

DIALETTICA

TRA CULTURE

Periodico di confronto tra culture: civiltà dei popoli, problemi sociali, scienze, arte e letteratura

Anno XX N.6/2026

Direttore responsabile Franco Albanese Comitato di redazione Antonio Scatamacchia, Maria Rizzi, Nino Fausti, Patrizia Stefanelli

KANT: La grande filosofia tedesca

Immanuel Kant nella traduzione di Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo Radice: Critica della Ragione pura. Kant nasce il 23 aprile del 1724 a Königsberg. Laureatosi alla Università della sua città insegnò per diversi anni discipline filosofiche, dalla logica alla metafisica, come pure la matematica e la fisica. Scrisse moltissimi saggi e tra i primi "Storia universale della natura e teoria del cielo", una cosmologia nella quale si dichiarava a favore di Newton riguardo alla rotazione della Terra attorno al Sole. Nel 1755 lesse la dissertazione sulla "Nuova delucidazione dei primi principi della conoscenza metafisica". Fu amico di Johann Georg Hamann i cui "Memorabili socratici" influenzarono la filosofia tedesca. Conobbe Herder critico dell'illuminismo francese e la lettura di Rousseau influenzò il suo spirito filosofico. Nel 1763 si presentò a un concorso dell'Accademia di Berlino competendo con il capo dell'illuminismo berlinese Moses Mendelssohn, con il "Saggio per introdurre le grandezze negative in filosofia": Nel 1764 il saggio "Sulla chiarezza dei principi della teologia naturale e della morale" e un secondo "Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime". Nel 1781 pubblicò la "Critica della ragion pura" e su questo ci fermiamo per presentare i punti più importanti della Analitica Trascendentale con cui analizza i concetti puri e non empirici che vengono a dimostrare l'esattezza e il valore di tutte le parti della conoscenza. Leggere gli argomenti che riguardano i concetti puri dell'intelletto e le categorie non è una cosa semplice, soprattutto nelle traduzioni di Gentile e di Radice. Spesso mi è capitato di sospendermi nel seguire la logica del discorso e ricorrere più volte a riniziare da capo il paragrafo cercando di afferrare opportunamente i capisaldi del discorso, che si presenta involuto e intricato, anche se la metodica del professore universitario Kant sollecitava la comprensione semplice e immediata dei suoi stu-

di. La sua metodologia prevedeva una sistematica chiara delle categorie del pensiero, ad esempio la distinzione della quantità: nella unità, pluralità e totalità; della qualità: nella realtà, la negazione, la limitazione; della relazione: nella sussistenza, la dipendenza e la reciprocità; della modalità: possibilità, esistenza e necessità e i loro contrari. La suddivisione in categorie del pensiero rende i principi dell'evolgersi del pensiero più schematici, ma fa ordine nella maturazione delle idee, nell'apprendimento e nella presa delle decisioni, da cui discende la deduzione dei concetti puri dell'intelletto. Dal libro primo si evincano i seguenti concetti. L'unità sintetica della coscienza è condizione oggettiva della conoscenza, senza questa sintesi il molteplice non si unificherebbe in una coscienza. La forma logica di tutti i giudizi consiste nell'unità oggettiva della percezione dei concetti in essi contenuti. Le realtà nello spazio e nel tempo sono date in quanto percezioni (rappresentazioni accompagnate da sensazioni) per rappresentazione empirica. Noi non possiamo pensare una linea, senza tracciarla nel pensiero, né pensare un cerchio senza descriverlo, né le tre dimensioni dello spazio, senza condurre da un punto tre linee verticali, l'una alle altre. E neanche pensare al tempo senza tracciare una linea che lo rappresenti in senso figurato nella successione del nostro senso interno. Io ho coscienza di me stesso nella sintesi della percezione, non come appaio a me ma come sono. Mi addentro con molta circospezione nel libro secondo, ma sono in grado solo di raccogliere delle prime idee, tralasciandone l'approfondimento. Il libro tratta de "la Analitica dei Principi". Le facoltà superiori della conoscenza sono: intelletto, giudizio e ragione. La dottrina tratta nella analitica dei concetti dei giudizi e dei sillogismi, che sono le funzioni delle facoltà dello spirito. La coscienza empirica è quella

che contiene una sensazione. I fenomeni oggetti della percezioni non sono intuizioni pure come sono lo spazio e il tempo, essi contengono oltre l'intuizione anche la materia di un qualsiasi oggetto, ossia il reale della sensazione, come rappresentazione puramente soggettiva; pertanto s'acquiesce la coscienza che il soggetto viene modificato in presenza dell'oggetto. L'esperienza è possibile soltanto mediante la rappresentazione di una connessione delle percezioni. Principio della permanenza della sostanza: in ogni cambiamento dei fenomeni la sostanza permane, la sua quantità non aumenta né diminuisce nella natura. Tutti i cambiamenti avvengono per causa ed effetto. Potrei continuare per dimostrare come Kant tocchi tutte le sensibilità del pensiero e ne costituisca delle categorie definite si da contenere il pensiero entro quei limiti allargati che comprendono tutte le fasi della conoscenza e le sue leggi. Ecco alcuni assiomi che ne definiscono le leggi del pensiero. La verità non è nell'oggetto in quanto intuito, ma nel suo giudizio, in quanto pensato, nella relazione dell'oggetto con l'intelletto. Nei sensi non è presente il giudizio, né vero né falso. I giudizi puri avvengono tramite la riflessione trascendentale. Mentre l'apparenza trascendentale influisce sui principi, il cui uso non si poggia sull'esperienza. I principi dell'intelletto puro devono essere d'uso empirico e non trascendentale. La ragione pura è sede dell'apparenza trascendentale. La metafisica ha lo scopo specifico di indagare tre sole idee: Dio, la libertà e l'immortalità. Tutto il resto della scienza serve come mezzo per giungere alla realtà di codeste idee. Con questi principi che abbiamo accennato mi sembra che si abbia delineato il carattere e la profondità del pensiero di questo mostro infallibile della filosofia, lasciando al lettore un desiderio di lettura che aiuti anche lui a delineare una filosofia della vita essenziale alla propria maturazione e sensibilità. A.S.

Arrivederci Plinio Perilli

Arrivederci Plinio, magistrale funambolo delle parole, dei progetti, della Cultura. Francesco Paolo Tanzj ti ha rivolto il saluto giusto a nome di tutti noi. Giusto perché ti conosceva da sempre, eravate magnifici visionari insieme e, negli ultimissimi anni del '900 avete creato cenacoli di incredibile spessore a Roma e ad Agnone. Erano con voi i più grandi artisti italiani e non: Alberto Bevilacqua, Max Manfredi, Franco Loi, lo scrittore ellenico Pavlos Matetis, Michele Prisco, Stanislao Nievo, il poeta albanese Gezim Hajdari, l'allora ragazzina Chiara Gamberale, Eraldo Affinati, Carmen Lasorella, eppure restavate giovani umili, con la gioia negli occhi, i bicchieri di vino tra le mani e la goliardia a fior di pelle. L'arte era il vostro trapezio, acrobati senza paura, desiderosi di rinnovare il mondo, sognavate nuove imprese, e senza paura, cavalcavate l'Infinito. Plinio, io ti ho conosciuto più tardi, ma è stato bellissimo condividere commistioni di arti: foto ispirate alla poesia e poi liriche ispirate agli scatti; rearing, presentazioni e ora, in fieri, l'ultimo sogno: la passeggiata nel cimitero acattolico, un canto corale dedicato agli amici di ieri... il tuo alla carissima Amelia Rosselli... Il libro non è ancora nato e lo presenteremo soprattutto per te, che seduto su un sogno, ci sorriderai nel tuo modo fanciullo. Generoso, dolce, immenso e ironico Plinio, la tua eredità non è solo culturale, hai insegnato il rispetto profondo dell'amicizia, la condivisione, il viaggiare fuori dagli schemi. Sei stato un Faro e la tua luce resta per sempre, illumina tutti coloro che hanno avuto l'onore e la gioia di frequentarti e illumina le ombre che ci circondano. Ringrazio il carissimo Francesco Paolo Tanzj per il suo tributo e il giornalepress che, tramite la nostra Amalia, ha donato l'eternità che merita a Plinio.

Maria Rizzi

Debate

La scuola che allena gli studenti al confronto

Quanto è importante esprimersi in modo chiaro e corretto? Quanto è essenziale per poter partecipare col proprio pensiero articolato al dibattito pubblico? Quanto saper argomentare le proprie posizioni è fondamentale per essere partecipi dell'opinione pubblica, ma ancor prima per dar vita ad una dinamica di convivenza civile basata sul rispetto delle posizioni e sull'esercizio del pensiero critico e della libera espressione?

Basta una sola parola per rispondere: moltissimo!

Moltissimo, in una società che tende ad ibernare la comunicazione reale a fronte di quella universale che è chiaramente amputata della dinamica di ritorno a fronte di "post" di una manciata di caratteri che non raccolgono reazioni immediate o proprio non necessariamente "risposte".

Moltissimo, in una società in cui il linguaggio della violenza che spadroneggia rispetto all'essenza stessa del linguaggio, inteso come confronto costruttivo.

Moltissimo, in una società dove anche il coraggio del proprio pensiero vive o di tracotanza o di mestizia, senza riuscire a trovare la giusta dimensione.

Insomma moltissimo.

Tant'è che la Scuola – a cui tante, troppe cose sono delegate, senza un'indispensabile e concreta complicità nella relazione educativa con il resto della società, a cominciare dalla famiglia – è passata alle contromisure.

Nel 2014, anche in Italia, si è cominciato a parlare di "Debate". L'anno successivo, la Legge 107 – conosciuta come "La Buona Scuola" – l'ha promossa come pratica didattica per rafforzare l'autonomia scolastica e sviluppare competenze trasversali; il progetto nazionale "Debate Italia" – voluto dal Ministero dell'Istruzione, nel 2017 – ha poi avviato percorsi di formazione per i docenti, così da poter assolvere al ruolo di coach e

giudici – e l'organizzazione dei primi tornei.

Ma cos'è il "Debate"? E' perché l'ho definita una "contromisura"?

