

Giuseppe Feola

Amor Dei intellectualis e senso del demonico

Archeologia e anatomia dell'affettività panteista

ABSTRACT: The paper tries to analyze that kind of emotion that Spinoza calls “*Amor Dei intellectualis*” (“Intellectual Love for God”), tracing its roots in two ancient sources (Plato and Aristotle), trying to identify the kind of feeling and emotion to which Spinoza refers, and finally trying to evaluate the availability of this notion to the landscape of nowadays philosophy of mind and ontology. The last section tries to show, through the analysis of a text by an atheist poet as Leopardi, that a pantheist sensibility can appear also in authors who do not openly endorse a pantheistic philosophy.

KEYWORDS: Spinoza; love; intellect; God; nature.

Partiamo da Spinoza

Nel *Corollario* alla proposizione 32 della parte V dell'*Ethica more geometrico demonstrata*¹ Spinoza afferma che esiste un “amore intellettuale rivolto verso Dio” (*amor Dei intellectualis*)². Lo scopo che mi prefiggo in questo contributo è quello di rispondere alla domanda: ‘cosa possiamo intendere oggi per “amore intellettuale rivolto verso Dio”?’

Il nostro senso comune non è dato da sempre: è il frutto di un retaggio storico; per quanto riguarda il modo in cui normalmente ragioniamo sulle passioni, esso si è formato nel Romanticismo. È evidente eredità di quest'epoca, che tanto ha enfatizzato il contrasto tra ragione e sentimento, il fatto che il

¹ Tutte le citazioni da Spinoza si riferiscono a Gebhardt 1925. Ove non altrimenti indicato, tutte le traduzioni da lingue differenti dall'italiano sono mie.

² « Nam ex hôc cognitionis genere oritur Lætitiâ concomitante ideâ Dei, tamquam causâ, hoc est, Amor Dei, non quatenus ipsum ut præsentem imaginamur, sed quatenus ipsum Deum æternum esse intelligimus, & hoc est, quod amorem Deum intellectualem voco »: « infatti da questo genere di cognizione [il III] sorge gioia in concomitanza all'idea di Dio come causa [di essa]; cioè Amore per Dio, non in quanto lo immaginiamo presente, ma in quanto *cogliamo* intellettualmente che Dio stesso è eterno; e ciò è, ciò che chiamo “amore intellettuale di Dio” ».

sostantivo “amore” e l’aggettivo “intellettuale” siano da noi percepiti come incompatibili. L’amore non dovrebbe essere qualcosa che ha a che fare con il cuore e la pancia? Come si può parlare di “amore intellettuale”?³

E poi, cos’è questo Dio, per il quale dovremmo provare un “amore intellettuale”? I testi sacri dell’Ebraismo e del Cristianesimo (la religione di provenienza di Spinoza e quella predominante nella società in cui viveva) parlano certo dell’Amore di Dio per le creature⁴, e dell’amore dell’uomo di fede per Dio⁵. Ma com’è noto Spinoza non credeva all’esistenza di una divinità (qual è quella dell’Ebraismo e del Cristianesimo) identificabile con una persona. L’*amor Dei* di cui parla Spinoza deve essere radicalmente diverso da quello di cui parlano i testi sacri diffusi nelle comunità cui apparteneva.

Per comprendere di che sentimento si tratta non possiamo fare altro che interrogare i pensatori che hanno contribuito a forgiarne la nozione. E cercare di capire se questo sentimento può riguardare anche noi, qualunque sia la nostra opinione in fatto di religione: se questo amore è “intellettuale” deve essere comprensibile ed eventualmente condivisibile (o meno: comprendere una postura emotiva non implica *ipso facto* l’abbracciarla) anche da parte di chi non si riconosce in alcuna confessione religiosa.

“Amor”

Nelle precedenti sezioni dell’*Etica* possiamo trovare sia una definizione di Dio⁶, in base alla quale Spinoza poi deduce che Dio è ciò di cui tutte le altre cose non sono altro che manifestazioni⁷, sia una definizione dell’amore⁸.

³ Più di qualunque costrutto culturale ‘colto’, sono a mio avviso significative della sensibilità diffusa le produzioni della cultura popolare, dove l’opposizione tra facoltà razionali-intellettuali e sentimenti, in campo affettivo e soprattutto amoroso, è *locus communis* inflazionatissimo. Paradigmatica una canzone come *Bella senz’anima*, di Cocciante, Luberti, Cassella (1974), in cui l’io monologante si rivolge alla donna che lo ha deluso con tono di apparente distacco ma confessando implicitamente, tramite un esplicito invito al rapporto sessuale, di desiderarla ancora nonostante la disillusione e la presa di coscienza dello scarso valore del rapporto dal punto di vista umano (“stare con te è stato inutile”), disillusione evidentemente consumata solo a livello cognitivo. Non sono riuscito a reperire dati ufficiali sulle vendite della canzone, che è un successo pluridecennale non solo in Italia, ma anche in Francia e America Latina, a testimonianza della diffusione e forza di convincimento del complesso culturale cui fa appello.

⁴ 1 *Gv* 4, 9-11.

⁵ *Mc* 12, 30.

⁶ Parte I, def. 6: « Per Deum intelligo ens absolutè infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis » (« Per Dio intendo l’ente assolutamente infinito, cioè la sostanza che consta di infiniti attributi »).

⁷ Parte I, *passim*.

⁸ Parte III, prop. 13, scolio: « amor nihil aliud est quam laetitia concomitante idea causae externae »; « l’amore non è altro che gioia, al concomitare dell’idea di una causa esterna [di tale gioia] ».

Secondo essa, l'amore è l'esperienza, da parte della mente di un individuo, della gioia dovuta al passaggio da un minore a un maggior grado di perfezione, unita all'idea del fatto che tale passaggio a maggior perfezione è dovuto a una causa esterna alla mente stessa di quell'individuo. Facciamo un esempio: io frequento una donna (Anna), e dopo ogni frequentazione con Anna mi sento meglio rispetto a come mi sentivo prima; nella mia mente si stabilisce (a torto o a ragione) una connessione causale tra l'idea di Anna e l'idea di un mio maggior benessere; ed ecco che vorrò ripetere la frequentazione. Concepisco il frequentare Anna come causa del mio benessere. A queste condizioni, Spinoza affermerebbe che io amo Anna (o, quanto meno, il frequentare Anna).

L'amore (*amor*) per qualcosa, per Spinoza, è la percezione (adeguata o inadeguata che sia) del fatto che alcuni miei stati mentali, che avverto come positivi per il mio essere, dipendono da una causa esterna a me.

