

DESTINO DELLA TECNICA E FUTURO DEL CRISTIANESIMO: TRA PROVVISCIENZA E SALVAGUARDIA DELLA LIBERTÀ

SALVATORE RINDONE*

Abstract: The future of technology is intertwined with the future of Christianity. According to Italian philosopher Emanuele Severino, science and religion have a common origin and proceed towards a common destiny. In the modern age, the biblical category of “promise” has been transformed into that of “scientific progress”. What does it mean to speak of freedom now? We are in the age of provviscience. This neologism shows the atheistic and nihilistic character of Western philosophy because it entrusts the fate of humanity to scientific and technological progress. For many philosophers (Y. N. Harari, Natoli, Galimberti) it no longer makes sense to speak of human will and divine providence because technology already represents the fulfilment of the ideal of redemption announced by Christianity. Going back to the reflection on the ontology of freedom proposed by the Italian philosopher Luigi Pareyson, we can reposition the question of freedom as a central in the West philosophy and we can give back the primacy of human-divine mystery of freedom over the scientific algorithm.

Keywords: Severino, Pareyson, Nihilism, Datism, Provviscience

* Professore di Filosofia, Studio Teologico S. Paolo di Catania e Pontificia Facoltà Teologica San Giovanni Evangelista di Palermo

1. Introduzione

Nel suo saggio del 2018, *21 Lessons for the 21st Century*¹, il noto storico e intellettuale israeliano Yuval Noah Harari così si esprimeva a proposito della libertà:

La fiducia che il pensiero liberale ripone nei sentimenti e nelle libere scelte degli individui non è né naturale né molto recente. Per migliaia di anni si è creduto che l'autorità derivasse dalle leggi divine piuttosto che dal sentire degli uomini, e che quindi si dovesse rispettare la parola di Dio piuttosto che la libertà degli uomini. Solo in secoli più recenti la fonte dell'autorità si è spostata dalle divinità celesti agli esseri umani in carne e ossa. Presto l'autorità potrebbe spostarsi ancora: passare dagli esseri umani agli algoritmi. Proprio come l'autorità divina era legittimata dalle mitologie religiose e l'autorità degli uomini è stata giustificata dalla narrazione liberale, allo stesso modo l'emergente rivoluzione tecnologica potrebbe istituire l'autorità degli algoritmi dei Big Data, e condannare l'idea stessa di libertà individuale².

La questione evidenziata da Harari, in questa breve citazione, interpella da vicino il nostro tema. L'avvento della quarta rivoluzione industriale nel primo ventennio del nuovo secolo, il progresso scientifico e tecnologico e l'imporsi dell'autorità degli algoritmi dei Big Data hanno modificato la percezione della realtà, imposto nuovi modelli di vita e reso possibile un nuovo ordine del mondo. Quello che ravvisa Harari non è l'esautorazione dell'idea di provvidenza *tout court*, ma la sostituzione di qualsiasi tipo di autorità da parte degli algoritmi.

In questo modo, se nel recente passato ci si preoccupava di affermare e difendere i propri diritti, primo fra tutti quello della libertà, dinanzi a una qualsiasi autorità (divina o umana), oggi sembra che nessuno avverta di sentirsi meno *libero* in cambio di una vita più sicura e agiata, proprio grazie all'utilizzo della tecnologia e dello scambio di dati. Infatti, nessuno rinuncerebbe a sentirsi più sicuro quando viaggia acconsentendo al tracciamento dei dati e ai controlli di sicurezza negli aeroporti e nelle stazioni, nessuno rinuncerebbe a comprare il regalo migliore per il partner lasciandosi consigliare dall'app che conosce già meglio di te i suoi gusti, nessuno rinuncerebbe a una vita più sana e più lunga permettendo a macchine specializzate di poter monitorare costantemente il proprio stato di salute. La provocazione che proviene dal professor Harari non riguarda, quindi, solo la possibilità di poter rinunciare alla libertà individuale, ma soprattutto il fatto di non *sentirsi* per

¹ Y. N. Harari, *21 lezioni per il XXI secolo*, Bompiani, Milano 2018.