Si tratta di un confronto regolamentato tra due squadre di studenti; attraverso regole precise e tempi prestabiliti e contingentati, gli studenti sono chiamati a sfidarsi sull'abilità di sostenere o confutare un'affermazione – definita "mozione" – allenando così il pensiero critico, ma anche la capacità di ascolto attivo e quelle di public speaking.

Le fasi principali di un "Debate" sono la preparazione, il dibattito e la valutazione. Ognuna di esse è un esercizio le cui ripercussioni sulla formazione educativa, oltre che strettamente culturale, sono eccezionali. Con la "preparazione" la classe è chiamata a documentarsi, quindi a cercare le fonti e a costruire delle tesi da cui dedurre le antitesi; in questa fase si assegnano anche dei ruoli quali quello di capitano, ricercatore, oratore e cronometrista. Un aspetto per rinsaldare la capacità del cooperative learning, perché si sa: da soli si può andare più veloci, ma insieme si arriva più lontano!

C'è poi il momento del dibattito – "Speech" – per cui ogni squadra espone le sue argomentazioni e confuta quelle degli avversari; dovrà ovviamente anche difendere la propria posizione, ma tutto dovrà avvenire sempre rispettando turni e tempi.

Infine c'è la valutazione – "Judgement" – per cui una giuria, composta dal docente o altri studenti – che valuterà la performance basandosi su delle griglie predefinite.

Il "Debate" è uno degli esercizi più efficaci con cui allenare i giovani cittadini che abitano la scuola. Non solo per tutti gli aspetti positivi già manifestati in premessa, ma anche perché – per concludere – va assolutamente sottolineato come questa pratica educativa incida sull'accrescimento dei livelli di empatia e apertura mentale, nonché sull'educazione civica per avere cittadini sempre più attivi e consapevoli.

Antonia De Francesco

Fiorella Poletti

"Emozioni"

Questo corposo libretto di Fiorella Poletti, edito da Faust Edizioni di Ferrara nell'anno corrente, più che "Emozioni" dovrebbe intitolarsi "Riflessioni". L'Autrice infatti è giunta a quel punto della vita in cui, smesso il lavoro, si tirano le somme del proprio operato ossia si fa il consuntivo di quanto la sorte e la propria volontà sono riuscite a farci raggiungere compresi quei traguardi che ci eravamo preposti o solamente avevamo sognato. È un continuo confronto tra presente e passato, un mettere su una bilancia immaginaria i successi e i fallimenti e vedere quali degli uni prevalgono sugli altri. La Poletti, però, sembra completamente soddisfatta della propria esistenza e snocciola senza particolare partecipazione i piccoli accadimenti del suo trascorso insieme a quelli riguardanti la natura, la pioggia, il sole nei quali si avverte un incipit di pathos presto troncato dalla brevità del testo. La maggioranza delle poesie, infatti, sono corte come di poche sillabe sono i versi che le compongono dando all'insieme un carattere di lapidarietà che le avvicina alle massime. Sì, perché dei canoni tradizionali della poesia c'è ben poco se non quell'andare a capo ogni tanto senza una precisa ragione: non c'è un minimo di prosodia, non ci sono metafore né immagini allusive e i termini sono tutti attinti dal linguaggio di tutti i giorni. C'è invece l'ingenuo confessarsi di una donna comune che tenta di scalare la cima della gloria con questi suoi scritti a cui lei attribuisce una significativa valenza. È questo che commuove e che induce a rileggere più volte questi piccoli testi per scoprire la donna, più che la poetessa, che quotidianamente cerca in ciò che la circonda spunto per questo suo lavoro che l'appassiona e dà un senso alla parte restante del suo esistere. Tutti i poeti o presunti tali sono sognatori e Fiorella lo è al massimo livello esponenziale. Ecco credere in qualcosa, dedicarsi a ciò con entusiasmo è un rimedio contro i mali dell'anima, scaccia la depressione e i brutti pensieri. Un modello quindi da imitare quando la vita sembra non più sorriderci.

Avere scelto poi la parola come mezzo di affrancamento se non si arriverà a ciò che auspicava lo scrittore e psicanalista belga Henry Bauchau ossia il ritrovare la misura di un'armonia cosmica, certamente aiuterà a raggiungere quella interiore.

E. CONCARDI, Il volto e gli sguardi, Guido Miano Editore, Milano 2026, prefazione di G. VESCHI, pp. 106

C'è un passo nel recente libro di Enzo Concardi *La mente e i luoghi*. Montagne, viaggi, avventure (Guido Miano Editore, Milano 2022), che può costituire il punto d'avvio per un tentativo di analisi del volume di versi che il medesimo pubblica in questi giorni presso la stessa Casa editrice: «La montagna da vivere è un caleidoscopio di emozioni, scoperte, incanti, stupori, conoscenze, passioni, ideali, incontri che ci cambiano» (p.29). Nei testi lirici raccolti sotto il titolo *Il volto e gli sguardi*, estensivamente, l'attenzione assidua e partecipe del poeta si rivolge alla vita intera della natura, esprimendosi in un commosso, felice descrittivismo attratto altresì dai tanti aspetti cromatici della realtà: «Cristalli d'eterno sono già nelle nostre vite/ centellinati negli atomi variopinti del cosmo:/ rosso papavero, bianco ermellino/ azzurro cielo d'occhi penetranti/ grigio perla di fumose cappe cittadine/ olivastro di volti da lontano» (Mosaici metafisici); «Argentati silenzi gridano nell'anima/ Rocciosi volti severi m'hanno visitato... Appaiono spiriti d'alberi coriacei/ se sereno scruto tenere betulle (...). Fine pietrisco e sabbie iridescenti/incantano curiosi e pensosi viandanti/ se alambicchi di granito distillano cristalli./ Gemme lacustri verde petrolio e smeraldo/ elevano madrigali a fredde lune mattutine (...). Siamo anonimi cuori di latta/ o intensi sguardi rivolti all'umano» (Terre selvagge, corsivi miei, come sempre in seguito).

La mia duplice sottolineatura nella seconda citazione vale l'indicazione dei momenti primari della dialettica del vivere; ovunque si individuano "volti", segni significativi della presenza inconfondibile delle creature, mentre negli "sguardi" vibra l'ansia interrogativa di uno spirito vigile, soprattutto umano, la cui tensione critica è posta talora in risalto dalla rima: «Assetate menti e febbrili passioni in ogni luogo/ si destano al sacro fuoco del sapere e avido/ profondamente bevono da eterni calici./ L'occhio lucido della mente prende a calci/ monotoni affanni quotidiani e se ne va/ acuto alla ricerca di auriere vene/ dove s'inverano essere e anime serene» (Notte febbrile).

A un autore colto e pensoso come Concardi l'intima contraddittorietà dell'uomo, in cui la meschinità morale e l'inconsistenza della polvere si uniscono alle enormi potenzialità insite nell'anima razionale desiderosa di "infinito", suggerisce il richiamo della famosa immagine della "canna pensante" cara a Blaise Pascal: «Nell'umana avventura altissime canne pensanti/ creano mutazioni esistenziali verso altri futuri» (Eterni ritorni); «Se il sonno della ragione genera mostri/ questi invisibili vivono dentro di noi./ Se l'uomo è canna pensante/ oggi è alfabeto seriale del pensiero» (Cogito ergo sum).

Risulta pertanto indispensabile una meditata finalizzazione etico-intellettuale della sua ricerca, occorre assicurare un ubi consistam spirituale al percorso esistenziale, allo scopo di dare una prospettiva di equilibrio e di salvezza alla vicenda incerta e faticosa di ognuno, sul fondamento della sintesi di sapienza e amore: «Uomini che amate e uomini che sapete/ non siate mai separati in questa nostra storia/ non dividete mai i cuori dalle menti» (Sapere e amare).

L'annuncio del Cristo, la fede ferma nella sua Parola appaiono allo scrittore milanese il riferimento decisivo e imprescindibile: «Era venuto da lontano dopo il deserto/ ed era apparso subito diverso./ la sua Parola turbò i potenti/ diede speranza a semplici ed assetati/ poiché in Lui l'umano era anche divino» (Ironico sogghigno). Contemplare il suo "volto" («Se ignoto e mistero ci spaventano/ un volto illuminerà i nostri destini», Cogito ergo sum, cit.) vuol dire accogliere il grande modello antropologico da esso incarnato e proposto nell'Evangelo e al quale il poeta dedica il bellissimo componimento incipitario *Ecce Homo*.

In tale lirica – il cui titolo non certo casualmente viene ripreso nel contesto dell'ultima poesia della silloge («Solo con il grido "Ecce Homo!" potremo/ salvare noi stessi, la purezza del volto/ e la profondità degli sguardi», *Il volto e gli sguardi*) – egli opera un suggestivo, davvero interessante apparenamento fra il suo discorso artistico-letterario e vari capolavori della storia della pittura incentrati sulla medesima, grande sofferenza del Redentore, che si fece carico dei peccati del mondo. Il suo accurato lavoro ecfraistico è un omaggio convinto alla figura del Dio-uomo e una sincera celebrazione del suo sacrificio.

Carla Baroni

Dialettica tra Culture

Periodico di confronto tra culture: civiltà dei popoli, problemi sociali, scienze, arte e letteratura

Direzione Amministrazione:
Via Camillo Spinedi 4 00189 Roma

Redazione:
Via Camillo Spinedi 4
00189 Roma
Tel 06-30363086

e-mail dialettica@dialettica.info

Direttore: Franco Albanese

Comitato di Redazione: Antonio Scatamacchia,
Marta Rizzi, Nino Fausti, Patrizia Fanelli

Assistente alla grafica: Mirko Romanzi
Collaboratore Software: Salvatore Bernardo

Hanno partecipato a questo numero:
Antonia De Francesco

Carla Baroni
Valeria Bellobono
Nino Fausti
Marta Rizzi
Maria Luisa Toffanin
Francesco Tanzj

Antonio Spagnuolo
Antonio Scatamacchia
Editore: Antonio Scatamacchia
Autorizzazione Tribunale di Roma n° 5/2002 del
14/01/2002
Distribuzione gratuita

“Riflessi” (per una mostra collettiva di pittura)

Un tocco, un tocco solo e la realtà
 si trasforma in variegate incursioni,
 nel sapore delicato di vaganti riflessi.
 In plurimi orizzonti sempre insieme,
 informali nel gesto, liberi nel pensiero,
 astratti come nuvole che mutano forma,
 avanguardisti nel sogno che sfida il confine,
 custodiamo la voce e l'eco antica che attraversa i secoli,
 come una sorgente che non smette mai di cantare
 tra le pietre del tempo e della memoria.
 Con colori diversi i nostri quadri tracciano sentieri,
 tra le luci d'aurora e le ombre della sera,
 tra il dubbio dell'uomo e la fede delle promesse.
 Ogni segno raccoglie un frammento di cielo,
 ogni smalto una scintilla di futuro,
 ogni silenzio una promessa che germoglia
 nelle stagioni inquiete della terra.
 Ponti d'incontro contro l'odio e la paura,
 nella speranza che illumini emergenze.