Questa concezione dell'amore sembra abbastanza ancorata all'esperienza comune da riuscire comprensibile a tutti, e al contempo sufficientemente acuta da spiegare due caratteri tipici dell'esperienza amorosa: quello della percezione di una nostra dipendenza da un altro essere, e il fatto che la relazione amorosa implica un arricchimento dell'essere delle persone coinvolte; è perché io non sono assolutamente perfetto, che posso (*i*) passare a un maggior grado di perfezione, e (*ii*) subire l'azione di una causa esterna (p.es. la presenza di Anna); ed è perché posso passare a un maggior grado di perfezione in forza di una causa esterna, che posso amare tale causa esterna: avverto il nuovo grado di perfezione come dipendente dalla frequentazione di tale causa esterna.

La definizione di "amore" data da Spinoza è poi sufficientemente ampia da includere tutte le forme di emozione positiva nei confronti di altri enti, da quelle più complesse (un eventuale desiderio di condividere l'intera mia vita con Anna) a quelle più occasionali (anche un *flirt* estemporaneo, nella misura in cui è vissuto in maniera consapevole, e tale da implicare un accrescimento, per quanto minimo, della mia personalità, è automaticamente catalogato come "amore"); essa include inoltre anche tutte le altre emozioni positive che non siamo soliti catalogare come amore, sia nei confronti di persone (p.es. l'amicizia), sia (nonostante l'esplicito parere contrario di Spinoza) nei confronti di animali non umani⁹, sia, persino, nei confronti di cose e situazioni.

⁹ Il motivo per cui Spinoza nega che possa darsi amicizia tra membri di specie biologiche diverse è che l'affinità fisica (e dunque, in base al parallelismo mente-corpo di Spinoza, anche cognitiva) tra noi e gli animali non umani sarebbe insufficiente a garantire una comunanza di vita non fondata sul mero rapporto di sfruttamento: «Nec tamen nego bruta sentire, sed nego, quod propterea non liceat nostrae utilitati consulere et iisdem ad libitum uti eademque tractare, prout nobis magis convenit; quandoquidem nobiscum natura non conveniunt et eorum affectus ab affectibus humanis

“Amor intellectualis” e “Amor Dei”

Fin qui abbiamo parlato dell'amore in genere. Cosa differenzia, secondo Spinoza, l'amore intellettuale dall'amore *tout-court*?

Dal giovanile *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* (*passim*) si evince che l'intelletto differisce dalla mente in generale in quanto è la facoltà della mente preposta alla conoscenza della Realtà. Dobbiamo ora capire come questa caratterizzazione dell'intelletto possa illuminare il concetto di “Amore intellettuale rivolto verso Dio”. Spinoza infatti nell'*Etica* non definisce né l'intelletto né l'*amor Dei intellectualis*.

Prima di affrontare questo punto, sarà utile una carrellata sulle concezioni di due filosofi precedenti Spinoza che hanno visto nell'intelletto una fonte di “amore” nei confronti della Realtà.

Nel *Simposio* e nel *Fedro*, Platone¹⁰, tramite il personaggio di Socrate, sviluppa una concezione dell'amore (ἔρως, *érōs*) come tendenza asintotica dell'anima al Bene: un Bene che è il compimento dell'essere dell'anima, e che si identifica con la partecipazione dell'anima alla pienezza d'Essere delle Idee (*Simposio*, 199c3-206a7¹¹). La tendenza dell'anima al Bene, cioè l'amore, è la tendenza dalla quale traggono origine tutti i desiderî, dunque tutte le tendenze comportamentali umane (205a5-b6). Tutti i comportamenti umani sono causati dall'amore per qualcosa di più o meno affine al Bene e al Bello, a seconda della maggiore o minore capacità del soggetto umano di distinguere il vero Bene e il vero Bello dalle loro mere apparenze. Un'opportuna educazione, che predisponga il soggetto umano alla ricerca del vero, può sviluppare le facoltà dell'anima più adatte a cogliere il Bene, e dunque favorire la ricerca del Bene, la quale deve passare attraverso l'apprendimento di molte scienze, prima che

sunt natura diversi » « Né nego che gli animali non umani sentano; ma nego che perciò non sia concesso disporne per nostra utilità e di essi servirci e trattarli a piacimento, in quanto a noi più conviene; in quanto non sono conformi a noi in natura e i loro affetti sono per natura diversi dagli affetti umani (parte IV, prop. 37, scol. 1, pp. 192, 32 – 193,11)». Su questo punto, le conclusioni di Spinoza possono essere facilmente emendate in virtù delle scoperte dell'attuale neurofisiologia, in base alle quali gran parte del nostro cervello (e dunque della nostra vita psichica) è simile, nella sua struttura, a quello degli altri vertebrati. Cfr. Battello 2016-17, 4: “Si riportano alcuni studi comparativi dai quali risulta evidente e confermata l'ipotesi che negli animali umani esista e sia mantenuto pressoché inalterato il sistema algico dei non-umani e che tale condizione sia riconducibile al patrimonio genetico comune che l'uomo condivide già con i pesci, a sostegno dell'ipotesi di una continuità evuzionistica a tale livello”. Per una comprensione scientifica del dolore, da non esperto di medicina, mi sono servito della serie *Pain* (1999) nella rivista “The Lancet”.

¹⁰ Nel *mare magnum* della sterminata bibliografia sull'approccio (anzi: gli approcci) di Platone al tema dell'amore, rimane a mio avviso comunque fondamentale Robin 1908. Tra i titoli più recenti, cfr. i commenti al *Simposio* e al *Fedro* di Reale 2013 e 2009.

¹¹ Tutti i riferimenti a Platone rinviano a Burnet 1900-1907.

l'individuo giunga all'intuizione del Bene in Sé, secondo la formulazione della *Repubblica*, o del Bello in Sé, secondo la formulazione del *Simposio* (209e5-212a7).

Platone non specifica quale sia la facoltà dell'anima con la quale si “contempla” il Bello in Sé: ve ne è menzione ellittica in 212a3, dalla quale si evince che tale facoltà può essere descritta con termini tratti dal lessico della vista¹². Il Bello lo si “vede” con occhi non corporei. Ora, visto che nella *Repubblica* la facoltà con cui si coglie il Bene in Sé è la *nóēsis* (νόησις, VI, 511d8)¹³, è lecito credere che anche nel *Simposio* Platone pensi alla *nóēsis*: e infatti la parola « *nóēsis* » è il sostantivo corrispondente al verbo « *noéō* » (νοέω), che in origine significava “cogliere a colpo d'occhio (la natura di un oggetto o il senso di una situazione)”¹⁴. La *nóēsis* è la facoltà o attività dell'anima che coglie intuitivamente la Realtà nascosta dietro le apparenze: facoltà alla quale tanta importanza attribuirà la gnoseologia di Aristotele (che la chiamerà « *noûs* », νοῦς, cfr. *De anima* III 4, 429a22), e che nel Medio Evo latino sarà denominata “*intellectus*”.

