlano, non comunicano, non sono significativi, se non per un intelletto libero» (E. Samek Lodovici, *Oltre lo scientismo, per una vera immagine dell'uomo*, in *Univ '81* (Quaderni ICU), Roma 1981, p. 48). Nel saggio *Per una cultura del ricordo*, raccolto in *Metamorfosi della gnosi* (cit., p. 239 e ss.), Samek sviluppa con Bergson (*Matière et mémoire*) un'argomentazione condotta dalla necessaria trascendenza della coscienza umana sul tempo derivabile dalla sua capacità di dominarlo, unificandone la molteplicità, in contrasto con la rigida determinazione della coscienza animale rispetto all'immediatezza dello stimolo presente. La memoria e la tradizione storica svolgono così un ruolo essenziale nella configurazione dell'autocoscienza e sono, perciò, una garanzia indispensabile della libertà: «Chi non ha memoria, è noto, non ha storia; e chi non ha memoria storica, ovvero chi non ha memoria delle proprie tradizioni, della propria cultura, degli atti e dei processi di pensiero che hanno costituito la sua civiltà, costui, o questa generazione, ritiene il presente come definitivo (...) Un cultura, però, separata dalle sue radici storiche, impossibilitata a ricordarle, non è soltanto una cultura impoverita, è anche una cultura funzionale al progetto totalitario» (*ibid.*, p. 243). La memoria storica si deposita, tuttavia, non per semplice accumulazione quantitativa, ciò che è produrrebbe l'impossibilità (che affligge la cultura dello storicismo) di una sintesi attualizzatrice, ma per una ricognizione qualitativa delle indicazioni per l'orientamento sull'essere e sull'esistenza: cfr. E. Samek Lodovici, *Così l'arte non vede più l'uomo*, in «Avvenire», 12 giugno 1971, p. 6; *Metamorfosi della gnosi*, cit., pp. 120-121.

eccezioni, Samek ravvisava i prodromi della medesima impostazione criticata.

La concezione della verità di Aristotele come corrispondenza (*orthotes*) tra pensiero e cose appare a Samek riduttiva, poiché, da un lato, assume l'esemplarità della sostanza come cosa isolata ostensibile nello spazio e nel tempo (*tode ti*), sostrato in sé determinato dei suoi accidenti, rispetto al quale questi ultimi (la categoria della relazione anzitutto) non svolgono alcun ruolo costitutivo. D'altro lato, tale concezione della verità stabilirebbe un nesso estrinseco fattuale tra pensiero e realtà, esemplando l'intenzionalità dell'intelligenza sul calco del realismo della esperienza sensibile³¹.

A ciò egli oppone la concezione normativa della verità d'impronta platonica, con l'attiva direzionalità che questa assegna allo spirito pensante verso la dimensione soprasensibile dell'essere; non già, perciò, verso la cosa o il fatto per sé considerati, ma verso l'idea esemplare, o *logos*, quale radice e legame intellegibile dei fatti e delle cose³². Tale concezione renderebbe conto della funzione giudicante, in senso forte, della ragione; ad esempio, sulla «doverosità dell'essere» universalmente percepita nell'ordine assiologico ed estetico. D'altro lato, essa scoprirebbe la portata ontologica della ragione, il nesso di essere e verità; in altri termini, scoprirebbe la trascendentalità del vero.

«con l'affermazione che la verità è una norma “interna” ciò che viene immediatamente a cadere è il primato di ciò che ci sta davanti, dell'oggetto visibile. La cosa con la sua fisicità, la sua opacità e durezza, la sua empiricità, perde di sostanzialità e di importanza. Non è ad essa, come crede il senso comune, che va affidato il ruolo di determinare il vero, ma all'idea (...) La verità non è un accidente delle cose, ma il presupposto della interrelazione tra pensiero ed essere»³³.