Antonio Spagnuolo

PIETAS

Si accende poeta, un giorno nuovo
 di fede ancor nell'uomo,
 in questa arresa asfissia afasia
 dell'interiore deserto
 spenta ormai ogni luce dell'etica stella.
 S'allarga, s'eleva un vissuto
 splendore dell'umanità
 quei tre scesi dalla glaciale Finlandia
 con tecnico apparato ed altro, a rischio pure
 della vita
 per opera d'antica Pietas
 verso quei corpi da ridonare alla Madre, al Padre, alla Casa
 per un antico pianto sulle fredde membra.
 Negano ogni idea di risarcimento, di ricompensa
 Incommensurabile è l'abisso di dolore da colmare
 solo con la Pietas degli antichi eroi omerici
 C'è da sperare ancora nell'uomo.

Maria Luisa Daniele Toffanin

Ancora vivo

Pensarmi ancora vivo
 mentre altri più giovani
 cadono attorno
 dà illusione
 che la mia vita sopravviva
 alle incertezze del termine
 e s'adegui alla consuetudine
 che s'involge giorno per giorno,
 ma senza poter descrivere
 sogni che in ogni dove
 divengano realtà
 e possano donarmi qualche segno
 perdono di senso
 e s'annullano.

13.05.2026 A.S.

Luce e Natura

Ora vedo gli oggetti
 come in uno specchio
 così m'appaiono
 rivestiti di luce
 dai contorni precisi
 come la Natura
 li avesse disegnati
 con rapidi segni
 senza svolazzi e sfumature
 e incisi nei miei particolari
 s'assommano
 alle storie naturali della vita.
 Oggi il sole
 ha scartato i contorni
 e ci ha dato le forme
 semplici della Natura
 come diagrammi di constatazioni
 regole precise
 di un tempo determinato
 e ferma così le nostre considerazioni.

Alle 15 del 13 maggio A.S.

E tornerà dal mare la canzone

E tornerà dal mare la canzone
 cucita sulle note a un pentagramma
 di colorate alghe e di conchiglie.
 E avrà bemolle in diesis con la luna
 che sa suonar le corde dei violini
 di cuori illanguiditi quando aprile
 scherza leggero con le piume nuove
 di uccelli risvegliati dal torpore;
 e vaneggia il ruscello alla giuncaia
 su un chiaroscuro d'ombre di segreti
 transitati emersi alla memoria intatti.
 Nelle secche di storie cancellate
 brivida luce inonda con le note
 ripetute in esangue sincronia
 finché sfinita l'anima non giace.
 Ed è silenzio e disperata pace.

Carla Baroni

Massimo Troisi, amico mio

A trentadue anni dalla scomparsa dell'indimenticabile attore napoletano, Maria Rizzi ripercorre ricordi, emozioni e momenti vissuti accanto all'amico conosciuto nell'adolescenza. Dal Teatro Spazio di San Giorgio a Cremano al successo de La Smorfia, da Non ci resta che piangere a Il postino, emerge il ritratto autentico di un artista unico, capace di trasformare la malinconia in leggerezza e la semplicità in arte.

Il pomeriggio del 4 giugno 1994 alle 18.00 Massimo Troisi si spense a casa della sorella nel sonno. Aveva 41 anni e le riprese del suo capolavoro Il postino, erano terminate il giorno prima. Non riuscì a vederlo, ma lo girò "co' 'o core suo", nonostante tutta la troupe, gli attori, la compagna Natalie Caldonazzo, lo avessero esortato a interrompere le riprese per recarsi a Houston dove il cuore nuovo era pronto. Lui aveva deciso di invertire il finale del libro dello scrittore cileno Antonio Skármeta dal quale il film era tratto. Nel romanzo moriva il poeta, Pablo Neruda, nell'opera cinematografica moriva il postino. Fu candidato postumo all'Oscar come migliore attore e per motivi che restano tuttora oscuri non lo ricevette. Il suo paese natio San Giorgio a Cremano, in provincia di Napoli, il giorno dopo la notte degli Oscar gli tributò onorificenze incredibili. Il premio lo ricevette dalla sua gente ... e dall'Italia intera. Si suppone che l'ingiustizia potesse addebitarsi alla presenza nel film dello scrittore cileno, in esilio per le idee comuniste, ma l'opera non aveva alcun intento politico, era interamente dedicata alla Poesia di Neruda. Per parlare di Massimo ho iniziato dalla fine. In realtà il nostro rapporto è nato nell'adolescenza, ho avuto il privilegio di viverlo come amico. Lui abitava a San Giorgio a Cremano, lo frequentavo al Liceo classico Orazio Flacco, che si trovava vicino al casello stradale di fronte al suo paese. Massimo non poteva definirsi studioso, era iscritto all'Istituto per geometri e saltava regolarmente la scuola, tant'è che prese il diploma in dieci anni solo per l'insistenza del padre. Il liceo classico, frequentato prevalentemente da ragazze, era la sua meta quotidiana. Nell'intervallo lo trovavamo fuori al cancello e raccontava gli episodi che avvenivano a casa sua, gli stessi rielaborati poi nel gruppo La Smorfia. Viveva in una sorta di compagnia stabile, tra genitori, fratelli, zii, arrivavano a essere quindici - diciassette persone. La famiglia fu il suo primo teatro. Confesso che ero innamorata di lui, di quella dolcezza venata di malinconia, della capacità di incarnare l'uomo pigro, perdente e di andare controcorrente. Era già malato di cuore. Doveva sostituire una valvola e facemmo una grande colletta per favorire il suo viaggio e l'intervento. Quando tornò giocava molto con il concetto di morte, come ha continuato a fare nei suoi film, forse per escorcizzarla... Ricordo una festa di

quelle che si svolgevano a casa, lui era più grande e di solito preferiva le discoteche, ma quel giorno venne e ballai un lento con lui. La magia era interrotta da un rumore simile a quello dell'orologio e Massimo, consapevole del mio stupore, prevenne la domanda esclamando: «Statte zitta, Mari, è 'o core mio!» Era amico del mio compagno di scuola Enzo De Caro, e insieme progettavano grandi cose. Il plurale, in realtà, non si addice a Massimo, che per la sua indole pigriissima avrebbe continuato a recitare nel garage adibito a Teatro Spazio sul viale di San Giorgio. I pomeriggi ero quasi sempre lì. Il garage era in discesa e finivamo per arrivare sul palco dove lui si esibiva, quasi sempre vestito da donna, ed era a dir poco esilarante. L'ascesa del gruppo fu merito di Enzo De Caro, molto più intraprendente di Massimo. Credo sia inutile narrare la sua incredibile storia cinematografica. Mi piace ricordare il film "Non ci resta che piangere", girato con Roberto Benigni senza sceneggiatura. Un autentico colpo di genio. Sul set ridevano tutti rallentando le riprese. Dopo averlo perso rifiutai di vedere Il postino per cinque anni. Non riuscivo ad affrontare lo tsunami emotivo. Quando lo vidi piansi e fui scossa da brividi lunghissimi. Decisi di ripercorrere le orme del mio amico e del suo magico film recandomi a Procida. L'ufficio del Postino era diventato un ristorante. Fuori di esso era esposta la famosa bicicletta - oggi tornata a San Giorgio -, e nel locale erano esposte decine e decine di foto di Massimo. Rimasi immobile, mentre le lacrime scivolavano da sole e, senza accorgercene, io e mio marito, iniziammo a battere le mani. Poi spiegai al proprietario che eravamo stati molto amici e lui rispose che non si meravigliava. Di fronte a quella parete e alla bicicletta si erano fermati in silenzio ad applaudire cinesi, giapponesi, gente di tutto il mondo! L'attore che parlava napoletano e si temeva non venisse capito al nord era diventato famoso dovunque! Mi perisero anche di passeggiare sulla spiaggia, chiusa al pubblico, dove Pablo insegnava al postino la magia della metafora. E per finire mi piace ricordare una serata a teatro nella quale si celebravano le colonne sonore più belle dei film italiani. Ascoltammo Moricone, Nino Rota, Armando Trovajoli ed ero certa che si concludesse con Nicola Piovani e La vita è bella, invece la rassegna terminò con il Premio Oscar de Il Postino di Louis Bacalov. La gente chiese il bis e il soprano aggiunse le parole, mentre sullo schermo appariva Massimo. Cantava: "Mi mancherai, mi mancherai, amico mio... mi mancherai". Sono certa che un uomo così, identico nella vita all'attore, innovativo, contro ogni stereotipo, lieve e superbo non nascerà mai più. Arrivederci amico mio! ♥

Maria Rizzi (pubblicato il 04 giugno 2026 su il Giornale Press)

Plinio Perilli, l'uomo che voleva cavalcare l'infinito

La scomparsa di Plinio Perilli riporta alla memoria una straordinaria stagione culturale fatta di poesia, amicizia, incontri letterari e progetti condivisi. Un ritratto affettuoso e intenso di un intellettuale capace di unire persone, idee e visioni attraverso la forza della parola poetica.