Sebbene, dunque, in Platone (1) non compaia una dottrina dell'*amor intellectualis*, e (2) l'oggetto supremo dell'amore non sia da lui identificato con un dio, vediamo che nel *Simposio* è presente una teorizzazione circa una forma d'amore che ha sede nell'intelletto ed è rivolto alla Realtà suprema: l'Idea del Bello o del Bene, la quale – come ci viene detto nella *Repubblica* – è il principio d'Essere di tutto il Reale (*Rp.* VI, 509b6-10).

Sembra quindi che l'origine del concetto di *amor Dei intellectualis* vada individuata in Platone.

Excursus metafisico: Aristotele

Aristotele non tematizza l'amore nella sua trattazione di etica. L'etica di Aristotele si focalizza sulle relazioni più che sui sentimenti; conseguentemente, egli valorizza in primo luogo l'amicizia (*philia*, φιλία), che fa assurgere a fondamento di tutte le relazioni costitutive della vita associata¹⁵. In compenso, l'amore, in quanto tendenza unidirezionale di un'entità amante verso l'oggetto d'amore, è chiamato in causa lì dove si tratta di spiegare la relazione tra il Cielo e Dio. Aristotele concepisce il Cielo come un insieme di corpi viventi e dotati di intelletto¹⁶. Il Cielo muove sé stesso di moto circolare uniforme; per la teoria

¹² Uso di « *horàō* » (ὁράω), da intendersi ovviamente in senso metaforico.

¹³ Cfr. il dettagliato commento di Vitali 1995.

¹⁴ Cfr. p.es. Hom. *Od.* XVI 160.

¹⁵ Cfr. Gauthier 2014.

¹⁶ Cfr. *De caelo* I.3, 270b9, e II, 6, *passim*, Bodéüs 1992, Botter 2005, Feola 2020.

del moto dello Stagirita, perché una qualsiasi cosa possa muovere se stessa, è necessario che nella cosa si distinguano un fattore di moto e qualcosa che è mosso¹⁷; nel caso del Cielo, ciò che è mosso è il corpo del Cielo¹⁸, mentre ciò che muove tale corpo è la tendenza, a esso insita, a mimare, con la circolarità del proprio moto, la perfezione di Dio¹⁹. Aristotele attribuisce al Cielo una vita e un'intelligenza; ma si premura di precisare che la vita del Cielo si esaurisce nell'esercizio di tale intelligenza: cioè nel contemplare Dio; il moto del corpo del Cielo è lo spontaneo correlato oggettivo di tale contemplazione. Visto che la vita psichica del Cielo è solo ed esclusivamente intelligenza, il Cielo non ha passioni, non è possibile attribuirgli sentimenti. Eppure Aristotele dice che Dio muove il Cielo « in quanto amato » da esso (ὡς ἐρώμενον, *Metafisica* XII, 7, 1072b3-4). Sembra dunque che al Cielo si possa attribuire un *amor Dei* che, in quanto generato da un atto d'intelletto, sarà amore intellettuale rivolto verso Dio.

Tale amore intellettuale di Dio sarebbe la causa del moto fisico del Cielo, e dunque (in base ai principii della cosmologia di Aristotele) dell'intera catena dei mutamenti fisici che avvengono nel mondo: cioè di tutti i nessi di causa ed effetto che tengono insieme l'universo.

Alla parola "amore", in questo caso, si dovrà attribuire un senso del tutto diverso da quello solito, che per Aristotele (così come per il linguaggio quotidiano, sia nostro sia del tempo di Aristotele) è inscindibilmente legato alla sfera della passione.

Qui "amore" indicherà una tendenza *intelligente e spontanea* da parte di un corpo vivo (anche se non senziente) verso il proprio fine.

Al di là delle differenze, si noterà un'affinità fondamentale con Platone: da ambedue i pensatori, è chiamata "amore" la tensione verso il fine che conduce il vivente alla propria compiutezza. Secondo ambedue i pensatori, una tendenza verso la perfezione è insita in tutte le realtà dell'universo, anche quelle prive di vita e sensibilità. È però solo quando questa tendenza si manifesta nella sfera dell'intenzionalità diretta verso un oggetto da parte di un soggetto senziente o conoscente che viene chiamata "amore"²⁰.

¹⁷ Cfr. *Physica* VIII, 5, 258a27-258b9.

¹⁸ Cfr. *Metaphysica* XII, 6, *passim*, e Berti 2000.

¹⁹ Cfr. *Metaphysica* XII, 7, *passim*. Una discussione succinta ma brillante su questo difficile capitolo è Laks 2000.

²⁰ La struttura ontologica che, secondo Aristotele, permette di provare desideri e di cercarne soddisfazione è esplorata nel *De motu animalium*, e la più rilevante bibliografia su questo tema è stata prodotta dalla medesima editrice e commentatrice di tale trattato: Nussbaum 1985, pp. 59-106, 107-142, 165-220 e 221-269. Nussbaum ha poi sviluppato le sue idee in un trattato di filosofia morale, di taglio parte storico parte teorico (Nussbaum 1996), in cui cerca di articolare varie

In secondo luogo, sia Platone sia Aristotele identificano l'amore per la Realtà suprema con la tensione di un ente imperfetto a un maggior grado di assimilazione alla Causa Prima del cosmo.

Torniamo ora a Spinoza.

“Deus”

La concezione dell'amore come 'cognizione della nostra dipendenza da un qualcosa di esterno', e il riconoscimento (che abbiamo raggiunto tramite un esercizio di 'archeologia dei sentimenti', esaminando le concezioni di Platone e Aristotele) che la sede di tale cognizione può essere l'intelletto, ci svelano il significato di questa forma di slancio che prima ci era parsa enigmatica: l'amore intellettuale rivolto verso Dio. Ma rispetto alla tradizione Spinoza opera un cambiamento: Dio non è per lui, come era per Platone e Aristotele, un che di trascendente la Natura. Dio è la Natura, di cui tutti noi, con l'integrità del nostro essere fisico e mentale, saremmo parti e manifestazioni²¹.