² Ibidem (ebook).

questo meno liberi e protetti. Tutt'altro. Il fatto che i Big Data riducano di fatto il nostro margine di errore e aumentino il nostro senso di sicurezza, non fa sentire nessuno privato della propria libertà.

L'esperienza alla quale lo storico israeliano fa riferimento riguarda quelle persone che sono dislocate nella parte "ricca" del nostro pianeta, il quale vive già da qualche anno in piena quarta rivoluzione industriale³. Qui l'apparato tecnologico è diventato imprescindibile per la vita dell'uomo e delle milioni di aziende che comprano, vendono e scambiano dati. Ecco perché si potrebbe parlare di una nuova forma di provvidenza regolata stavolta dall'autorità degli algoritmi, cioè legata al progresso scientifico e tecnologico, al controllo dei dati e che potrebbe prendere il nome di *provviscienza*. Questo neologismo nasce dalla crasi dei termini «provvidenza» e «scienza», e come in passato ogni tipo di provvidenza, specie quella cristiana, richiedeva ai filosofi e ai teologi di *giustificare* la libertà umana, così oggi di fronte alla *provviscienza* la filosofia deve compiere lo sforzo maggiore di *salvare* la libertà umana, quest'ultima considerata dalla scienza un ostacolo al progresso e alla realizzazione del nuovo ordine tecnico del mondo.

2. Tempo escatologico e promessa biblica: all'origine della provviscienza

La questione circa l'origine dell'idea di provvidenza è molto complessa e assai articolata⁴. Per quanto concerne il nostro studio, ci sembra op-

³ Sappiamo bene che la scienza moderna affonda le sue radici storiche nel '600 grazie alle scoperte scientifiche e allo sviluppo di nuovi metodi di indagine legate alla fisica e alla meccanica da parte di Bacone, Copernico, Galileo e Newton. L'esito lento ma decisivo della scienza moderna si manifesta con la prima rivoluzione industriale, cioè con l'introduzione della produzione meccanica favorita dall'invenzione del motore a vapore (1760-1840). In tempi relativamente brevi si è passati alla produzione di massa grazie all'elettricità e alla catena di montaggio (seconda rivoluzione industriale tra la fine XIX e l'inizio del XX secolo) fino alla rivoluzione digitale e alla diffusione della rete *internet* con cui ha avuto origine la terza rivoluzione industriale (anni '70-'80-'90 del secolo scorso). In meno di tre secoli le scoperte scientifiche e tecnologiche hanno favorito la crescita sociale e culturale di intere comunità umane, favorendo la ricchezza e l'aumento demografico dei Paesi più industrializzati. Infine, l'automazione, la digitalizzazione, la robotica e l'intelligenza artificiale, l'*Internet delle Cose*, la stampa 3D, l'ingegneria genetica e dei computer quantistici, insieme all'ingresso di altre bio-tecnologie degli ultimi trent'anni, hanno reso possibile la nascita della cosiddetta *Industry 4.0*, termine utilizzato per la prima volta nel 2011 alla Fiera Internazionale di Hannover. Cfr. K. Schwab, *The Fourth Industrial Revolution*, WEF, Cologny, Switzerland 2016.

⁴ Per un'introduzione al tema vedi A. Magris, *Destino, provvidenza, predestinazione. Dal mondo antico al cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2008. Tra gli autori antichi che hanno

portuno risalire ad Agostino il quale tematizza tra il IV e il V secolo la categoria biblico-giudaica di provvidenza nel senso in cui ancora oggi viene inteso⁵. L'Ipponate, infatti, erede del pensiero neoplatonico, mette in piedi una vera e propria "teologia della storia" che sarà sostenuta almeno fino a Hegel⁶.