Plinio, Plinius, quante cose fatte insieme con la passione, la mitica empatia tra poesie, scritture, indimenticabili reading poetici con i maggiori autori italiani e non che proprio tu ci avevi fatto conoscere perché solo così avrebbero trionfato i versi d'amore attraverso i quali poter redimere i ricorrenti mali di questo mondo sempre più lontano dal buon senso, per poter giungere almeno per un attimo a sorvolare i gradini dell'eterno pulsare delle sensazioni più intime per decidersi a volare in alto, finalmente, ma molto, molto più leggeri.

Quando venivo a trovarti a casa tua, insieme alla tua Ninetta che ci seguiva assorta mentre noi giravamo affannati per i corridoi gonfi di libri per poi parlare per ore e ore dei tanti progetti sognati che solo tu saresti stato in grado di concretizzarli in realtà. E tu venivi da noi per visionare i monti e gli affascinanti reperti dei secoli passati che tu poi avresti trasformato in un presente così vivo da restare nel cuore di tutti, ...

Poi, pochi giorni fa, il 30 maggio, ci hai lasciato esterrefatti e addolorati per un malore improvviso che ti ha fatto volare in cielo, dove al di là della sofferenza di noi tutti, hai potuto librarti senza più il peso della materia quotidiana là dove tutto è uno e uno è tutto, immerso così in quella ritornante risonanza della meccanica quantistica che ci fa essere tutti parte di un'unica ...

Ecco perché, adesso più che mai, le tue sante parole, i tuoi sorrisi arguti, le tue critiche accaldate, i tuoi modi di fare, il tuo amore per tutto ciò che è umano, restano impressi in me e in tutti coloro che hai frequentato come un messaggio indelebile e sodale.

E come fare allora a non ricordare quando riuscisti a organizzare nel chiostro di Palazzo San Francesco, nel 1993, quel laboratorio di scrittura creativa con Maria Luisa Spaziani, Amelia Rosselli, Giuseppe Jovine, Max Manfredi ed altri ancora, parlando, scrivendo, guardandoci negli occhi felici di stare lì in nome e per conto del poetico andare che ci rendeva vivi come non mai nell'assolato sentimento di una creatività mai colma e mai assodata.

Per non parlare dell'indimenticabile Festa del Libro e della Comunicazione del 1999, dove tu - solo tu - riuscisti, da presidente del comitato organizzativo, a far venire nell'Atene del Sannio i maggiori poeti e critici letterari proprio perché, come tu stesso scrivevi nell'ultimo lavoro fatto insieme passeggiando nel Cimitero acattolico di Roma, parlando dell'amatissima Amelia Rosselli "Guerra e spasmo è la vita, variazione bellica.../ Per strappare una pace, un intervallo al Mito".

E in quei mitici giorni c'erano insieme a noi, grazie a te, Alberto Bevilacqua, Franco Loi, lo scrittore ellenico Pavlos Matetis, Michele Prisco, Stanislao Nievo, il poeta albanese Gezim Hajdari, l'allora ragazzina Chiara Gamberale, Eraldo Affinati, Carmen Lasorella, Marco Palladini ed altri ancora, tra gli stand di varie case editrici e la presenza del Sindacato Nazionale Scrittori. Roba da non crederci, così dicevamo quando a fine giornata restavamo a berci insieme un bicchiere di vino parlando accurati di tutto e di niente in una sarabanda di sguardi e di impressioni amorevolmente condivise.

E nel frattempo - prima e dopo, poco importa - hai inventato e portato avanti i Reading di poesia contemporanea insieme a Dario Bellezza, Luigi Manzi, Dacia Maraini, Paul Polansky, Antonio Spagnuolo e chi più ne ha più ne metta, roba da non crederci ma da ricordare con tutta l'anima e la voglia d'amare nell'alchemico circuito dei versi più strampalati, delle note d'asfalto degli ultimi poeti d'un Parnaso dorato / che non chiedono pietà per esser nati / ma fioriscono altissimi / così vicini al movimento delle stelle / da far sembrare strano quest'oblio

così colpevole / che ci ha fatto scordare d'esser fatti di terra e di mare / e di esser tutti di passaggio in questa vita sempre tutta da scoprire / perché siamo soli - Plinio - perduti nei nostri pensieri / e poi dovremmo riscoprire l'umiltà - convieni? / e offrire agli altri quel sorriso che ci fa grandi e sereni.

Io, che come sai (sapevi bene) non sono un critico, ne' voglio e vorrei mai esserlo, e mi limito - si fa per dire - a ricordare gli attimi persi nei frammenti di tempo - come scriveva Rosanna - fatti di accenni, spunti, ricordi e fantasia, sto qui adesso a scribacchiare come se fossimo l'uno accanto all'altro a discutere dei massimi sistemi ridacchiando e guardandoci in faccia come complici di un'unica partita.

E ancora, pare che tu (mi dicevi sorridendo) avevi da giovane partecipato alla scuola militare della Nunziatella di Napoli alla fine di via Monte di Dio, dove guarda caso, il vicino c'era l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici del grande, immenso Gerardo Marotta dove insieme presentammo il mio libro Elogio della Provincia con la tua splendida e infinita prefazione.

Come se le tue parole fossero vere e pertinenti Preghiere d'un laico, nei Petali in luce degli Amanti in volo, per essere poi inserite nei turgidi scaffali di un Museo dell'Uomo, dove le idee si univano ai sogni e la realtà sfiorava gli sguardi attoniti di chi ben conosceva il tuo arcaico modernissimo pensiero.

Per fare tante cose insieme, a Napoli - ricordi le Cartoline d'autore, con Tony Esposito, Marco Palladini ed altri? - a Teramo con Ubaldo e Nicoletta, a Roma all'Horafelix e in tanti altri posti, a Firenze e a Torino e via dicendo.

E tu venivi spesso ad Agnone per cui nel 2024 scrivesti un tuo splendido e innamorato endorsement per la sua candidatura a Capitale Italiana della Cultura, insieme a Emanuele Trevi, Franco Campegiani, Chiara Gamberale ed altri, con il tuo impeto mai scontato ma pieno di illuminanti sensazioni virali, come solo tu sapevi fare.

E ce ne sarebbe tanto ancora da dire, compreso il tuo recente, importante contributo per gli Atti del Convegno su Francesco Jovine, dove parli anche del rapporto tra tuo padre, il regista e sceneggiatore Ivo Perilli, e il grande romanziere del primo novecento, autore di Signora Ava e Le terre del Sacramento.

E ben poche sono le parole per descrivere i frammenti di tempo che tu letteralmente divoravi nel tuo poetare vasto e onnicomprensivo, coinvolgendo chiunque passasse lì per caso o collaborando con te nelle mille attività creative del tuo spirito mai del tutto appagato da ogni minima cosmica visione ammantata del tutto e del niente in quel vagare irrefrenabile in quel tuo, nostro, onnipresente oceano ingordo dei pensieri.

Plinio, Plinius, con quel tuo modo di scrivere ricco e sapiente - e al tempo stesso amicale - ci hai ammalato e rapito nei morbidi scenari del tuo insolito e ricco narrare, conducendoci, parola per parola (incastonate magicamente tra loro), a capire qualcosa in più di noi stessi e della vita che ci circonda, affrontando ogni tema e ogni rapporto umano con quella sensibilità che ti ha sempre caratterizzato nel tuo dialogare affettuoso e accurato, come solo tu sapevi fare ed essere.

"Perché i poeti, come te - Plinio carissimo - sono fragili, ma inarrestabili, a volte indecisi, imbarazzanti ma solidamente visionari / Nella loro sostanziale ingenuità / Caparbiamente attaccati / All'unico minimo comun denominatore / Di quell'insopprimibile anelito a voler cavalcare l'infinito".

Francesco Paolo Tanzj.
(Pubblicato il 11 giugno 2026 su il Giornale Press)

IL PRIGIONIERO DELLA LUCE

Presentare "Il prigioniero della luce" di Danilo Poggiogalli significa confrontarsi con una delle esperienze più difficili che la letteratura possa tentare di raccontare: la perdita di un figlio.

È interessante sapere che questa storia non si conclude con l'ultima pagina del volume. Due anni dopo l'autore pubblicherà Postumi, che raccoglie le conseguenze emotive e filosofiche di quella perdita. Se il primo libro è la cronaca poetica di un addio, il secondo è il racconto di ciò che resta. Insieme formano una intensa riflessione contemporanea sul lutto perinatale e sulla capacità della poesia di trasformare il dolore in memoria e significato.

Torniamo però ora a Il Prigioniero della luce; questo testo non è soltanto un libro sul dolore. È un libro sull'amore, sulla memoria, sulla fragilità della vita e sul bisogno profondamente umano di attribuire un significato a ciò che sembra non averne alcuno.

L'opera nasce da una vicenda reale: la breve esistenza di Valerio, figlio dell'autore, vissuto appena trentotto giorni. Non è un dettaglio secondario che le poesie della raccolta siano anch'esse trentotto. La struttura stessa del libro diventa così un monumento poetico alla durata della sua vita. Ogni componimento rappresenta una tappa di un percorso che è insieme commemorazione, dialogo e tentativo di sopravvivenza.

Fin dall'introduzione, Poggiogalli dichiara apertamente il proprio intento: seminare il dolore nelle parole affinché possa diventare qualcosa di condivisibile. È un'immagine molto bella e forte. Il dolore, che normalmente isola, qui diventa materia di incontro. L'autore non scrive per rinchiudersi nella sofferenza, ma per trasformarla in un ponte verso gli altri.

È forse questa la prima grande qualità del libro: la sua capacità di partire da un'esperienza assolutamente privata e di renderla universale.

Chi legge non deve necessariamente aver vissuto un lutto perinatale per riconoscersi nelle pagine. Basta aver perso qualcosa o qualcuno. Basta aver sperimentato una mancanza. Basta conoscere quella particolare nostalgia che nasce quando la vita prende una direzione diversa da quella che avevamo immaginato.

Il lutto raccontato dall'autore possiede inoltre una caratteristica particolare. Non riguarda soltanto una persona amata che non c'è più, ma soprattutto un futuro che

non potrà mai esistere.

L'autore piange un figlio, ma piange anche tutte le possibilità che quel figlio avrebbe rappresentato: le parole che non dirà, le esperienze che non vivrà, gli anni che non arriveranno mai.

Per questo motivo la raccolta è attraversata continuamente da una tensione tra presenza e assenza. Valerio è assente, eppure è ovunque.