Il secondo punto dianzi citato sulla verità riguarda la dimensione esistenziale dell'agire umano. In che misura questo presenta in sé qualcosa di valido e di sensato? Un'obiezione al suo valore emerge da una valutazione che abbraccia la realtà dell'agire nella sua intera concatenazione temporale. Lo spostamento dominante verso l'utile e il piacere introduce, infatti, una cattiva infinitezza da cui proviene l'incapacità di apprezzare nella fattualità della vita umana alcunché di stabile e profondo. Un problema

31 Samek a tale proposito cita la definizione di verità che si trova in *Metafisica* IV, 7, 1011b 26-27: «falso è dire che l'ente non è o che il non ente è; vero, invece, è dire che l'ente è e che il non ente non è» (tr. it. di Samek; G. Reale, traduce invece: «falso è dire che l'essere non è o che il non-essere è; vero, invece, è dire che l'essere è e che il non-essere non è», Bompiani, Milano 2000, *ad loc.*); cfr. *Dio e mondo*, cit., p. 19. Tra i principali riferimenti cui il filosofo si richiama per la formulazione del suo argomento: vd K. Flasch, *Die Metaphysik der Einen bei Nikolaus von Klues*, Brill, Leiden 1973.

32 Tra le fonti strettamente platoniche Samek cita a tale proposito: *Menone* 86 b 1-2, *Teeteto* 184 d – 185 e. Cfr. *Dio e mondo*, cit., p. 29, nt. 1 e 2.

33 *Dio e mondo*, cit., pp. 21-22.

esistenziale che l'economicismo e l'edonismo non possono risolvere, è, infatti, come Samek nota, la sintesi tra l'infinito, a cui l'uomo non può cessare di aspirare nell'aspirazione alla libertà e alla felicità, e la precaria collocazione dell'uomo nel tempo, ciò che è altrimenti detta la sua finitezza³⁴. Il filosofo milanese riconosce tale mancata sintesi nel disgusto verso la normalità della vita quotidiana, percepibile con nettezza da molti indizi nella cultura contemporanea³⁵; si badi, una cultura che ha affidato in larga misura all'opera della politica e dell'economia, più generalmente all'applicazione trasformatrice della scienza, la soluzione definitiva di quel problema.

«[I]nglobare l'uomo in una unidimensionale visione dell'esistenza, sia pure la più aulica delle visioni scientifiche, tralasciando o abbandonando (...) la necessità di *gustare* sapientemente il giorno dell'uomo, è una tentazione molto suavisiva, ma altrettanto certamente molto rischiosa. Il rischio dell'unidimensionalità non è soltanto il dogmatismo scienziata ma soprattutto il disgusto per la normalità dell'esistenza, e cioè il disgusto per tutto ciò di cui l'uomo realmente vive ogni istante, ogni giorno»³⁶.

Un primo passo per superare le ristrettezze di tale situazione è indicato da Samek nel significato trascendente che il tempo, i gesti e le cose della vita quotidiana vengono ad assumere nella prospettiva morale della gratuità e in quella religiosa del sacrificio. Questi atteggiamenti, che informano i rapporti umani più vitali e il rapporto con Dio, riflettono una concezione del mondo radicalmente differente da quella secolarista, tecnico-utilitaria, prospettata dall'illuminismo. È questa la concezione per cui l'essere stesso del mondo, in cui l'agire umano s'inserisce, reca in sé un valore intrinseco eppure affatto gratuito.

34 Cfr. E. Samek Lodovici, *Dominio dell'istante, dominio della morte*, in «Archivio di Filosofia» 1981, p. 480. Cfr. Id., *Tra il possibile e il necessario*, in «Studi Cattolici» 138-39 (1972), p. 575; *La felicità e la crisi...*, cit., p. 36 e ss; *Metamorfofi della gnosi*, cit., p. 14 nota 7, e p. 133. Una lettura in tutto consentanea a quella di Samek è quella elaborata dal figlio Giacomo in *La felicità del bene. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 2002.