Secondo tale "teologia della storia" le vicende storiche e gli eventi umani, compresa l'esperienza del male, sono tutte riconducibili alla *voluntas Dei*. Si tratta di una volontà che è superiore anche alla nozione greca di *physis* giacché mira alla "pianificazione a fin di bene" della natura stessa (Rm 8,19-22; Ef 1,3-14). La *voluntas Dei* è quella "provvidenza divina" che rende giustizia, governa e ordina ogni cosa perché sottomessa ad essa⁷. Nel *De civitate Dei* Agostino mostra la superiorità del cristianesimo rispetto al mondo pagano e lo fa a partire proprio dalla nozione di provvidenza. La storia degli uomini è condotta da Dio sicché egli è causa del nascere e del perire degli imperi, della conversione del cuore degli imperatori e della loro azione politica⁸. Il grande progetto del Creatore sulla storia del mondo appare nel *De civitate Dei* come una sorta di "polarità tensionale" tra l'*aversio Deo* e la *conversio ad Deum* entro cui si gioca l'azione di Dio nel mondo e nella storia⁹, insieme a quella tra la grazia e il peccato. Tuttavia, in ultima analisi, possiamo affermare che nulla accade senza che la *voluntas Dei* in qualche modo lo abbia voluto.

L'idea secondo la quale la *voluntas Dei* coincida con la *providentia Dei* e agisca *sovranaturae* persiste nel pensiero occidentale per tutto il Medioevo fino alle soglie della modernità. Agostino consegna alle generazioni successive una concezione escatologica del tempo e della storia che risulterà

affrontato per primi in modo teoretico la questione della provvidenza troviamo l'aristotelico Alessandro di Afrodisia e lo stoico Crisippo. Cfr. Alessandro di Afrodisia, *La dottrina della provvidenza*, S. Fazzo, M. Zonta (a cura di), Rizzoli, Milano 1998; cfr. M. I. Parente, *Introduzione a lo Stoicismo ellenistico*, Laterza, Roma-Bari 1993.

⁵ Cfr. Agostino, *Discorso sulla provvidenza di Dio*, G. Vigni (a cura di), Arcari, Mantova 2003.

⁶ Un riferimento su tutti è l'ampia «Introduzione» dell'opera di G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, G. Bonacina, L. Sichirullo (a cura di), Laterza, Roma-Bari 2010⁴.

⁷ Cfr. Agostino, *La vera religione*, A. Pieretti (a cura di), Città nuova, Roma 1992, p. 70.

⁸ Tuttavia, Agostino afferma che le cattive volontà non possono procedere da Dio; cfr. Agostino, *La città di Dio*, Bompiani, Milano 2001, p. 275 (libro V, 9, 4). «Se dinanzi a Dio esiste un ordine determinato di tutte le cause, non ne consegue necessariamente la perdita del libero arbitrio. Sono anzi le nostre stesse volontà inserite nell'ordine delle cause, che è determinato dinanzi a Dio ed è contenuto nella sua prescienza, poiché anche le volontà degli uomini sono causa di umane opere; perciò chi conosce le cause di tutte le cose non può sicuramente ignorare tra quelle cause anche le nostre volontà, che Egli conosce come cause delle nostre azioni», *ibidem*, (libro V, 9, 3-4).

⁹ P. Colombo, "Provvidenza", in *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. 9, p. 9089.

determinante per la mentalità moderna. Il cristianesimo introduce nel pensiero occidentale una nuova concezione di tempo e di storia che soppianta quello greco; il tempo non appare più ciclico e sempre uguale a se stesso, ma viene vissuto come luogo della «vigilanza nell’attesa del ritorno di Cristo» (1Ts 5). Il tempo giudaico-cristiano è concepito essenzialmente come *futuro* e, aggiunge il filosofo Umberto Galimberti, «il futuro come orizzonte temporale in cui l’uomo, tramite le opere, realizza la sua salvezza»¹⁰. Con la tradizione giudaico-cristiana il tempo diventa escatologico e, a sua volta, la storia si trasforma nello spazio entro cui si realizza la salvezza di Dio per l’umanità. La Scrittura con la categoria di “promessa” assegna così al tempo un orizzonte di *sensò*, una *direzione* verso cui andare diversa dal ciclo sempre uguale della natura. Tuttavia, in età moderna, tale possibilità di *sensò* non è più intercettata in una provvidenza trascendente, ma in una forma di progresso e in un’idea di salvezza totalmente immanente e a opera dell’uomo. Secondo Galimberti, il cristianesimo ha consegnato alla modernità le categorie essenziali per pensare e vedere il mondo. Egli afferma infatti:

Questa concezione agostiniana del tempo, non più *ciclica* ma *escatologica*, sarà la cifra decisiva dell’Occidente che, anche quando abbandona la matrice cristiana, continuerà a pensare in modo cristiano, sia che faccia *scienza* in vista del *progresso*, sia che costruisca *utopie* in vista di un mondo migliore, sia che scateni *rivoluzioni* per un rinnovamento del mondo. In questo modo trova conferma l’intuizione di Schlegel secondo il quale: «il desiderio rivoluzionario di realizzare il regno di Dio è il punto elastico di tutta la cultura progressiva e l’inizio della storia moderna»¹¹.

In età moderna, si assiste al ripetersi dello schema della storia della salvezza, ma senza il suo “contenuto religioso”. La scienza moderna trasferisce il significato della provvidenza cristiana nella *teoria del progresso delle scienze*, mentre il tema religioso della *redenzione* viene recuperato e ripresentato nella forma dell’emancipazione sociale, della rivoluzione politica e del progresso scientifico¹². Galimberti riconosce soprattutto al filosofo empirista

¹⁰ U. Galimberti, *Cristianesimo. La religione dal cielo vuoto*, Feltrinelli, Milano 2012, p. 170.

¹¹ Ivi, p. 146. Cfr. F. von Schlegel, *Idee*, Bompiani, Milano 2008, p. 616.

¹² Cfr. U. Galimberti, *Cristianesimo*, cit., p. 27. Rispetto alla posizione di Löwith prima e di Severino poi, Galimberti utilizza la triade cristiana *colpa-redenzione-salvezza* come categoria ermeneutica fondamentale con cui leggere l’intera storia dell’Occidente. Afferma infatti il filosofo: «Anche nel tempo della secolarizzazione, che prende avvio con l’età moderna, la triade cristiana *colpa-redenzione-salvezza* continua a essere l’asse portante che permea di sé lo spirito della scienza, della sociologia, della psicologia e in generale di tutte le espressioni

inglese Francis Bacon l'aver colto l'eredità dell'idea cristiana di redenzione e nell'averla riconsegnata, in qualche modo, nell'intuizione della riforma del metodo scientifico¹³. Bacone sostiene, infatti, che «per il peccato originale l'uomo perdé l'innocenza e decadde dal dominio sul creato. L'una e l'altra perdita si può riparare, almeno in parte, anche durante questa vita; la prima con la religione e con la fede, la seconda con le arti e con le scienze»¹⁴. Troviamo scritto nell'opera sulla *Dignità e progresso delle scienze* del 1623:

La divina Provvidenza dispone egualmente delle morti prodotte sia da violenza sia dalle malattie, sia dal semplice effetto dell'età; ma essa non esclude per questo l'uso di prevenzioni e rimedi. L'arte e l'industria umana non possono comandare al destino e alla natura, ma possono agevolarne l'opera¹⁵.

Se da una parte l'ideale agostiniano di provvidenza sembra non sparire del tutto dal pensiero di Bacone, dall'altra si intravede una nuova idea di provvidenza, più storicizzata, che finisce con l'identificarsi con il progresso delle diverse scienze messe in campo dall'uomo. Quest'ultimo è chiamato, in qualche modo, a “collaborare” con l'opera della divina provvidenza con le proprie forze e con la propria ragione.

Che cos'è allora il progresso scientifico? Esso non è altro che l'esecuzione dello stesso “programma divino” indicato nella Bibbia la cui attuazione non richiede più l'azione di Dio, ma si realizza come un “compito morale” da

culturali dell'Occidente. La *scienza* ritiene che il male sia costituito dai limiti della conoscenza e che il progresso consista nel loro superamento, per cui il passato è ignoranza, il presente ricerca, il futuro progresso, versione laicizzata della concezione cristiana della storia», ivi, p. 411. Vedi anche D. Antiseri, *L'invenzione cristiana della laicità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017, pp. 43-51.