È presente nelle parole del padre, nei gesti della madre, nei ricordi dell'ospedale, negli oggetti, nelle strade di Roma, nei pensieri del fratello. È come se il libro costruisse per lui una seconda vita, una vita letteraria che si oppone alla cancellazione operata dalla morte.

Dal punto di vista stilistico, Poggiogalli sceglie una poesia limpida, accessibile, ma mai banale.

I suoi versi non cercano l'oscurità né l'ermetismo. Al contrario, mirano alla chiarezza emotiva.

La forza della raccolta nasce soprattutto dalla precisione delle immagini.

L'incubatrice diventa una "teca trasparente". La termoculla assume i contorni di una prigione luminosa. I corridoi dell'ospedale si trasformano in luoghi quasi metafisici, sospesi tra speranza e condanna.

L'autore riesce a compiere un'operazione particolarmente interessante: porta dentro la poesia il linguaggio della medicina senza mai perdere la tensione lirica.

Termini clinici, procedure ospedaliere, diagnosi e strumenti sanitari convivono con immagini naturali, richiami religiosi e riferimenti alla tradizione poetica.

Si crea così un continuo dialogo tra due mondi apparentemente inconciliabili: quello della scienza e quello dell'emozione.

Da una parte troviamo la precisione della medicina, con i suoi dati, i suoi protocolli, i suoi tentativi di salvare la vita.

Dall'altra troviamo la poesia, che non può guarire il corpo ma prova a dare un senso alla sofferenza.

Un altro elemento particolarmente significativo è il rapporto con la luce, che attraversa l'intera raccolta e ne costituisce uno dei simboli centrali.

La luce, tradizionalmente associata alla nascita, alla speranza e alla rivelazione, qui assume una natura ambigua.

È la luce della vita che si affaccia. È la luce dell'ospedale. È la luce dell'alba.

Ma è anche la luce che il bambino non potrà abitare pienamen-

te. La luce del tramonto.

Il titolo stesso, Il prigioniero della luce, contiene questa contraddizione.

Valerio è prigioniero perché è vicino alla vita senza poterla davvero possedere.

È dentro la luce e contemporaneamente escluso da essa.

Questa immagine possiede una forza simbolica straordinaria e rappresenta probabilmente il cuore poetico dell'intera raccolta.

Accanto al tema della luce troviamo quello del dialogo.

Una parte consistente delle poesie è costruita come un colloquio diretto con il figlio.

L'autore non parla di Valerio. Parla a Valerio.

Questa scelta cambia completamente la prospettiva del libro. La poesia diventa una forma di continuità affettiva.

La morte interrompe la presenza fisica, ma non interrompe la relazione. In questo senso la scrittura assume quasi una funzione rituale.

Ogni poesia è una visita. Ogni poesia è una conversazione. Ogni poesia è un tentativo di mantenere aperto un canale di comunicazione che la morte vorrebbe chiudere.

Colpisce inoltre la dignità con cui viene affrontato il dolore.

Non troviamo mai vittimismo. Non troviamo mai l'intenzione di suscitare una commozione facile. L'autore guarda il proprio dolore negli occhi e lo analizza con coraggio, cercando continuamente di comprenderlo.

In alcune poesie emerge persino una riflessione filosofica molto profonda sul significato del lutto, sulla natura del nulla, sul rapporto tra memoria e identità.

Per questo motivo, quello che oggi presentiamo, non è soltanto una raccolta poetica autobiografica. È anche una meditazione sull'esistenza, una riflessione sulla condizione umana. Un'indagine sul modo in cui gli esseri umani continuano ad amare ciò che hanno perduto.

Particolarmente commovente è la figura della madre, che attraversa il libro come presenza silenziosa e potentissima. La sofferenza non appartiene soltanto all'io poetico. Diventa esperienza condivisa. Diventa storia familiare. Diventa una forma di resistenza collettiva contro l'oblio.

La raccolta si chiude con una lettera indirizzata a Valerio. È una pagina di straordinaria intensità emotiva. In quelle righe il dolore non scompare, ma viene trasformato.

L'amore prevale sulla tragedia.

La memoria prevale sulla perdita. La gratitudine prevale sul rimpianto.

Ed è forse proprio questo il messaggio più profondo dell'opera.

Non esiste una consolazione capace di cancellare una perdita così grande.

Esiste però la possibilità di continuare ad amare. Di custodire. Di ricordare. Di trasformare una ferita in una forma di presenza.

Il libro di oggi, signori, parla della morte ma, paradossalmente, celebra la vita. Una vita brevissima, certo, ma tanto intensa da generare poesia.

È forse è proprio questa la più alta funzione dell'arte: sottrarre qualcosa al silenzio e consegnarlo alla memoria degli altri. Perché viva per sempre. Di luce.

Valeria Bellobono

Di seguito nasce un problema decisivo: se l'assoluto viene esperito attraverso categorie culturali differenti e talvolta incompatibili, allora l'esperienza non può essere considerata accesso immediato e neutrale alla verità universale. Ciò che interiormente appare assoluto rimane comunque mediato da una prospettiva particolare. L'esperienza dell'unità, inoltre, non elimina la struttura finita della coscienza. Anche negli stati contemplativi più radicali il soggetto continua a esistere come organismo determinato, situato nel tempo, nello spazio e nella propria configurazione biologica. La coscienza non diventa lateralmente infinita ma modifica piuttosto il proprio rapporto con i limiti abituali dell'identità. Il punto è decisivo perché molte filosofie spirituali trasformano metaforicamente l'esperienza dell'apertura in una pretesa ontologica assoluta. Sentirsi "uno con il tutto" non equivale a conoscere effettivamente tutto. La dissoluzione psicologica dei confini dell'ego non produce automaticamente onniscienza. Anzi, la stessa idea di onniscienza entra in contraddizione con la struttura dell'esperienza. Conoscere significa articolare contenuti, stabilire relazioni, distinguere significati. Una coscienza totalmente coincidente con l'Uno assoluto cesserebbe di possedere qualunque differenza interna. Ma senza differenze non potrebbe esistere neppure un'esperienza determinata.

Qui emerge il paradosso più profondo della conoscenza assoluta. Se il soggetto si dissolvesse completamente nell'Uno, non rimarrebbe alcuna distanza fra conoscente e conosciuto. Eppure proprio tale distanza costituisce la condizione minima di ogni conoscenza. Senza relazione non esiste coscienza riflessiva. L'identità assoluta annullerebbe il movimento stesso del conoscere. Per questa ragione molte descrizioni mistiche insistono sul silenzio e sull'ineffabilità. L'esperienza estrema dell'unità tende infatti a dissolvere le strutture ordinarie del linguaggio e della rappresentazione. Ma proprio tale ineffabilità rivela il limite epistemologico dell'esperienza mistica. Se qualcosa non può essere articolato, verificato o condiviso universalmente, difficilmente può trasformarsi in conoscenza assoluta nel senso forte del termine. Ciò non implica una svalutazione di tali esperienze. Al contrario, esse possono possedere un valore umano enorme. Possono modificare radicalmente il rapporto con il desiderio, con la paura, con la morte e con l'ego. Possono generare una percezione più intensa della relazionalità dell'esistenza e persino aprire nuove intuizioni filosofiche. Il loro valore trasformativo, tuttavia, non coincide automaticamente con una validità epistemologica assoluta. La confusione fra questi due livelli ha spesso prodotto forme di dogmatismo spirituale. Quando un'esperienza interiore viene interpretata come possesso definitivo della verità universale, ogni alterità rischia di essere annullata. La pluralità delle prospettive diventa semplice errore. L'assoluto si trasforma allora in sistema chiuso. Forse la grandezza autentica dell'esperienza dell'unità non consiste nel fornire accesso all'onniscienza, ma nel mostrare il carattere relativo delle separazioni abituali costruite dall'ego. Non elimina il limite umano, lo rende più trasparente. Non trasforma l'uomo in coscienza assoluta, indebolisce piuttosto l'illusione della centralità assoluta dell'io. Da questa prospettiva l'esperienza mistica assume un significato completamente diverso. Non rappresenta il

possesso della totalità, ma l'apertura verso una realtà che eccede continuamente ogni possesso. L'Uno non appare più come contenuto disponibile della coscienza, bensì come ciò che dissolve la pretesa della coscienza di dominare integralmente il reale. In questo senso la vera sapienza potrebbe non coincidere con l'onniscienza, ma con il riconoscimento radicale dell'impossibilità dell'onniscienza. L'esperienza dell'unità non dimostrerebbe allora che l'uomo possa diventare assoluto; mostrerebbe piuttosto quanto ogni identità separata sia parziale, relazionale e incompleta.

Paradossalmente, l'esperienza spirituale più profonda non conduce alla certezza definitiva, ma a una forma superiore di apertura. Non elimina il mistero del reale, ma lo rende ancora più vasto. Ogni atto cognitivo implica una delimitazione. Conoscere significa separare qualcosa dal flusso indistinto del reale. La mente umana non accede al mondo come totalità immediata, costruisce configurazioni, seleziona elementi, organizza relazioni. Qualunque forma di sapere nasce da un taglio operato all'interno della continuità dell'esperienza. Proprio per questo la conoscenza assoluta contiene una contraddizione interna in quanto l'assoluto, per essere veramente tale, non dovrebbe ammettere divisioni, mentre il conoscere esiste soltanto attraverso divisioni. L'idea stessa di totalità è già una costruzione elaborata da una coscienza finita. Pensare l'infinito non significa contenerlo. Immaginare il tutto non equivale a possederlo il tutto. Ogni rappresentazione della totalità rimane inevitabilmente interna alle strutture cognitive che la producono. Di conseguenza l'assoluto non può diventare oggetto completo della coscienza senza perdere il proprio carattere assoluto.