Spinoza si sente legittimato a chiamare “Dio” la Natura, perché ritiene che essa sia dotata di tutte le perfezioni che la teologia teista con cui era familiarizzato attribuiva a Dio. In una prospettiva teorica meno strutturata di quella consueta nella filosofia del tempo di Spinoza, potrebbe a mio avviso bastare – per una rilettura del suo pensiero sull'*Amor Dei* – un accorto riuso del concetto del Divino di un pensatore (paradossalmente) teista: mi riferisco a Rudolf Otto²². La mia proposta di chiamare in causa Otto sembra paradossale, nella misura in cui Otto enfatizza (fin dal titolo del suo lavoro) l'aspetto irrazionalistico del sentimento religioso, ed esplicitamente si focalizza sulle manifestazioni religiose del monoteismo. C'è però un punto della caratterizzazione dell'atteggiamento religioso fornita da Otto che può adattarsi anche a una integrazione col pensiero spinoziano: il sentimento religioso di un soggetto nei confronti di qualcosa sarebbe il sentimento di una dipendenza *totale, essenziale, incondizionata* da questa cosa; la cosa investita di tale sentimento è (per il soggetto che la investe di tale sentimento) il Divino, l'oggetto intenzionale su cui tale sentimento si proietta è il Numinoso, il sentimento in questione è il sentimento del Sacro²³. A ciascuno di questi elementi possiamo associare sia un'esperienza sia

possibili proposte di 'adattamento' delle teorie etiche degli antichi, e in particolare di Aristotele, al panorama della filosofia di fine XX secolo.

²¹ Ogni essere particolare è infatti, per Spinoza, un « modo » della Sostanza. Sulla nozione di “modo” (“*modus*”), cfr. *Ethica*, parte I, def. 5.

²² Otto 1994.

²³ Otto 1994, pp. 19-22.

una concettualizzazione: avremo così l'esperienza e il concetto di una dipendenza totale ed essenziale da qualcosa, la cosa da cui crediamo e/o esperiamo di dipendere, e l'oggetto intenzionale di tali esperienze e concetti.

Visto che la credenza di avere un rapporto 'da persona a persona' con la divinità non sembra essere un tratto essenziale dell'esperienza religiosa (nel Taoismo e nel Buddhismo Zen p.es. è assente), né sembra esserlo l'idea che Dio debba essere il Sommo Bene da cui procedono o vengono creati i singoli beni (la religiosità di un Sofocle e quella rappresentata nelle *Baccanti* di Euripide sono alternative a tale visione), credo sia lecito riusare la prospettiva di Otto anche privandola di tali elementi; semplificata in tal modo, essa mi sembra un'adeguata chiave di lettura anche per il sentimento religioso di un autore apertamente anti-teista come Spinoza.

L'integrazione della prospettiva di Otto in quella di Spinoza, e la sua conseguente intellettualizzazione, passa necessariamente per un rovesciamento di alcune coordinate teoriche proprie del monoteismo di Otto.

“Amor Sui” e “Amor Dei”

È infatti estranea ad Otto la saldatura spinoziana tra amore di sé e *Amor Dei*. Per Otto l'abbandono all'*Amor Dei* passa necessariamente per il riconoscimento dell'irrelevanza della nostra individualità. Spinoza invece vede proprio nell'amore di sé tipico di ogni modo della Sostanza la chiave di volta che permette – una volta che il modo abbia riconosciuta la propria dipendenza essenziale e necessaria dalla Sostanza – l'integrazione dell'*amor sui* nell'*Amor Dei*: amare consapevolmente la nostra esistenza e il nostro essere implicherebbe necessariamente amare la loro causa, Dio. Una tendenza innata a perseverare nell'essere, dunque a volere la propria esistenza è tipica di qualunque modo della Sostanza: si tratta del *conatus*²⁴. Sul *conatus* si innesta l'*amor* quando il *conatus*, ossia l'essenza dell'entità in questione, si istanzia (1) in un'interazione con l'ambiente che consista nel passaggio a maggior perfezione e (2) in un atto cognitivo (idea) che abbia per oggetto intenzionale l'ente (reale o presunto) che ha provocato l'affezione che il soggetto avverte come positiva²⁵. Finché tale entità non è riconosciuta come parte o modo della più vasta Entità Divina, non può darsi *Amor Dei*; e visto che tale riconoscimento (secondo Spinoza) deve necessariamente darsi come opera dell'intelletto, l'*Amor Dei* sarà necessariamente *Amor Dei Intellectualis*.

²⁴ Cfr. *Ethica*, parte III, propr. 7.

²⁵ Cfr. *Ethica*, parte III, propp. 9 e 16, congiunte, e quanto già detto a p. 21.

Visto che il Panteismo è la credenza che Dio coincida con il Tutto²⁶, perché si abbia panteismo dovremmo sentire e/o considerare la nostra incondizionata dipendenza dal Tutto. Ogni qual volta Spinoza tratta della relazione tra la Sostanza e i suoi modi, egli modula questo tema fondamentale:

Res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur.

Le cose particolari non sono altro che affezioni degli attributi di Dio, ossia modi con i quali gli attributi di Dio si esprimono in modo certo e determinato. (*Etica* parte I prop. 25, corollario)

Il paradigma ontologico adottato da Spinoza pone la dipendenza dei modi della Sostanza (p.es. me o te) dalla Sostanza stessa come analoga alla dipendenza che la filosofia a lui precedente attribuiva agli accidenti rispetto alle sostanze cui ineriscono. Si tratta di un rapporto di dipendenza assoluta, perché l'essere del soggetto di inerenza fonda sia logicamente sia *de facto* l'essere dei modi.

Dipendenza incondizionata

L'idea di una dipendenza incondizionata dell'essere umano dall'Universo, in quanto parte che dipenderebbe incondizionatamente dal Tutto, richiederebbe una lunga elaborazione.

Ma se vogliamo arrivare al punto in maniera intuitiva, possiamo farlo. Consideriamo un essere umano, p.es. me: le parti di cui mi compongo, e le condizioni necessarie a che esse persistano e continuino a funzionare come un tutto organico. Sappiamo che le parti di cui mi compongo sono venute all'essere perché alcuni cromosomi dei miei genitori si sono combinati in un determinato modo piuttosto che in un altro, dando luogo all'embrione che poi è divenuto me; e inoltre perché non sono intervenuti fattori a interrompere la gravidanza di mia madre. Se risaliamo a monte di ciò, vediamo che l'intreccio di queste catene causali può ricondursi a tre rubriche principali: (1) l'evoluzione biologica sul pianeta Terra, che ha portato all'esistenza esemplari della specie *Homo sapiens*, e in particolare quei due individui dotati di quel particolare corredo genetico che sono mio padre e mia madre; (2) una serie non calcolabile di contingenze che hanno portato tali due individui (*a*) a crescere sviluppando propensioni affettive tali da spingerli a scegliersi tra loro e a generare figli qualora si fossero incontrati e (*b*) a incontrarsi effettivamente, a scegliersi tra loro e fare figli; (3) i processi biochimici del momento della generazione, che hanno prodotto

²⁶ Per una discussione della definizione di "panteismo", cfr. Levine 1994, pp. 23-143.

proprio quella particolare combinazione di cromosomi che mi caratterizza, (4) i processi fisici e chimici propri dell'ambiente terrestre, che permisero la permanenza in essere di mia madre e del suo feto durante la gestazione. Il fattore 4 (l'ecosistema terrestre) continua a operare in maniera essenziale e pervasiva per tutto il corso della nostra vita; i fattori 1, 2 e 3 vengono sostituiti, dopo la generazione e la nascita, dal fattore 3b, che ne è la prosecuzione: i processi vitali interni, le cui modalità di funzionamento sono dettate dal codice genetico e dalla sua interazione col fattore 4. Il fattore 3b è la mia vita stessa, in quanto individuo biologico.