¹³ Afferma Bacone nel suo saggio *Della dignità e del progresso delle scienze* (1605): «Per quanto riguarda la spiegazione dei misteri, consideriamo che Dio non ha sdegnato di abbassarsi fino alla nostra debole comprensione; svelandoci i suoi misteri in modo tale che noi possiamo facilmente comprenderli; istillando le sue rivelazioni direttamente nei concetti e nelle nozioni della nostra mente; e aggiustando le sue ispirazioni all'intelletto nostro, proprio come una chiave è adattata alla serratura che deve aprire. Noi non ci dobbiamo sentire perciò manchevoli per questo lato: se Dio stesso si è servito della nostra ragione per illuminarci, anche noi dobbiamo volgerci in ogni parte per essere atti il più possibile a penetrare i divini misteri e ad accoglierli, in modo che la mente umana si allarghi fino alla misura di tali misteri, invece di costringere i misteri alla portata angusta della nostra mente» (*Opere filosofiche*, Vol. 2, E. De Mas (a cura di), Laterza, Bari 1965, pp. 512-513).

¹⁴ F. Bacone, *Nuovo organo*, in *Opere filosofiche*. Vol. 1, E. De Mas (a cura di), Laterza, Bari 1965, p. 502.

¹⁵ F. Bacone, *Della dignità e del progresso delle scienze*, cit., p. 210.

parte dell'uomo. Il progresso scientifico non è altro che la pratica tutta umana di una "redenzione" inscritta ancora nell'orizzonte della salvezza cristiana, però senza più la necessità di una *parusia*. Nel mondo moderno il *progresso* prende il posto della *providenza* e la scienza assume il compito di dirigere e orientare le sorti dell'umanità verso un futuro senza più la paura della morte. È la scienza che può riscattare l'uomo dalla sua indigenza presente, fino a vedere avverarsi la profezia di Isaia, cioè quella di realizzare «nuovi cieli e nuova terra» (Is 65,17). Tra il XVI e il XVII secolo assistiamo così alla nascita della scienza moderna sui ruderi della credenza religiosa; d'ora in avanti il nuovo progresso scientifico andrà sempre più a coincidere con le categorie che erano state della provvidenza cristiana. In questo modo, la scienza assume il compito di rintracciare tutti quei mezzi e quegli strumenti necessari per attuare la sua promessa di salvezza intramondana *praeter naturam*. Afferma Galimberti:

La coscienza storica tipica dell'Occidente non è quindi il frutto di una tradizione filosofica, ma l'esito dell'annuncio biblico che ha offerto alla meditazione del mondo giudaico-cristiano il passato come memoria creazionistica e il futuro come attesa escatologica. Con il concludersi dell'epoca medioevale questi due elementi perdono il loro spessore religioso, ma non la loro efficacia storica. Il creazionismo diventa creatività scientifica, mentre l'escatologia, mantenendo lo sguardo dell'uomo proiettato verso il futuro, ispira le figure del progresso, dell'utopia e della rivoluzione¹⁶.

La scienza moderna può essere considerata un effetto della «secolarizzazione dell'escatologia cristiana», per cui la rivoluzione scientifica contribuisce alla redenzione dell'uomo, mentre i risultati della scienza possono essere definiti come il nuovo rimedio positivo agli antichi effetti negativi provocati dal peccato originale¹⁷. La tesi sostenuta da Galimberti su Bacone trova conferma nel pensiero del filosofo tedesco Karl Löwith, il quale spiegava già nel suo saggio *Significato e fine della storia* (1949) in che modo la categoria moderna di progresso e la stessa nascita della scienza moderna risentano della

¹⁶ U. Galimberti, *Psiche e techne*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 289.

¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 290. Galimberti attribuisce a Bacone un'importanza straordinaria circa il modo di pensare la natura e la scienza nel mondo moderno. Nel *Novum organum* troviamo l'iscrizione del progetto scientifico baconiano nell'orizzonte teologico nel senso che egli attua una sorta di rovesciamento dall'ordine morale antico a quello naturale moderno, cioè dall'idea che la scienza rappresenti un atto di superbia dell'umanità all'idea che l'indagine sperimentale messa in atto per scoprire le leggi di natura rappresenti invece la ricerca dell'impronta di Dio nelle cose quale atto umile e diligente da parte dell'uomo: «anche se in Bacone il programma era colmo di speranza cristiana e l'attesa era originariamente volta al regno di Dio, ciò che in effetti si stava preparando era, alla fine, il *regno dell'uomo*, di quell'uomo che, proprio a partire da Bacone, ha incominciato a considerarsi creatore del proprio mondo e del proprio futuro» (*ivi*, p. 300).

categoria giudaico-cristiana di «promessa»¹⁸: dalla promessa di una discendenza ad Abramo alla promessa di un terra dove abitare (Esodo), e ancora fino alla promessa del ritorno di Cristo negli *Atti degli Apostoli*. Secondo l'allievo di Heidegger, infatti, questa categoria è traslata lentamente nell'ideale moderno di «progresso», apportando alcune novità radicali rispetto al pensiero antico. Se per i greci è la natura che determina l'alternarsi dei cicli delle stagioni, per cui bisogna guardare indietro custodendo la memoria degli antichi e il culto agli dèi, per il mondo biblico è Dio che determina il tempo orientando lo sguardo dell'uomo verso il futuro, verso la sua promessa di redenzione. La fede cristiana spinge l'uomo a guardare sempre in avanti, a calcolare il tempo a partire dall'agire di Dio. La particella greca *προ* di *πρόνοια*, similmente al prefisso verbale e nominale latino e italiano *pro* di *provvidenza* e di *promessa*, indica un movimento, un moto verso qualcosa, il bisogno di un compimento. Nella categoria di *progresso* rintracciata da Löwith ritroviamo, quindi, lo stesso *pathos* per il futuro che è proprio della categoria di *promessa*.

Per Löwith la filosofia della storia dell'idealismo tedesco¹⁹ e lo stesso ideale illuminista non rappresentano altro che la secolarizzazione della stessa teologia della storia descritta da Agostino nel *De civitate Dei* e di tutta l'escatologia cristiana. La storia dell'Occidente risente della parabola cristiana del "già e non ancora", di quell'eterna tensione tra presente e futuro orientata verso l'*éschaton* temporale. Afferma il filosofo tedesco:

La legge dello sviluppo progressivo assume la funzione della provvidenza, trasformando le sue segrete disposizioni nella prospettiva di una *prévision rationnelle*, che per Comte è l'ultima pietra di paragone non soltanto delle scienze naturali ma anche di tutte le altre scienze, così come nell'interpretazione biblica del progresso storico, dall'Antico al Nuovo Testamento, il compimento delle profezie costituiva l'ultima pietra di paragone della teologia della storia. Deciso a "organizzare" la provvidenza, Comte vide soltanto il palese antagonismo tra progresso e provvidenza, ma non scorse la stretta dipendenza secolare del progresso dalla speranza e dalla fede cristiana e dall'attesa di un compimento finale attraverso il giudizio e la redenzione. Perduto nella crisi politica e sociale che agitava l'Europa dal tempo della rivoluzione

¹⁸ K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, trad. di F. Tedeschi Negri, il Saggiatore, Milano 2010, p. 26.

¹⁹ Il concetto cristiano di provvidenza divina trova in Hegel (1770-1831) una potente formulazione razionale, non tanto perché egli riteneva che il cristianesimo sia, per quanto grandioso, un semplice mito che la filosofia deve lasciarsi alle spalle, ma perché pensa che il cristianesimo esprima *in forma* intuitiva il contenuto essenziale della ragione. Il cristianesimo, infatti, afferma Severino: «contiene la verità più profonda a cui l'uomo possa guardare: l'unità di Dio e dell'uomo, l'Incarnazione del Verbo, l'Unità degli opposti» (E. Severino, *L'intima mano. Europa, filosofia, cristianesimo e destino*, Adelphi, Milano 2010, pp. 98-99).