Qui emerge uno dei problemi filosofici più radicali dell'intera questione. Per conoscere integralmente qualcosa occorrerebbe poterla delimitare come oggetto. Ma la totalità del reale non può essere delimitata dall'esterno, perché nulla esiste fuori dalla totalità stessa. Una conoscenza assoluta richiederebbe dunque un punto di vista impossibile, cioè essere contemporaneamente dentro e fuori il reale. Ogni osservatore appartiene inevitabilmente al mondo che tenta di conoscere. Nessuna coscienza può collocarsi al di sopra dell'universo per contemplarlo nella sua interezza. Ne deriva che ogni sapere rimane prospettico, situato, relazionale. Non esiste uno sguardo neutrale assolutamente separato dal proprio oggetto. La fisica contemporanea ha progressivamente demolito l'idea classica di un osservatore puro. L'atto stesso dell'osservazione modifica il campo delle relazioni osservate. La conoscenza non appare più come semplice riflesso passivo di una realtà completamente trasparente, ma come interazione inevitabile fra sistemi. Anche il tempo rende impossibile una conoscenza totale. La coscienza vive nella successione. Il pensiero procede attraverso processi temporali, vale a dire che percepisce, elabora, ricorda, interpreta. Una conoscenza assoluta dovrebbe invece possedere simultaneamente tutto ciò che esiste. Ma una simile simultaneità eliminerebbe proprio la struttura temporale che rende possibile l'esperienza.

La coscienza umana non può contenere integralmente il reale perché esiste come apertura incompleta. Vive di distanza, relazione e trasformazione

continua. Se il sapere coincidesse pienamente con il proprio oggetto, non rimarrebbe alcuno spazio per il movimento del pensiero. La conoscenza assoluta distruggerebbe la conoscenza stessa. Anche il linguaggio conferma questo limite. Le parole funzionano attraverso differenze reciproche. Ogni concetto definisce qualcosa escludendo altro. L'assoluto, invece, dovrebbe precedere ogni distinzione. Per questo ogni tentativo di esprimerlo lo trasforma immediatamente in qualcosa di determinato e dunque di limitato. La metafisica dell'Uno incontra qui la propria contraddizione decisiva. Se l'Uno è veramente assoluto, non può essere distinto, non può essere oggetto, non può essere rappresentato, non può essere contenuto dalla coscienza, non può essere pienamente detto. Nel momento stesso in cui viene pensato come contenuto conoscibile, cessa di essere assoluto. L'Uno può forse essere intuito come orizzonte, evocato simbolicamente, vissuto come tensione spirituale, ma non trasformato in possesso definitivo. Ciò non significa che la ricerca dell'Uno sia priva di valore. Al contrario, nasce da un'intuizione reale: nulla esiste completamente isolato. Ogni ente emerge da reti immense di relazioni. La separazione assoluta è un'astrazione prodotta dalla rigidità dell'io. Da tale interconnessione universale, però, non deriva la possibilità dell'onniscienza, bensì una consapevolezza più profonda del limite. Forse la vera sapienza consiste proprio in questo riconoscimento. Non nel dominare integralmente il reale, ma nel comprendere che il reale eccede continuamente ogni rappresentazione. La conoscenza non elimina il mistero, entra in relazione con esso. Le tradizioni orientali conservano allora una straordinaria profondità se interpretate non come promesse di onniscienza metafisica, ma come pratiche di trasformazione dello sguardo. Possono insegnare il silenzio, il decentramento dell'ego, l'attenzione alla relazionalità dell'esistenza. Possono mostrare quanto le identità rigide siano costruzioni parziali. Non possono però fondare una conoscenza assoluta intesa come possesso totale e definitivo della verità universale. L'Uno rimane una direzione del pensiero, non il suo compimento finale. Un orizzonte verso cui la coscienza tende senza poterlo possedere integralmente. Ogni volta che l'uomo tenta di trasformare l'assoluto in sistema concluso, il reale riapre differenze, complessità, eccedenze. La conoscenza umana resta inevitabilmente incompleta. E forse proprio questa incompletezza costituisce la condizione più autentica della sua vitalità. Il punto più radicale dell'intera questione emerge allora con maggiore chiarezza, la conoscenza non incontra l'entropia come ostacolo esterno, ma come propria condizione interna. L'essere umano ha spesso immaginato il sapere come un movimento progressivo verso la perfetta trasparenza del reale, come se l'intelligenza potesse dissolvere ogni zona d'ombra fino a raggiungere una coincidenza assoluta fra pensiero ed essere. Una simile prospettiva, però, presuppone che il reale possa diventare integralmente sovrapponibile alla coscienza. Ed è precisamente questa sovrapponibilità totale a rivelarsi impossibile.

L'entropia non rappresenta soltanto disordine fisico. Indica qualcosa di più profondo, indica l'impossibilità strutturale di una coincidenza perfetta fra sistema e rappresentazione del sistema. Ogni conoscenza implica selezione, perdita, riduzione della complessità. Conoscere significa escludere. Ogni forma lascia

emergere uno sfondo indistinto che sfugge alla presa concettuale. Nessuna coscienza può contenere simultaneamente la totalità delle relazioni che costituiscono il reale senza dissolvere la propria stessa struttura. L'Uno appare come il limite estremo della sovrapponibilità. Se soggetto e totalità coincidessero completamente, verrebbe meno ogni distanza interna. Ma senza distanza non esiste relazione, e senza relazione non esiste conoscenza. L'identità assoluta annullerebbe la possibilità stessa del sapere. La coscienza vive infatti di scarti, differenze, tensioni, asimmetrie. Pensare significa sempre operare una distinzione all'interno di un campo più vasto che eccede il pensiero stesso. Da questa prospettiva l'entropia non è semplicemente ciò che limita la conoscenza, è ciò che la rende possibile. Un universo perfettamente trasparente alla coscienza sarebbe un universo morto, privo di alterità, trasformazione e temporalità. La ricerca esiste perché il reale non coincide mai integralmente con le proprie descrizioni. Ogni sistema cognitivo lascia inevitabilmente emergere eccedenze, residui e margini di indeterminazione. La conoscenza assoluta costituirebbe dunque un paradosso ontologico. Per possedere integralmente il reale, la coscienza dovrebbe eliminare ogni differenza fra sé e il mondo. Ma eliminando tale differenza cesserebbe anche la struttura relazionale da cui nasce il conoscere. L'Uno assoluto non sarebbe allora il compimento della conoscenza, bensì la sua estinzione.

La sapienza orientale può essere reinterpretata, a questo punto, in modo completamente diverso. Non come promessa di onniscienza metafisica, ma come intuizione del carattere illusorio della pretesa di totalizzazione. L'Uno non coincide con una verità possedibile, ma indica piuttosto il limite oltre il quale la coscienza non può andare senza annullarsi. La finitezza non rappresenta una mancanza accidentale dell'intelligenza umana. Coincide con la struttura stessa dell'esistenza cosciente. Ogni forma di vita conosce perché non coincide completamente con il mondo. Ogni pensiero nasce da una separazione mai del tutto colmabile. L'entropia custodisce questa distanza irriducibile. La grandezza della conoscenza non consiste allora nel raggiungere l'Uno come possesso definitivo, ma nel mantenersi aperta dentro l'impossibilità della coincidenza assoluta. Il sapere autentico non elimina il mistero del reale; riconosce che il mistero costituisce la condizione stessa della pensabilità del mondo. L'Uno non coincide con il compimento della conoscenza, ma con il punto oltre il quale la conoscenza cesserebbe di essere possibile.

La conseguenza politica più profonda dell'intera riflessione emerge forse soltanto a questo punto. Se la conoscenza non coincide con il possesso assoluto del reale, allora nessuna struttura di potere può pretendere legittimamente di incarnare una verità definitiva sull'ordine del mondo. Ogni sistema politico, economico o culturale nasce infatti da una determinata configurazione storica di relazioni. Tuttavia il potere tende costantemente a occultare tale origine contingente. Per stabilizzarsi deve trasformare il proprio punto di vista particolare in principio universale.

Deve presentare come naturale ciò che in realtà è storico, come necessario ciò che è contingente, come inevitabile ciò che dipende da rapporti di forza.

L'idea di assoluto svolge qui una funzione decisiva. Essa non appartiene soltanto alla metafisica o alla religione. Attraversa l'intera storia delle organizzazioni umane. Ogni forma stabile di dominio cerca infatti di fondarsi su qualcosa che appaia indiscutibile come la volontà divina, la razionalità della storia, la superiorità della civiltà, la neutralità della tecnica, l'oggettività del mercato. Il potere diventa veramente efficace quando riesce a presentarsi non come prospettiva situata, ma come struttura stessa della realtà. Le monarchie assolute giustificavano la propria autorità attraverso il diritto divino. Gli imperi coloniali europei si legittimavano mediante l'idea di una superiorità culturale e razziale considerata universale. Le ideologie totalitarie del Novecento pretendevano di incarnare il senso necessario della storia. Il capitalismo contemporaneo realizza una forma ancora più sofisticata della stessa logica. Non si presenta come ideologia particolare, ma come semplice funzionamento naturale del mondo. Il mercato viene trattato come un ordine spontaneo inevitabile, quasi una legge fisica indipendente dalle decisioni umane. In questo modo una struttura storicamente determinata assume l'aspetto di una necessità ontologica.

L'assoluto non coincide più con Dio. Coincide con l'economia.

Il capitalismo globale rappresenta forse il più potente dispositivo di naturalizzazione mai prodotto dalla storia moderna. La sua forza non deriva soltanto dalla capacità di accumulare ricchezza materiale, ma dalla capacità di trasformare i propri presupposti culturali in evidenze invisibili. L'individuo viene pensato come soggetto separato, competitivo, orientato massimizzare il proprio interesse. La relazione appare subordinata alla proprietà. Il valore coincide con ciò che può essere quantificato, scambiato, accumulato. La razionalità economica diventa il criterio implicito attraverso cui interpretare ogni dimensione dell'esistenza. Si tratta di una vera metafisica della separazione. L'essere umano viene isolato dal contesto ecologico che rende possibile la sua vita. L'economia viene separata dalla biosfera. Il profitto viene separato dalle conseguenze collettive della produzione. La crescita viene pensata indipendentemente dai limiti termodinamici del pianeta. Persino la soggettività viene frammentata in unità di consumo, prestazione e rendimento. Questa struttura riproduce precisamente il paradigma epistemologico che il pensiero relazionale aveva progressivamente dissolto. Il capitalismo continua infatti a presupporre implicitamente l'esistenza di soggetti autonomi che operano su oggetti esterni manipolabili. Il mondo appare come riserva disponibile di risorse. La natura non viene percepita come rete di relazioni di cui l'uomo è parte, ma come materia neutra da organizzare tecnicamente.