Ora, se accettiamo il quadro concettuale più comunemente ammesso come 'canonico' dalle attuali scienze naturali, di ispirazione, *lato sensu*, darwiniana, tali fattori sarebbero riconducibili, attraverso passaggi esplicativi più o meno lunghi, alla potenza plasmatrice dell'ambiente²⁷.

Di fatto, l'essere vivente non esiste, né ne è concepibile l'esistenza, separatamente dal mondo che lo ha prodotto, che continua a produrlo per tutto il corso della sua esistenza, e che infine lo distrugge: l'essenza stessa del vivente è infatti quella di un ente i cui processi strutturali sono funzionali alla sua sopravvivenza *in un ambiente esterno*²⁸. Prima c'è il Mondo. Poi, nel Mondo, si individua una porzione di Mondo che è capace di mantenersi individuata mantenendosi *pro tempore* in equilibrio energetico con il resto del Mondo, ossia con l'ambiente. Tale porzione di Mondo è il vivente.

Io non sono figlio di me stesso, questo lo sappiamo tutti; ma neppure è giusto limitarsi a dire che sono figlio dei miei genitori: sono il prodotto di una serie enorme di intrecci di catene causali che possono essere ricondotte tutte alla natura del Mondo in cui viviamo – serie di cui l'incontro tra i miei genitori fu il fattore catalizzante che portò quelle catene (e non altre) a incrociarsi e dar luogo a un singolo effetto: la mia vita, cioè me.

²⁷ Purché a tale parola, "ambiente" non si attribuisca solo il senso ristretto di "nicchia ecologica", "ecosistema locale", ma lo si intenda come l'insieme di tutti i fattori che sono intervenuti e continuano a intervenire a comporre le catene causali da cui la natura del singolo vivente in questione risulta plasmata.

²⁸ A questo proposito è estremamente istruttiva la lettura di Morpurgo 1997, che esamina la relazione tra individuo biologico e ambiente in ciascuno dei principali tipi di viventi, partendo dai batteri per giungere ai vertebrati, e mostra che l'asse portante dell'organizzazione teleonomica dell'individuo è la capacità di mantenere la propria individualità all'interno dell'ambiente; l'individuo biologico è un individuo caratterizzato da sistemi di autoregolazione capaci di distinguere tra l'individuo stesso e il suo ambiente: la presenza di un ambiente dal quale distinguersi ma da cui si dipende per gli scambi energetici è un *a priori* del darsi stesso dell'organismo. È dunque un *a priori* del darsi dell'organismo il darsi del mondo, ossia dell'insieme composto dall'organismo stesso e dal suo ambiente.

Come ha suggerito Monod, siamo tutti figli del Caso e della Necessità²⁹. Ma qui Spinoza non sarebbe più d'accordo: per lui non si dà caso, solo necessità. È certamente rilevante a una rilettura odierna del panteismo, alla luce dell'idea di 'sacro' che abbiamo delineato, l'idea della dipendenza dell'individuo biologico dal cosmo: le manifestazioni del nostro essere sono il risultato dell'incontro con l'ambiente esterno del nostro carattere e della nostra cognizione, cioè di strutture e processi a noi interni, che sono però esse stesse parte e prodotto – non separabili e non autonomi dal Tutto di cui sono parti – dell'ambiente fisico, biologico e sociale. Il cervello, e più in generale l'individuo biologico, presuppone l'esistenza di un ambiente esterno da cui dipende in almeno cinque sensi: 1. come ambiente biologico dal quale è stato prodotto (mi riferisco ai genitori), 2. come ambiente chimico dal quale trarre le sostanze che ne permettono la sussistenza, 3. come ecosistema cognitivo in cui si svolge la sua iniziale abitudine all'esercizio della cognizione, 4. come ambiente sociale in cui riceve l'*imprinting* linguistico che gli permette di attualizzare quella particolare capacità della mente umana che è il linguaggio³⁰, 5. come ambiente fisico, chimico, biologico e sociale da cui subiamo influssi, su cui vertono le nostre operazioni cognitive³¹ e in cui si svolgono le nostre azioni³². In particolare, se anche scegliamo di diventare eremiti e di svincolarci dall'ambiente sociale, è però impossibile svincolarci dall'ambiente fisico e biologico³³, in tale ambiente comprendendo tra l'altro anche il mio stesso corpo e la sua (la mia) vita: ecco, dunque, che l'interezza delle nostre azioni e cognizioni viene a risultare identica all'interazione tra due parti del Mondo: quel singolo individuo biologico che io sono e il suo ambiente, ossia il mondo esterno. Io mi risolvo – in ultima

²⁹ Monod 1994.

³⁰ Non ritengo necessario argomentare i punti 1, 2, 3 e 4.

³¹ È interessante notare come l'approccio biologico alla conoscenza umana e all'attività mentale escluda in partenza il solipsismo, visto che un suo principio fondamentale è che la cognizione sia un processo mediante cui l'animale si orienta nel mondo per ottenere i suoi scopi. In altri termini, la cognizione (nell'approccio biologico) ha sempre un oggetto diverso dalla cognizione stessa, e quindi l'esistenza di un mondo esterno è posta come un *a priori*: cfr. p.es. le critiche rivolte dal neurofisiologo Jouvett (1993, pp. 125-126) alla concezione freudiana dell'attività neuronale, concezione che glisserebbe inopportuno sul fatto che il neurone non può caricarsi di energia senza una stimolazione proveniente da fuori il neurone stesso; secondo Jouvett un neurone privo di mondo esterno non avrebbe alcun senso biologico. Identiche sono le premesse dello studioso di cognizione animale Vallortigara 2000, lì dove esplicita, quale presupposto cardinale di questa disciplina, la distinzione tra un mondo esterno che i sistemi di rappresentazione biologici sono chiamati a interpretare e le rappresentazioni neurali del mondo esterno interne all'animale, tramite cui avviene tale interpretazione (p. 13).

³² È chiaro che, senza un ambiente in cui agire e in cui perseguire i nostri scopi, nessuna azione può avere senso.

³³ Possiamo cambiare ambiente fisico-biologico, ma non possiamo vivere al di fuori di qualunque ambiente fisico-biologico.

analisi – in una parte del Mondo, Mondo che si dividerà così (dal mio punto di vista) in due parti: me stesso e il mio ambiente.