35 Un indizio capitale, per il filosofo, è l'atteggiamento in cui si rivela l'accettazione e la cura della contingenza inerente alla condizione corporea: il valore morale o esistenziale che è attribuito alla malattia, la cura degli anziani, la tutela sociale della famiglia, della donna che si dedica ai figli e dei bambini. Tutto ciò è evidentemente rilevato in negativo. Ancora, la cultura edonistica veicolata dalla pubblicità e dai mezzi di comunicazione indurrebbe un disprezzo per la condizione psico-corporea delle persone normali, in cui sempre sono presenti in diversa misura difetti e limitazioni. Cfr. *Metamorfofi della gnosi*, cit., p. 249 e ss.; *Per una cultura della cura*, cit., pp. 33-34; *L'arte di non disperare*, cit., p. 325. Un indizio complementare dell'irrelevanza metafisica con cui è percepita l'esistenza umana nella cultura contemporanea è, per Samek, l'oblio della morte o la sua marginalizzazione: cfr. E. Samek Lodovici, *Il limite negato*, in «Studi Cattolici» 230-1 (1980), pp. 244-250.

36 *Per una cultura della cura*, cit., p. 30. Vale la pena di non tralasciare il passaggio immediatamente precedente: «Recuperare e profondamente vivere la dimensione umana di sé stessi e delle cose, non è infatti una delle tante bandiere sotto il cui segno erigersi a baluardo contro l'imperante era scienziata e tecnologica, quanto piuttosto è la necessità di sentire pulsare l'uomo nel pieno della sempre più anonima realtà di ogni giorno (...): paura, timori, coraggio, volontà, amore, lavoro, tutto questo non è il muro del pianto né il futile orgoglio di ogni esistenza, ma semplicemente l'umana dimensione secondo cui si è e si vive» (*ibid.*).

«Solo una cultura che afferma il carattere prima di tutto gratuito del mondo, del valore che esso è in sé, solo per il fatto che c'è, indipendentemente da ogni possibile fruizione, solo quella cultura può aiutare l'uomo a liberarsi dalla schiavitù delle cose (...) [Tale cultura] è la riproposizione dell'atteggiamento tipico dell'uomo religioso per cui il mondo e gli oggetti sono *gratis dati*, segno di una creazione che non alcuna finalità pratica, e il cui valore è costituito appunto dal fatto che non serve ad alcunché e che proprio per questo è il segno di uno splendore, quello di Dio»³⁷.

Come si nota, è qui stabilita una corrispondenza tra la concezione del mondo e quella in base alla quale l'uomo vive e concepisce se stesso. L'apprezzamento del valore intrinseco del mondo esige una percezione consentanea dell'uomo. L'uomo deve essere condotto a riconoscere il valore del suo stesso essere, perché così possa formarsi una immagine grata della propria origine e del proprio destino. Samek individua, perciò, nelle relazioni famigliari l'ambito privilegiato in cui può maturare una tale visione dell'esistenza; ancora, l'ambito in cui, dapprima, si formano quelle virtù indispensabili per il senso della verità, nonché per un agire fiducioso e disinteressato.

«I rapporti fuori della famiglia sono rapporti bronzei, di prestazione si usa dire, ma nella famiglia non si è accettati per le prestazioni che si danno, ma per quello che si è (...) È quindi luogo della fiducia: siccome ti accetto per ciò che sei, vuol dire che ti accetto permanentemente (...) La famiglia diviene così anche luogo della sincerità (...) vediamo le persone per quello che sono e ci abituiamo a presentarci per quello che siamo (...) In quel rapporto che sin da principio si è instaurato, un rapporto sincero tra persone che si conoscono per quello che sono, la generosità diventa un fatto naturale, e così il sacrificio»³⁸.

Un secondo passo per il superamento le difficoltà indicate si trova nella ricca metafisica dell'agire che Samek sviluppa lungo l'intero *Dio e mondo* e in due studi su Plotino³⁹. Basti soltanto dire che una delle tesi principali qui sostenute è la necessità di recuperare di contro all'aristotelismo il primato platonico della causalità formale, o «eidetica», sulla causalità efficiente e di ricomprendere (ma non dissolvere) la seconda nella prima; questo per superare l'estraneità nel rapporto tra Dio e il mondo, ed