francese e abbagliato da questi eventi, Comte non si accorse che la sua attesa di un “radicale mutamento dell’esistenza umana” dopo il trionfo della filosofia positiva era soltanto un pallido riflesso di quell’attesa escatologica di una nuova terra e di un nuovo cielo che costituì il nocciolo del cristianesimo primitivo. La sua fiducia in un “futuro pieno di promesse” non è comprensibile senza riferimento alla fede cristiana, che fece del futuro l’orizzonte decisivo del nostro pensiero post-cristiano. Riportare la vita ad un ἔσχατον futuro, e da questo ad un nuovo principio, è caratteristico non soltanto di coloro che vivono, nella fede, di speranza e di attesa, ma anche di coloro che vivono di fede nella storia in quanto tale²⁰.

L’esempio di Bacone prima e quello di Comte poi, quest’ultimo ripreso da Löwith, ci aiutano a comprendere meglio in che senso l’insegnamento cristiano sulla provvidenza sia strettamente legato all’ideale moderno di progresso scientifico. La provvidenza cristiana e il progresso scientifico moderno condividono lo stesso *pathos* e mostrano la storia come una sequenza ordinata di eventi legati tra loro da un disegno invisibile e chiaro allo stesso tempo. Le rivoluzioni industriali che si sono succedute negli ultimi tre secoli possono essere considerati anch’essi gli *epifenomeni* di un nuovo disegno provvidenziale legato stavolta al progresso tecnico e tecnologico. Si tratta di eventi storici che hanno contribuito a creare un nuovo paradigma, un orizzonte di senso entro cui si muove l’uomo tardo-moderno e a cui Heidegger per la prima volta ha dato il nome di *tecnica*²¹.

La tecnica è il paradigma che ha animato le tre rivoluzioni scientifiche e la quarta ancora in corso. Dire che la tecnica è l’anima e l’essenza della scienza significa non considerarla più come un’appendice esterna alla vita umana o una possibilità tra le altre, ma come un nuovo modo di essere vita, una nuova forma di vita. Non esiste vita umana che si possa considerare al di fuori degli apparati tecnici e scientifici. Tuttavia, bisogna distinguere tra tecnica e scienza: la scienza

²⁰ K. Löwith, op. cit, p. 105.

²¹ Afferma il filosofo tedesco: «La tecnica meccanica è il primo frutto dell’essenza della tecnica moderna, che fa tutt’uno con l’essenza della metafisica moderna» (M. Heidegger, «L’epoca dell’immagine del mondo», *Sentieri interrotti* (1950), La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 72). Il paradigma tecnico possiede, secondo il filosofo tedesco, tre elementi essenziali: 1) essa mira a perseguire il massimo degli scopi con l’impiego minimo dei mezzi. Si tratta del principio ockhamista dell’“economia della ragione” applicato all’ambito tecnico-scientifico; 2) essa ragiona unicamente secondo la logica del profitto, per cui la tecnica agisce per perseguire risultati e produrre in modo efficiente giacché la tecnica non spiega ma funziona; 3) essa guarda la natura e il mondo per manipolarlo e per trasformarlo, di certo non per contemplarlo. Per questo motivo la tecnica alimenta un conflitto sempre aperto tra scienza e natura, cioè tra l’ingegno dell’uomo e la forza inarrestabile e inaggrabile della natura, ma anche tra scienza ed etica, ovviamente a sfavore di quest’ultima.

persegue ancora uno scopo che può essere la ricerca, un bene specifico, una diagnosi, una nuova scoperta; la tecnica no, essa procede «senza scopo»²².

Per Heidegger la tecnica non è solo una delle tante espressioni dell'ideazione umana, «ma è la realizzazione compiuta dell'intenzione segreta della metafisica, la più sicura, la più idonea a garantire non solo la disponibilità di tutti gli enti, di tutte le cose, ma anche la loro riproducibilità»²³. Heidegger considera la metafisica come quella forma del pensiero che guarda le cose come enti, cioè come oggetti categorizzabili e per questo ora sottomessi alla razionalità delle macchine.