Propongo qui di identificare il sentimento panteista con il riflesso emotivo del riconoscimento, implicito o esplicito, di tale dipendenza, ossia del riconoscimento di tale rapporto parte-tutto: per riprendere il punto da cui eravamo partiti, il sentimento panteista è la focalizzazione del nostro sentimento religioso sul cosmo piuttosto che su una divinità trascendente il cosmo. Si possono nutrire sentimenti panteisti senza saperlo, p.es. perché non si ha familiarità col panteismo filosofico; e si possono avere idee filosofiche panteiste senza provare sentimenti panteistici, p.es. perché siamo, per indole o educazione, poco inclini ai sentimenti religiosi. Resta il fatto che, *se* ammettiamo che il nostro essere è *totalmente* dipendente dall'universo (fisico o spirituale³⁴) che ci ha partorito e *se* ammettiamo la definizione data da Otto della religiosità, *allora* la nostra posizione tende a virare verso forme più o meno articolate di panteismo.

Tendenza alla compiutezza e contesto ambientale

Notandum est, cum dico aliquem a minore ad majorem perfectionem transire et contra, me [...] intelligere [...] quod ejus agendi potentiam, quatenus haec per ipsius naturam intelligitur, augeri vel minui concipimus

È da notare che, quando dico che qualcuno passa da minore a maggiore perfezione e viceversa, [...] intendo [...] che concepiamo che la sua potenza d'agire, per come è compresa attraverso la sua stessa natura, è accresciuta o diminuita (*Ethica*, parte IV, *Praefatio*, p. 378, rr. 15-19)

La potenza d'agire di un modo della Sostanza è accresciuta o diminuita quando è accresciuta o diminuita la sua indipendenza da cause esterne particolari. Il *conatus* non va inteso come mero perseverare in una condizione data, ma come potenza di tendere alla realizzazione della propria natura, cioè alla

³⁴ È qui opportuno puntualizzare che non prendo la parola “universo” come sinonima di “universo fisico”; né intendo, per “natura”, la sola realtà materiale; d'altro canto, l'enorme numero di dimensioni ontologiche catalogate dalle odierne ontologie e metafisiche rende problematica la demarcazione di un universo fisico e di una realtà materiale dai reami delle loro proprietà e dai diversi modi in cui le varie forme di realismo circa la natura degli universali possono considerare ‘reali’ le proprietà astratte dell'universo materiale stesso. Proporre una definizione di “universo” sarebbe (a dire poco) megalomane, soprattutto in un contributo così corto. Molto più saggio – qui – riferirsi all'elaborazione (più lunga e articolata) di un altro Autore: a ciò che Cantwell Smith chiama “The World”, con ciò intendendo “the ground of being” che fonda il riferimento *in re* di qualsivoglia rappresentazione o concetto (2019, pp. 140-144). Ciò che non è ammesso da tale prospettiva (ed è il criterio che distingue il panteismo dal teismo o dal deismo) è l'idea che tale Universo/World/Mondo/Natura dipenda da un'istanza superiore a esso, alla quale *sola* spetterebbe in senso proprio l'investimento condensato nella postura del Numinoso individuata da Otto.

massima possibile emancipazione da cause esterne particolari. L'assenza, nella biologia del tempo di Spinoza, di una nozione di teleonomia diversa dalla teleologia provvidenzialisticamente intesa (che Spinoza rifiuta), è forse il motivo che gli impedisce di tematizzare articolatamente l'idea di una linea di sviluppo intrinseca all'organismo e i modi in cui essa può o meno incontrarsi col contesto ambientale. Alla luce delle idee sulla teleonomia organica oggi vigenti³⁵, è possibile aggiornare l'intuizione spinoziana considerando il *conatus*, nei viventi, come la tendenza, insita alla loro teleonomia, ad adattarsi all'ambiente in modo da ottimizzare non la semplice sopravvivenza, ma il raggiungimento delle condizioni in cui è pienamente realizzata la loro natura, ossia la loro massima possibile autonomia da cause esterne particolari (i.e. cause esterne diverse dal Tutto *qua* tale): la massima possibile capacità di realizzare gli scopi insiti alla propria teleonomia a prescindere dalle perturbazioni prodotte da altri enti particolari. Lo sviluppo di tali capacità passa però attraverso un crescente coinvolgimento in sempre più articolate interazioni con l'ambiente: l'autonomia biologica si accresce variegando le interazioni con l'ambiente complessivo, così riducendo la dipendenza del raggiungimento dei nostri scopi da singoli fattori esterni particolari³⁶.

Il senso del demonico

Viviamo immersi in un oceano densissimo di relazioni causali, noi stessi essendone parte integrante, al contempo conoscendone una percentuale infima e potendone controllare una parte ancora minore. Proprio la consapevolezza di questo fatto costituisce una delle principali fonti del sentimento religioso.

In greco antico esistono due parole per "dio": la prima, "*theòs*", "*theà*" (θεός, θεά), indica il dio o la dea in quanto enti dotati di nome e tratti comportamentali codificati nel mito e nel culto (Zeus, Apollo, Afrodite, ecc.); la seconda, "*dàimōn*" (δαίμων, sia maschile che femminile), indica la divinità quando questa manifesta i suoi effetti nelle nostre vite senza rivelare la propria personalità, senza dirci o suggerirci il suo nome. La mentalità greca attribuì un valore altissimo alla consapevolezza umana del fattore imponderabile che influenza drasticamente l'esito positivo o negativo delle nostre azioni, delle nostre vite, del raggiungimento o meno dei nostri obiettivi vitali e scopi esistenziali.

Potremmo chiamare tale consapevolezza 'senso del demonico': intendendo

³⁵ Cfr. Bich 2021, Vinci-Robert 2005.

³⁶ Un esempio biologico è il ben noto vantaggio dell'onnivorismo, nella competizione darwiniana, su diete specialistiche.

con ciò una sensibilità particolarmente acuta al fatto che siamo continuamente esposti agli effetti, previsti o imprevisi – ma sempre per noi di importanza capitale –, del densissimo oceano di eventi di cui siamo parte.

Caveat

Non tutti condividono l’esaustività della rubrica in cui (nel paragrafo *Dipendenza incondizionata*) ho diviso i fattori che determinano le nostre vite. Si può accettare l’esaustività di tale rubrica solo se (1) non si è teisti o deisti, ossia non si confida nel patrocinio di un Dio dal cui volere intenzionato dipenderebbero gli eventi mondani che ci accadono e il loro impatto *in interiore homine*; e (2) non riteniamo che la nostra volontà possa essere assolutamente libera da qualsivoglia condizionamento fisico e ambientale, dalla nostra natura biologica, e persino dalle nostre facoltà cognitive (alla Cartesio, per intenderci³⁷), e dunque costituire una voce a sé della rubrica, interamente distinta dalle altre. La credenza nella libertà del volere può ammettere vari tipi di formulazione filosofica e scientifica; ma, semplificando all’estremo, nella prospettiva che abbiamo esaminato finora (una prospettiva che mette tra parentesi l’eventualità di un Dio che avrebbe creato l’essere umano come ente dotato di un *quid* irriducibile all’insieme di processi e interazioni che caratterizza il mondo naturale), tutto ciò che l’uomo fa (liberamente o meno, deterministicamente o meno) sarebbe un prodotto della natura, perché l’uomo è qui considerato come un ente naturale. Il punto, insomma, non è il necessitarismo, che nel paradigma scientifico oggi dominante non ha certo più il prestigio che aveva all’epoca della meccanica classica, in cui Spinoza viveva; il punto è l’appartenenza o meno dell’azione umana all’insieme del mondo naturale.