37 *Metamorfosi della gnosi*, cit., pp. 248-249. Di notevole interesse sui punti appena toccati l'articolo *Chi sa stupirsi salva in sé l'uomo*, in «Avvenire», 24 dicembre 1980, che è un commento ad una poesia di T.S. Eliot sul Natale (*The Cultivation of Christmas' Trees*). Qui Samek legge un «programma di intelligenza»: «Prima di tutto il programma di scoprire coi bambini ogni anno davanti all'albero di Natale e al presepio che la vita non è solo un imbuto grigio, una decorazione inutile, un suono di latta, ma anche il luogo di eventi attesi e meravigliosi che rapiscono per il loro apparire "solo che abbiamo gli occhi per vederli" come il bimbo che non vede solo una candela ma una stella, che non vede solo una decorazione ma un angelo. Capire, dunque, assieme ai bambini che la vera menzogna è dire che il mondo è una lastra opaca, al di sotto della quale non vi può essere che frustrazione e disgusto».

38 *L'arte di non disperare*, cit., p. 328.

39 Cfr. *Dio e mondo*, cit., in particolare i capp. III-VI e XII-XIV; E. Samek Lodovici, *La gnosi e la genesi delle forme*, in «Rivista di Biologia» 1981/1-2, pp. 59-86, ora in *Metamorfosi della gnosi* (2a ediz.), pp. 255-275; Id., *Filosofia della natura e caso. Attualità di una polemica plotiniana*, in «Rivista di Filosofia Neo-scolastica» 74 (1982), pp. 27-46.

affermarne l'intima, seppure irreciproca, insidenza. Nuovamente, il rapporto causale tra Dio e il mondo va concepito per analogia con la forma dell'agire più alta, che non è l'agire costruttivo guidato dalla ragione tecnica, né quello puramente arbitrario o casuale, nei quali, per necessità, sempre sussiste un'estraneità, o una relazione strumentale, tra la causa e l'effetto. Esso è piuttosto l'agire creativo di forme belle, cui nella natura e nell'arte ovunque si assiste; ossia la formazione di realtà dotate *ab initio* di un ordine in sé unitario e significativo, nelle quali la mente del creatore, anzi il suo stesso essere, viene direttamente ad esprimersi⁴⁰. Tale analogia ha però, come Samek avverte, un prezzo: come è proprio dell'opera d'arte, così l'origine della natura riposa su di un fondamento incomprensibile; anch'essa è «un'invenzione gratuita, assolutamente imprevedibile, impensabile come una giustapposizione di parti, inconoscibile scientificamente»⁴¹. È questo un limite metafisico assegnato alla pretesa illuministica di una ricostruzione scientifica del mondo.

Un ultimo passo è, per Samek, quello della fede cristiana. In questa, infatti, la realtà umana, con l'intera realtà della creazione, gode di una presenza di Dio insospettata ad ogni metafisica. In tale prospettiva, non c'è aspetto dell'esistenza temporale e corporea, per quanto minuto o doloroso, che, nell'unione a Cristo, tramite la fede e i sacramenti, non sia capace di redenzione. È questo l'ultimo punto di resistenza della gnosi.

«Il cristianesimo, come tutti sanno, è una religione storica, una religione che afferma che il mondo e la storia hanno un valore eminente perché in essi si incarna, non docetisticamente, il Logos di Dio. Tra Dio e il mondo, pertanto, non può sussistere un intervallo assoluto, semmai una differenza di livelli, e il cristianesimo ha in comune con la grecità un certo sospetto per tutte le affermazioni su Dio, o il divino, *tho theion*, come totalmente Altro (...) la stessa dottrina dei sacramenti (...) rincara la dose in un senso