Da qui nasce una delle contraddizioni più profonde della modernità. Il sistema economico che ha prodotto il più straordinario sviluppo scientifico e tecnologico della storia continua a funzionare attraverso una concezione ontologica ormai incompatibile con le stesse conoscenze che la scienza con-

temporanea ha elaborato. La fisica mostra interdipendenza, complessità e relazionalità. L'economia dominante continua invece a operare secondo modelli riduzionisti fondati sulla separazione e sull'astrazione. Il risultato è una gigantesca produzione di entropia materiale, sociale e simbolica. Ogni sistema economico costruisce ordine locale dissipando energia e trasferendo disordine altrove. Tuttavia il capitalismo globale ha portato questa dinamica a una scala planetaria senza precedenti. L'accumulazione di ricchezza in alcune regioni del mondo è stata resa possibile da un'immensa esportazione di entropia verso ecosistemi, popolazioni e generazioni future. Foreste distrutte, oceani acidificati, desertificazione, sfruttamento intensivo del lavoro, destabilizzazione climatica, collasso della biodiversità: il prezzo reale della crescita viene continuamente spostato fuori dai calcoli immediati del profitto. La logica dell'accumulazione illimitata entra così in conflitto diretto con la struttura relazionale del reale. Nessun sistema può crescere indefinitamente all'interno di un ambiente finito senza produrre squilibri distruttivi. La termodinamica lo mostra con chiarezza. Ogni trasformazione energetica comporta dissipazione. Ogni organizzazione locale aumenta l'entropia complessiva dell'ambiente. Il capitalismo, però, funziona come se tale limite non esistesse. La crescita viene trasformata in imperativo assoluto. L'espansione continua diventa criterio stesso della salute economica.

L'assurdità filosofica di questo modello appare evidente. Un sistema finito pretende una crescita infinita. Una civiltà biologicamente dipendente dagli ecosistemi organizza la propria economia come se fosse esterna alla biosfera. Una specie relazionale costruisce istituzioni fondate sull'atomizzazione competitiva degli individui. La distribuzione globale delle risorse manifesta concretamente questa contraddizione. Una minoranza della popolazione mondiale consuma una quantità sproporzionata dell'energia e delle materie prime disponibili, mentre miliardi di esseri umani rimangono esclusi dall'accesso a condizioni minime di vita dignitosa. Tale squilibrio non viene semplicemente imposto con la forza militare o economica. Viene giustificato epistemologicamente. Il modello occidentale di sviluppo viene presentato come forma universale della razionalità umana. Le differenze storiche e culturali vengono subordinate a un unico paradigma di progresso basato sulla crescita economica permanente. Ancora una volta una prospettiva particolare si traveste da assoluto. L'Occidente moderno universalizza la propria esperienza storica e la trasforma implicitamente in misura dell'intera umanità. Le popolazioni che non si conformano pienamente a tale modello vengono descritte come arretrate, inefficienti o irrazionali. L'economia globale produce così non soltanto gerarchie materiali, ma gerarchie epistemiche. Alcune forme di sapere vengono considerate legittime; altre marginalizzate o invisibilizzate.

Persino il linguaggio dello sviluppo contiene questa violenza concettuale. "Paesi avanzati", "paesi in via di sviluppo", "modernizzazione": categorie che presuppongono un'unica direzione valida della storia umana. La pluralità delle forme di vita viene ridotta a variazioni quantitative di un medesimo modello economico. La crisi ecologica contemporanea rivela il carattere insostenibile di tale impostazione. Il pianeta non può sostenere indefinitamente un sistema fondato sull'espansione illimitata dei

consumi energetici e materiali. La biosfera non costituisce uno sfondo passivo dell'attività economica. È la rete relazionale da cui ogni economia dipende integralmente. Distruggere tale rete significa distruggere le condizioni stesse della sopravvivenza collettiva. Eppure il capitalismo contemporaneo tende a trasformare persino la crisi in occasione di valorizzazione economica. Il disastro climatico genera nuovi mercati. L'attenzione umana viene monetizzata attraverso piattaforme digitali che estraggono dati comportamentali trasformandoli in capitale. Le relazioni sociali vengono organizzate da infrastrutture private orientate alla massimizzazione del profitto. L'economia non si limita più a sfruttare il lavoro materiale. Penetra nella struttura stessa della percezione, della comunicazione e della soggettività. Il potere contemporaneo assume così una forma sempre più invisibile. Non agisce soltanto attraverso coercizione esterna, ma mediante organizzazione degli ambienti cognitivi. Gli algoritmi selezionano informazioni, orientano desideri, modulano attenzione e comportamento. La relazione viene catturata economicamente. L'interdipendenza umana diventa materia prima della valorizzazione finanziaria.

La conseguenza più radicale di questa trasformazione consiste forse nella progressiva dissoluzione della capacità collettiva di immaginare alternative. Quando un sistema storico riesce a presentarsi come unica forma possibile della realtà, il dominio raggiunge il proprio massimo livello di efficacia. Il capitalismo contemporaneo non domina soltanto le risorse materiali del pianeta. Colonizza l'immaginazione politica. Proprio qui la prospettiva relazionale apre però possibilità completamente differenti. Se il reale non è costituito da entità isolate ma da reti dinamiche di interdipendenza, allora anche il potere deve essere ripensato a partire dalla relazione e non dal possesso. Le strutture politiche moderne sono state costruite prevalentemente secondo modelli verticali: centralizzazione, controllo, sovranità assoluta, accumulazione. Una concezione relazionale implica invece che nessun sistema possa essere organizzato efficacemente ignorando le connessioni che lo rendono possibile. Il potere non dovrebbe più coincidere con la capacità di dominare unilateralmente un ambiente esterno, ma con la capacità di coordinare relazioni complesse senza distruggerne l'equilibrio. Una simile trasformazione richiede innanzitutto una nuova idea di ricchezza. Nel paradigma capitalistico il valore coincide prevalentemente con l'accumulazione quantitativa. Ricco è ciò che cresce, si espande, aumenta il proprio controllo sulle risorse disponibili. Ma in una prospettiva relazionale la ricchezza non può essere ridotta al semplice possesso materiale. Essa dipende dalla qualità delle connessioni che rendono possibile la vita collettiva. Una società realmente ricca non sarebbe quella che consuma di più, ma quella capace di mantenere relazioni ecologiche, cognitive e sociali più stabili, aperte e sostenibili. Salute degli ecosistemi, accesso condiviso alla conoscenza, tempo libero, cooperazione sociale, equilibrio psicologico, qualità educativa, capacità democratica, tutti questi elementi diverrebbero dimensioni fondamentali del valore. L'economia cesserebbe allora di essere organizzata esclusivamente attorno alla crescita indefinita della produzione. Il problema centrale diventerebbe la sostenibili-

tà relazionale dei processi collettivi. Una politica coerente con tale visione dovrebbe riconoscere esplicitamente i limiti termodinamici del pianeta. Nessuna civiltà può espandere all'infinito il proprio metabolismo energetico senza destabilizzare gli equilibri ecologici da cui dipende. La crescita materiale permanente non rappresenta soltanto un'impossibilità pratica. Costituisce una contraddizione ontologica.

Questo non implica ritorno romantico alla povertà o rifiuto della tecnica. Significa piuttosto ridefinire il rapporto fra sviluppo e complessità. La tecnologia potrebbe essere orientata non all'espansione illimitata del consumo, ma all'ottimizzazione delle reti ecologiche e sociali. L'intelligenza tecnica cesserebbe di funzionare come strumento di estrazione assoluta e diventerebbe capacità di mediazione fra sistemi interdipendenti. Anche la conoscenza dovrebbe essere ripensata politicamente. Il capitalismo cognitivo contemporaneo tende infatti a concentrare il potere epistemico in grandi infrastrutture private capaci di controllare informazioni, dati e flussi comunicativi globali. La conoscenza viene trasformata in proprietà esclusiva. Eppure il sapere nasce sempre da processi collettivi. Nessuna scoperta scientifica, nessuna innovazione culturale, nessuna tecnologia emerge dal nulla individuale. Una società relazionale dovrebbe

quindi favorire forme più distribuite di intelligenza collettiva. La cooperazione cognitiva diventerebbe risorsa centrale delle istituzioni democratiche. L'educazione non avrebbe più come funzione principale l'adattamento competitivo degli individui al mercato, ma la formazione di soggetti capaci di comprendere complessità, interdipendenza e limite.

La stessa democrazia assumerebbe un significato differente. Nelle società contemporanee la politica viene spesso ridotta alla gestione tecnica dell'economia. Le decisioni collettive appaiono subordinate a imperativi economici considerati inevitabili. Una prospettiva relazionale rompe invece questa naturalizzazione. Mostra che ogni sistema sociale è costruzione storica modificabile. La democrazia non coinciderebbe allora semplicemente con la competizione fra interessi privati, ma con la capacità di organizzare pluralità senza annullarla. Non eliminazione del conflitto, ma costruzione di strutture capaci di trasformare il conflitto in cooperazione dinamica. Il concetto di individuo subirebbe una trasformazione profonda. L'essere umano non apparirebbe più come monade autosufficiente in competizione permanente con gli altri, ma come nodo temporaneo di reti biologiche, simboliche e affettive. La libertà non coinciderebbe con isolamento assoluto, bensì con possibilità di partecipare consapevolmente alle relazioni che costituiscono l'esistenza. Ciò richiederebbe una nuova etica dell'incompletezza. L'intera modernità occidentale ha spesso interpretato il limite come difetto da superare. Dominare la natura, eliminare l'incertezza, controllare il futuro, espandere indefinitamente il potere tecnico, il progetto moderno nasce da questa tensione verso la totalizzazione. Ma una civiltà fondata sulla relazionalità dovrebbe riconoscere che il limite non rappresenta una semplice mancanza. Costituisce la condizione stessa della complessità vivente.