Il sentimento del demonico e l’emotività panteista

Se il senso del demonico è la consapevolezza della nostra esposizione all’universo, potremmo chiamare “*sentimento del demonico*” il riflesso affettivo ed emotivo di tale consapevolezza. Ho accennato al fatto che potremmo avere “sentimenti panteisti senza saperlo, p.es. perché non si ha familiarità col panteismo filosofico” (cfr. *supra*, *Dipendenza incondizionata*,). A mio avviso, proprio l’analisi di un autore la cui esposizione alla religione era limitata al Cattolicesimo e al Paganesimo antico, e per il quale non era naturale riconoscere

³⁷ Sul contrasto tra Cartesio e Spinoza circa la questione della libertà umana, cfr. Manzini 2009, pp. 243 sgg.

nel panteismo un'opzione religiosa, ma che pure è sensibilissimo alla nostra esposizione a fattori causali non umani, da cui dipendiamo *in toto*, cioè Leopardi, può fornire i materiali più vistosi per un *case study* di affettività panteista in assenza di concettualizzazione panteista:

A queste piagge
 venga colui che d'esaltar con lode
 il nostro stato ha in uso, e vegga quanto
 è il gener nostro in cura
 all'amante natura. E la possanza
 qui con giusta misura
 anco estimar potrà dell'uman seme,
 cui la dura nutrice, ov'ei men teme,
 con lieve moto in un momento annulla
 in parte, e può con moti
 poco men lievi ancor subitamente
 annichilare in tutto (*La ginestra*, vv. 37-51)³⁸.

Si noti la rifunzionalizzazione in chiave naturalistica del lessico religioso, cui Leopardi era familiarizzato dalla prima infanzia, relativo alla sproporzione tra "possanza" umana e divina, alla possibilità di una sconvolgente intrusione super-umana nella vita dell'uomo "ov'ei men teme" (un tema sia pagano sia vetero- e neotestamentario); ma anche il riconoscimento che la stessa entità che può operare tale indifferente annichilimento è la "nutrice", da cui dipende la nostra vita.

È però del tutto aliena alla filosofia esplicita di Leopardi l'idea che tale dipendenza incondizionata dal Tutto, oltre a costituire la limitazione essenziale di qualunque ente singolare, possa essere anche un'opportunità di apertura a una consapevolezza emotivamente positiva di appartenenza a un Intero; tale consapevolezza, in Leopardi, appare solo in controtuce, in negazione e opposizione agli idoli sociali e religiosi: come fonte di liberazione dalle illusioni socialmente costruite, non come fondamento di un'eudamonia intellettuale valida in sé quale fu quella perseguita da Aristotele o Spinoza.

La sola emozione positiva che sembra di poter qui leggere è il sentimento di esaltazione contemplativa compressa nei vv. 158-185 ("Sovente in queste rive [...] o prole / dell'uomo?"), dove l'allontanarsi progressivo del punto di vista dal qui e ora dell'uomo – come se lo sguardo si facesse assorbire verso l'alto della dimensione prima geologica, poi cosmica, in cui la nostra presenza spa-

³⁸ Dotti 1993, p. 448.

risce, fino al ribaltamento dei vv. 180-183, dove cessiamo di vedere le galassie lontanissime dal punto di vista terrestre, e immaginiamo di vedere, letteralmente, l'invisibilità della nostra Terra da quella distanza lontanissima – ci invita a sperimentare una liberazione dalle limitazioni immaginative e intellettuali dell'orizzonte antropocentrico.

Spinoza, di nuovo. E noi, oggi

Se dovessimo tradurre nel nostro linguaggio ciò che Spinoza chiama “amore intellettuale rivolto verso Dio”, dovremmo dire che esso consiste nella credenza che, tra i miei stati mentali, quelli che conducono a una vera ed effettiva cognizione del Reale, e che, nella prospettiva dell'etica intellettualistica di Spinoza, sarebbero gli unici a guidarci verso il nostro bene³⁹, dipendono dal Reale stesso, concepito come unità più grande di cui io sono parte, e alla quale la mia mente, coi mezzi dell'intelligenza e della ricerca razionale, deve schiudere le porte. E nel sentimento di dipendenza assoluta che da tale credenza scaturisce.

L'amore intellettuale rivolto verso Dio di cui parla Spinoza (in questa chiave) sarebbe la condizione in cui avvertiamo, grazie alla facoltà dell'intelletto, la nostra possibilità di interazione con quel Mondo più vasto che non si esaurisce nel nostro quotidiano, e neppure nelle nostre interazioni sociali, di qualsivoglia tipo, con altri esseri umani, ma che chiama in causa l'integrità del nostro essere di parti che dipendono dall'intero tutto di cui sono parti.

L'idea implicita nell'ontologia, nell'antropologia, nella gnoseologia sottese a questo atteggiamento, è che nessun essere umano e nessun gruppo di esseri umani è un'entità indipendente dalle relazioni che intrattiene col resto del mondo. Tale sentimento non necessariamente dipende dall'adesione a idee filosofiche panteistiche analoghe a quelle di Spinoza⁴⁰: richiede però l'adesione

³⁹ È chiaro tale concezione ha senso solo in un'ontologia, un'antropologia, un'epistemologia, una gnoseologia realiste, in cui ha senso parlare di “Realtà Esterna” al soggetto o ai soggetti conoscenti, anche se non pone *constraints* sulla natura (materiale o spirituale che sia) di tale Realtà; presuppone inoltre che non tutti gli approcci cognitivi a tale Realtà Esterna siano ugualmente validi. Sebbene questo tipo di approccio non sia certo altrettanto diffuso, oggi, di quanto era al tempo di Spinoza, non mancano, nell'attuale panorama teorico, i realisti convinti, spesso appartenenti all'ambito delle scienze dure. La versione del realismo ontologico e gnoseologico che sto presupponendo nel mio contributo è quella di Cantwell Smith 2019.