40 Sotto un profilo più squisitamente morale, il rapporto di libertà e di forma va risolto, secondo Samek, non già nel senso di una contrapposizione esclusiva, al modo del romanticismo, ma di una ricomprensione superiore della forma ossia della regola razionale (un equilibrio cui già si assiste nella stessa creazione artistica e che anzi la caratterizza nelle sue espressioni classiche o comunque più riuscite): «L'intuizione che la libertà è *oltre* la legge non è mai stata disgiunta, nei grandi santi, dalla certezza che essa non è mai *contro* la legge. Il superamento del limite va compiuto sempre, in sede etica come in sede gnoseologica, negando-conservando» (*Metamorfosi della gnosi*, cit., p. 133). «[I]l romantico al posto di trovare il significato *attraverso* la forma della cosa espressa, attraverso la mediazione, lo va a cercare *fuori* di essa in un'altra cosa e da quel momento trascorre infinitamente da una cosa all'altra, in uno *streben* che ad uno spirito classico non può che risultare fastidioso» (*ibid.*, pp. 16-17, in nota). Cfr. *Il possibile e il necessario*, cit., p. 575, in cui Samek cita la dialettica di possibilità e necessità in Kierkegaard.

41 E. Samek Lodovici, *La gnosi e la genesi delle forme* (1981), in *Metamorfosi della gnosi*, cit., p. 266. Cfr. *Filosofia della natura e caso...*, cit., p. 45. Gli articoli succitati (nt 36) sviluppano in larga parte su questa base una critica dell'evoluzionismo neo-darwinista, per affermare l'originalità della forma (ad esempio nel caso degli organi più complessi e coordinati come l'occhio) e la sua non costruibilità tramite processi materiali. Sul significato metafisico del bello artistico in relazione al problema del rapporto tra la forma espressiva-simbolica e l'inconfigurabilità del suo termine trascendente: cfr. E. Samek Lodovici, *Quale aporia? Risposta a Umberto Eco*, in «Studi Cattolici» 119 (1971), pp. 54-56 (si tratta di una recensione dello studio di U. Eco, *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino*, Bompiani, Milano 1970). Il filosofo aveva già toccato quest'ultimo argomento nella cronaca di un convegno (Istituto Accademico, Roma, 1968), riferendo le relazioni di V. Weidlé e di H. Sedlmayr: cfr. *Valori permanenti nel processo della storia*, in «Studi Cattolici» 92 (1968), p. 823.

contrario ad ogni tentazione gnostica di catarismo (...). Nel sacramento, infatti, si dà adesso (dunque non nel futuro o nell'aldilà ma nella condizione presente), un ponte tra il divino e l'umano»⁴².

In quest'ultimo passo, si legge con nettezza il punto sul quale, secondo Samek, riposa l'unità dialettica della tradizione greco-cristiana e il suo solidale distanziamento dalla ontologia negativa veicolata dalla gnosi. Il cristianesimo supera l'unità tra Dio e il mondo pensata dalla greicità nel senso di un inedito approfondimento ed equilibrio dell'immanenza e della trascendenza; attinge poi quel residuo che la greicità esitò ad affrontare (almeno in modo diretto e speculativo): la realtà della persona, della storia e del male⁴³. Nondimeno, il cristianesimo con la greicità (che qui Samek sembra assimilare al «plato-neoplatonismo» dianzi illustrato) poggiano sulla comune intuizione della presenza di Dio nell'ordine e nella bellezza che, come l'anima per il corpo secondo Plotino, contengono il mondo⁴⁴.

3. Raccogliendo adesso i punti che abbiamo rilevato in questo contributo, possiamo osservare come Samek abbia proposto nei suoi scritti e nella sua breve esistenza un concetto di cultura in cui l'essere e il sapere, la vita e la sua rappresentazione, sono intimamente congiunti. Si è mostrato, ad esempio, come la trascendenza che caratterizza l'essere dell'uomo, la realtà dello spirito, sia apprezzabile tanto nella dimensione del pensiero quanto nella dimensione della prassi. Si è vista poi la circolarità che sussiste tra una determinata concezione dell'essere e una determinata forma morale. Per tal via, la

42 *Metamorfosi della gnosi*, cit., pp. 10-11.