Nessun ecosistema sopravvive attraverso crescita illimitata. Nessuna coscienza può contenere integralmente il reale. Nessuna economia può espandersi indefinitamente senza produrre collasso entropico. L'incompletezza non è fallimento del mondo. È la struttura stessa che rende possibile trasformazione, creatività e vita. La crisi contemporanea non è soltanto economica, ecologica o politica. È il collasso di una metafisica della separazione. Per secoli l'Occidente ha costruito la propria potenza sull'idea che il mondo fosse oggetto disponibile di appropriazione illimitata. Oggi tale paradigma incontra il proprio limite interno. Il reale mostra di non poter essere ridotto integralmente a valore calcolabile senza distruggere le reti da cui dipende l'esistenza stessa. Il problema decisivo non consiste più nel conquistare il mondo, ma nell'imparare a esistere senza pretendere di dominarlo assolutamente. L'Uno non coincide con il compimento del potere, ma con il limite oltre il quale ogni potere distruggerebbe le condizioni stesse della vita che pretende di organizzare.

Diventa allora sempre più evidente che la crisi contemporanea non può essere risolta semplicemente attraverso correzioni tecniche interne al sistema esistente. Non basta rendere più efficiente il capitalismo, più sostenibile la produzione o più regolato il mercato. Il problema affonda infatti a un livello molto più profondo: riguarda l'immagine stessa dell'essere umano e del reale su cui la civiltà moderna ha costruito le proprie istituzioni fondamentali. Finché il mondo continuerà a essere interpretato come insieme di entità separate impegnate in una competizione permanente per l'accumulazione delle risorse, ogni tentativo di riequilibrio rimarrà inevitabilmente parziale e instabile. Per questa ragione appare ormai improcrastinabile un passaggio epistemico radicale: il superamento della logica dell'accaparramento in favore di una logica della condivisione, e della competitività assoluta in favore della cooperazione relazionale. Non si tratta di una semplice proposta morale né di un appello sentimentale alla solidarietà. La necessità di tale trasformazione emerge direttamente dalla struttura relazionale del reale. Tutto ciò che esiste sopravvive infatti attraverso reti di interdipendenza. Nessun organismo vivente è autosufficiente. Nessuna società produce da sola le condizioni della propria esistenza. Nessuna economia può funzionare indipendentemente dagli ecosistemi che la sostengono. L'idea moderna dell'individuo isolato, proprietario assoluto di sé e del mondo circostante, rappresenta una costruzione astratta sempre meno compatibile con le conoscenze sviluppate dalla biologia, dalla fisica, dall'ecologia e dalle scienze della complessità. L'accaparramento nasce precisamente dalla negazione di questa interdipendenza fondamentale. Accumulare significa sottrarre risorse, energia, tempo o potere relazionale al flusso condiviso della vita collettiva per concentrarli entro strutture particolari. Il capitalismo ha elevato tale dinamica a principio universale dell'organizzazione sociale. La ricchezza non viene più concepita come qualità delle relazioni che rendono possibile la vita comune, ma come capacità di concentrare valore separandolo dal resto del sistema. La competitività permanente rappresenta la conseguenza inevitabile di questa impostazione. Se gli individui vengono pensati come unità isolate impegnate a massimizzare il proprio interesse, la relazione con l'altro assume inevitabilmente la forma del conflitto. L'esistenza sociale si

trasforma così in competizione generalizzata per l'accesso a risorse considerate insufficienti. Il successo di alcuni presuppone il fallimento di altri. La cooperazione sopravvive soltanto come strategia temporanea all'interno di una struttura complessivamente competitiva.

Tale paradigma produce effetti devastanti non soltanto sul piano economico, ma anche su quello psicologico, culturale ed ecologico. Le soggettività vengono modellate attorno alla prestazione continua. Il valore personale coincide progressivamente con produttività, efficienza e capacità competitiva. Le relazioni umane tendono a essere subordinate alla logica del rendimento. Persino il tempo libero viene colonizzato da dinamiche di ottimizzazione e consumo. L'individuo contemporaneo appare così sempre più connesso tecnologicamente e sempre più isolato esistenzialmente. La crisi ecologica globale rappresenta l'espressione materiale estrema di tale contraddizione. Una civiltà fondata sull'accumulazione infinita entra inevitabilmente in conflitto con un pianeta finito. Ogni sistema che organizza il proprio sviluppo esclusivamente attorno alla crescita quantitativa tende a destabilizzare le reti ecologiche da cui dipende la propria sopravvivenza. L'attuale devastazione ambientale non costituisce quindi un incidente correggibile senza modificare il paradigma dominante. È la conseguenza logica di una struttura epistemica fondata sulla separazione fra umanità e biosfera.

La condivisione assume allora un significato molto più radicale di quanto normalmente si creda. Non coincide semplicemente con redistribuzione caritatevole delle risorse prodotte dal sistema esistente. Rappresenta piuttosto una trasformazione del modo stesso di concepire valore, soggettività e relazione. Condividere significa riconoscere che nessuna ricchezza è realmente individuale nella propria origine. Ogni forma di produzione emerge da infrastrutture collettive: linguaggio, conoscenza, ambiente naturale, cooperazione sociale, storia tecnica, stabilità politica. Anche il successo economico apparentemente più individuale dipende sempre da reti immense di relazioni invisibili. La condivisione non nega l'individualità, ma dissolve l'illusione dell'autosufficienza assoluta. Lo stesso vale per la cooperazione. Una società realmente cooperativa non elimina differenze, conflitti o pluralità. Non implica uniformità. Significa piuttosto organizzare le differenze senza trasformarle necessariamente in meccanismi distruttivi di competizione permanente. In natura i sistemi più complessi non sopravvivono attraverso isolamento assoluto, ma attraverso reti dinamiche di scambio e adattamento reciproco. Persino l'evoluzione biologica, spesso interpretata superficialmente come pura lotta competitiva, dipende profondamente da processi cooperativi: simbiosi, mutualismo, coevoluzione, ecosistemi interdipendenti.

Il passaggio dall'accaparramento alla condivisione e dalla competitività alla cooperazione richiede quindi una vera mutazione epistemologica. Non basta modificare superficialmente alcune istituzioni economiche. Occorre trasformare il modo stesso in cui la civiltà interpreta il rapporto fra individuo, società e mondo. Finché il successo continuerà a essere identificato con la capacità di accumulare più degli altri, ogni riforma rimarrà intrappolata dentro la logica che genera la crisi. Finché il

valore verrà misurato quasi esclusivamente attraverso crescita quantitativa e profitto, la devastazione ecologica e la disgregazione sociale continueranno a riprodursi sotto forme differenti. Finché la libertà verrà pensata come indipendenza assoluta anziché come qualità delle relazioni condivise, l'individuo rimarrà prigioniero della propria stessa separazione. La vera posta in gioco riguarda dunque la compatibilità fra civiltà umana e struttura relazionale del reale.

Una società costruita sull'atomizzazione competitiva entra inevitabilmente in tensione con un universo fondato sull'interdipendenza. L'attuale crisi globale può essere interpretata precisamente come il punto in cui tale incompatibilità diventa storicamente visibile. Il collasso climatico, l'instabilità economica, l'erosione democratica, la solitudine diffusa, la frammentazione cognitiva e la violenza geopolitica non costituiscono fenomeni indipendenti. Sono manifestazioni differenti della stessa contraddizione ontologica. Per questo il passaggio verso modelli cooperativi non rappresenta un'opzione idealistica fra molte altre. Diventa una necessità strutturale. La questione decisiva non consiste più nello stabilire quale sistema produca maggiore crescita economica nel breve periodo, ma quale forma di organizzazione collettiva risulti compatibile con la complessità relazionale della vita terrestre. La sopravvivenza stessa della civiltà dipenderà sempre più dalla capacità di costruire istituzioni fondate non sulla massimizzazione competitiva, ma sulla gestione condivisa delle interdipendenze globali. Solo una trasformazione epistemica di questa portata può aprire realmente la possibilità di un futuro sostenibile. Non un ritorno nostalgico al passato, né un'utopia astratta di armonia perfetta, ma una civiltà capace finalmente di riconoscere che vivere significa inevitabilmente coesistere. Il problema fondamentale del XXI secolo non sarà allora soltanto tecnologico o economico. Sarà ontologico. Riguarderà la capacità dell'umanità di abbandonare una metafisica della separazione ormai incompatibile con la struttura stessa del mondo che abita.

La guerra rappresenta forse l'espressione più estrema dell'incompatibilità fra le strutture di potere costruite dalla civiltà umana e la natura profondamente relazionale del reale. In essa la metafisica della separazione raggiunge il proprio punto culminante in quanto l'altro non appare più come nodo della stessa rete di esistenza, ma come oggetto da eliminare, territorio da occupare, ostacolo da distruggere. Ogni guerra nasce infatti dalla pretesa di trasformare una prospettiva particolare in verità assoluta, un interesse storico contingente in necessità universale. Per questo la guerra non costituisce soltanto un fallimento politico o morale. Rappresenta una frattura epistemologica radicale, il punto in cui l'umanità interrompe la comprensione della propria interdipendenza e organizza scientificamente la distruzione delle condizioni stesse della propria esistenza. Nessuna guerra è veramente locale. In un universo relazionale ogni violenza si propaga oltre i confini che pretende di difendere. Ogni distruzione ritorna inevitabilmente dentro la rete da cui anche il distruttore dipende. La guerra è dunque l'immagine più perfetta della follia collettiva prodotta dalla metafisica dell'assoluto, il tentativo di preservare identità separate attraverso la devastazione del sistema comune

che rende possibile qualunque identità. Per questo il vero superamento della guerra non dipenderà soltanto da trattati, equilibri strategici o superiorità tecnologiche. Dipenderà dalla capacità dell'umanità di oltrepassare finalmente l'illusione ontologica della separazione assoluta. Finché il mondo verrà pensato come insieme di entità isolate in competizione per il dominio, la guerra continuerà ad apparire possibile. Nel momento in cui diventerà davvero evidente che distruggere l'altro significa distruggere una parte della rete relazionale da cui dipende anche la nostra esistenza, la guerra apparirà per ciò che è sempre stata: la forma più compiuta della stupidità umana.

Nino Fausti