⁴⁰ Il così detto “metaphysical turn”, che ha portato negli ultimi due decenni del secolo XX e nei primi due del XXI a una rinascita della metafisica come disciplina positiva ha prodotto anche alcune rielaborazioni del panteismo. Spicca in questo quadro Levine 1994, che tenta una concettualizzazione sistematica dei tratti fondamentali del panteismo filosofico, e procede a una valutazione dei *pro* e dei *contra* del panteismo come opzione filosofica per i nostri giorni. Causa raggiunti limiti di spazio, mi limito a tratteggiare, sulla scorta di Levine, quelli che, a mio avviso, potrebbero essere gli aspetti cardinali di un eventuale Panteismo del XXI secolo. Il primo dovrebbe essere una

a un'ontologia, a una gnoseologia, a un'antropologia simili a quelle a cui allude Cantwell-Smith nelle parole finali del suo libro, lì dove descrive la caratteristica della mente vivente, animale e umana, che a suo avviso la distingue dai sistemi computazionali artificiali:

we should stand *in awe*⁴¹ of the capacity of the human mind, and of the achievements of human culture, in having developed registrational strategies, governing norms, ontological commitments, and epistemic practices that allow us to comprehend and go to bat for the world *as world* (p. 147, cors. mio).

Bibliografia

- ALLEN T. W. 1917-19, *Homeri opera*, voll. III-IV, Oxford.
- BATTELO M. M. 2016/17, *Etologia del dolore. Una visione comparativa*, tesi di dottorato, Dipartimento di Scienze Cognitive, Psicologiche, Pedagogiche e degli Studi Culturali dell'Università degli studi di Messina, Dottorato di ricerca in scienze cognitive XXX ciclo, a.a. 2016/17, url: <https://iris.unime.it/retrieve/handle/11570/3118166/181341/TESI%20BATTELO.pdf> consultato in data 30.12.2021.
- BERTI E. 2000, *Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in Metaphysics Λ 6*, in M. FREDE, D. CHARLES (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, Oxford, pp. 182-206.
- BICH L. 2021, *Autonomous Systems and the Place of Biology Among Sciences*, in G. MINATI (ed.), *Perspectives for an Epistemology of Complex Systems. Multiplicity and Interdisciplinarity*, New York, pp. 41-57; DOI [ff10.1007/978-3-030-71877-0_4ff](https://doi.org/10.1007/978-3-030-71877-0_4ff). [ffhal-03311559f](https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03311559/document) – <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03311559/document>, consultato in data 30.11.2021
- BODÉUS R. 1992, *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Paris.
- BOTTER B. 2005, *Dio e divino in Aristotele*, Sankt Augustin.
- BURNET J. 1900-1907, *Platonis opera*, Oxford.
- CANTWELL SMITH B. 2019, *The Promise of Artificial Intelligence. Reckoning and Judgment*, s.l.
- COCCIANTE R., LUBERTI M., CASELLA P. 1974, *Bella senz'anima*, in *Anima*, s.l.
- DOTTI U. 1993, *Giacomo Leopardi. Canti*, Milano.
- FEOLA G. 2020, *Aristotle on the life of god, and on eternity of life and time*, « Journal of Hellenic Religion », XIII, pp. 77-113.

maggiore elaborazione dell'idea di *dipendenza incondizionata*: come dovrebbe essere articolata? Quali concetti di “tutto”, “intero”, “parte” “dipendenza” dovrebbe adottare? Quale dovrebbe essere l'architettura generale delle relazioni tra tali concetti? Il secondo aspetto dovrebbe essere un'individuazione dei modi in cui tale dipendenza potrebbe articolarsi. Il terzo aspetto dovrebbe essere una maggiore concettualizzazione della caratterizzazione del sentimento del Sacro data da Otto. Avvalendosi degli strumenti dell'etica filosofica e dell'attuale *philosophy of emotions*, dovrebbe tentare di descrivere il sentimento del Sacro e il corrispettivo concetto in maniera più sistematica di quanto concesso dalla prospettiva dichiaratamente irrazionalista di Otto stesso.

⁴¹ Si noti l'intrusione, qui, nell'*explicit* di un testo di computer-science (ma anche di ontologia, metafisica, epistemologia, filosofia della mente), di un termine (“awe”) chiaramente riferito a un'emozione tipicamente umana, e tipicamente religiosa.

- GAUTHIER M.-H. 2014, *L'amitié chez Aristote : une mesure de l'affect*, Paris.
- GEBHARDT C. 1925, *Spinoza. Opera*, Heidelberg.
- JOUVET M. 1993, *Il sonno e il sogno*, Parma (ed. or. *Le sommeil et le rêve*, Paris 1992).
- LAKS A. 2000, *Metaphysics* Λ 7, in M. FREDE, D. CHARLES (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lamba. Symposium Aristotelicum*, Oxford, pp. 207-243.
- LEVINE M. P. 1994, *Pantheism: A Non-Theistic Concept of Deity*, London.
- MANZINI F. 2009, *Spinoza: Une Lecture d'Aristote*, Paris.
- MONOD J. 1974, *Il caso e la necessità. Saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea*, Milano (ed. or. *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris 1970).
- MORPURGO G. 1997, *La logica dei sistemi di regolazione biologica*, Torino.
- MORAUX P. 1965, *Aristote. Du ciel* (texte établi et traduit), Paris.
- NUSSBAUM M. C. 1985, *Aristotle's De motu Animalium*. Text with Translation, Commentary and Interpretive Essays, Princeton.
- NUSSBAUM M. C. 1996, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna (ed. or. *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, 1986).
- OTTO R. 1994, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Milano (ed. or. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und seine Verhältnis zum Rationalem*, München, 1936).
- REALE G. 2009, *Platone. Fedro*, Milano.
- REALE G. 2013, *Platone. Simposio* Milano.
- ROBIN L. 1908, *La Theorie platonicienne de l'amour*, Paris.
- ROSS W. D. 1961, *Aristotle: De anima* (edited, with introduction and commentary), Oxford.
- ROSS W. D. 1966, *Aristotelis Metaphysica* (a revised text with introduction and commentary), Oxford.
- ROSS W. D. 1998, *Aristotle's Physics*, Oxford.
- VALLORTIGARA G. 2000, *Altre menti. Lo studio comparato della cognizione animale*, Bologna.
- VINCI T. C., ROBERT, J. S. 2005, *Aristotle and Modern Genetics*, « Journal of the History of Ideas » LXVI 2, 201-221.
- VITALI M. 1995, *Platone, Repubblica o sulla giustizia*, introduzione di H. Kohlenberger, traduzione e commento di M. Vitali, Milano.
- AA.VV. 2003, *La sacra Bibbia*, CEI, url: http://www.vatican.va/archive/ITA0001/_INDEX.HTM.
- AA.VV. 1999, *Pain*, "The Lancet", url: <https://www.thelancet.com/series/pain>, consultato in data 20.12.2021.