43 Tale scarto del cristianesimo verso la greicità, di netto rilievo speculativo, appare, invero, un poco in sordina in *Dio e mondo*, che è interamente dedicato all'analisi delle categorie metafisiche di causalità, relazione e spazio. Un'analisi della categoria del tempo e la sua applicazione alla libertà umana introdurrebbero forse qualche difficoltà alla riconduzione della causalità efficiente alla causalità eidetica, qui sostenuta. L'attualità immobile della forma e l'idea di una *totalitas ante partes* sembrano infatti confliggere con il carattere sorgivo e il rischio caratteristici dell'agire umano. In *Dominio dell'istante, dominio della morte*, cit., Samek riconosce per un momento, con Agostino, la rottura della concezione cristiana del tempo rispetto alla concezione ciclica della greicità («circuitus illi iam explosi sunt»), per ribadire comunque gli aspetti in cui essi convergono: cfr. *ibid.*, pp. 470-471. Nelle *Questioni di storiografia filosofica*, egli riferisce la controversia su questo punto delicato della stessa esegesi agostiniana – il valore morale e metafisico del tempo, in un contesto cristiano e platonico –, con riferimento alla lettura opposta di J. Guitton e di H. I. Marrou: cfr. E. Samek Lodovici, *Agostino*, in V. Mathieu (a cura di), *Questioni di storiografia filosofica*, vol. 1, La Scuola, Brescia 1974, pp. 461-462. Anche sotto il profilo della prospettiva metafisico-esistenziale del tempo, Samek rinviene una sintonia tra la concezione platonica e la concezione cristiana. Commentando con approvazione la posizione di Marrou a tale proposito, egli afferma: «la filosofia di Agostino vive della tradizione platonica ed è dunque una filosofia dell'essenza. Ora all'interno di una filosofia dell'essenza il tempo come tale è sempre in qualche modo un difetto: all'Essere in senso proprio appartiene la libertà dal tempo o per lo meno dallo scorrere del tempo. Sotto questo aspetto, allora, il tempo è il tempo della prova e del dolore e non solo il tempo della salvezza. Anche il cristiano perciò, in un certo senso, aspira come il greco ad evadere dal tempo perché per lui la durata si configura (all'opposto di ogni bergsonismo e di ogni ottimismo) sotto il segno dell'ambivalenza» (*ibid.*, p. 461).

44 Cfr. *Tra cosmologia e metafisica. Note sul concetto di cosmo*, in AA.VV., *Il demoniaco nella musica*, Giappichelli, Torino 1976, pp. 101-128. Per un approfondimento di questi punti in Agostino (con diversi riferimenti alla stessa lettura di Samek): vd. M. Bettetini, *La misura delle cose (Struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona)*, Rusconi, Milano 1994.

vita umana stessa non offre meno occasioni per l'esercizio della sapienza di quanto non ne offrano lo studio della natura o la lettura degli autori classici. E questo, invero, è il punto da cui, secondo Samek, dovrebbe avviarsi un rinnovato umanesimo, già da lui additato nella formula audace di «un nuovo illuminismo»⁴⁵: si tratta di apprezzare l'essere stesso in cui l'uomo si trova, nella sua profondità (ciò che l'ontologia negativa della gnosi e dell'illuminismo, per l'assimilazione del loro moto centrifugo, non può che inibire). Solo da tale apprezzamento, in cui ha radice il senso antico della sapienza, può sorgere l'espressione dell'essere in una cultura ed un agire autenticamente creativo.

45 La formula trova un sorprendente riscontro nell'opera di Joseph Ratzinger, ad esempio in *Creazione e peccato*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1986, p. 17: «La creazione si rivela come l'illuminismo decisivo della storia (...) la consegna del mondo alla ragione, il riconoscimento della sua razionalità e libertà. Dimostra di essere il vero illuminismo anche per il fatto che ancora la ragione al fondamento originario della ragione creatrice di Dio, per mantenerla così nella verità e nell'amore, senza le quali l'illuminismo diventa sregolato e alla fine stolto» (si confrontino a questo riguardo gli articoli raccolti in *Fede, Verità, tolleranza*, Cantagalli, Siena 2003). Nella stessa formula di un "nuovo illuminismo" si potrebbero compendiare diversi motivi di fondo dell'insegnamento dello stesso Benedetto XVI.