Potremmo definire la nostra particolare epoca storica con il termine di età «post-tecnica» o «iper-tecnica»²⁴ a causa della pervasività e all'incremento degli apparati tecnici e scientifici in ogni ambito della vita e del lavoro dell'uomo (i cosiddetti *Internet of things*). Tutti gli strumenti con cui l'uomo occidentale ha che fare ogni giorno, infatti, si trasformano da mezzi di comunicazione alla comunicazione stessa, essi non sono considerati soltanto strumenti di mediazione che aiutano a vivere meglio (*pace maker* o tutori), ma rappresentano appunto forme di vita autonome e indipendenti (i *robot*)²⁵.

La tecnica, quale paradigma del pensiero post-metafisico, obbliga a pensare la provvidenza in modo nuovo, cioè all'interno del rapporto tra macchina e progresso scientifico. Se, come dice Heidegger, la tecnica non è solo la fine della metafisica ma il suo compimento, allora ciò significa che il pensiero abdica all'idea di una storia condotta da un ordine razionale e necessario come Dio e la natura, e si affida alla tecnica quale nuova forma di provvidenza

²² Cfr. Id., «Oltrepassamento della metafisica», *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, 62; cfr. U. Galimberti, *Psiche e techne*, cit., pp. 47, 686.

²³ U. Galimberti, *Heidegger e il nuovo inizio*, cit.

²⁴ Con il termine età «post-tecnica» indichiamo l'epoca che corrisponde alla quarta rivoluzione industriale nella quale viviamo e nella quale non ci chiediamo più circa la presenza o meno di uno o più apparati tecnici attorno a noi, dato che lo diamo già per scontato. Il prefisso *post* di «post-tecnica» indica, quindi, il passaggio dallo stato di domanda o di scelta circa l'utilizzo dello strumento tecnico-scientifico a quello di totale certezza e invasività del dato tecnico-scientifico nel mondo in cui viviamo. Tale situazione è traducibile anche con l'accezione di età «iper-tecnica» a causa della superiorità, dell'aumento e dell'«abbondanza» della tecnica e del mondo virtuale rispetto al mondo naturale e reale.

²⁵ Nell'epoca post-tecnica la macchina non è più uno strumento nelle mani dell'uomo, semmai il contrario, dato che secondo una ricerca del settembre 2020 un italiano medio ha trascorso ben 47 anni della sua vita (su 75 anni circa) davanti ad uno schermo (tv, telefonino, computer, *tablet*, *e-reader* o *console*); vedi l'articolo di Claudio Gerino su *Repubblica* del 23 settembre 2020 dal titolo: *L'italiano medio passa 47 anni della sua vita davanti a uno schermo*.

che pensa la storia in modo funzionale e procedurale. Tale “provvidenza tecnica e scientifica”, *provviscienza* appunto, appare sempre più distante dall’essere metafisico parmenideo e dalla *voluntas Dei* agostiniana, ma rivela al contempo la sua essenza nichilista.

3. *Provvidenza e nichilismo: la critica di Severino all’arbitrarismo divino*

Tra coloro che hanno evidenziato lo stretto legame tra provvidenza e nichilismo troviamo il filosofo italiano Emanuele Severino. Questi riflette sulla comune derivazione nichilista della scienza moderna e del cristianesimo. Quello di Severino è il pensiero più estremo e radicale nel panorama italiano contemporaneo circa il tema del rapporto tra storia dell’Occidente e cristianesimo. Egli ha interpretato la scienza e la fede quali «grandi variazioni» del «Tema del divenire»²⁶. In particolare, per lui la nozione di *provvidenza* e quella di *progresso* sono intimamente connesse a quella biblica di *creatio ex nihilo*. Provvidenza e progresso, infatti, pongono il nulla come origine e compimento della loro azione; sia Dio che la scienza prevedono la possibilità stessa del *divenire*. Dio crea dal nulla e dirige la storia verso un *escaton* infinito; la scienza pensa di creare dal nulla e intende progredire la sua azione all’infinito. *Provvidenza* prima e *progresso* scientifico poi ammettono la possibilità teoretica del divenire per cui, afferma Severino, se «l’essere è divenire», allora tutto deve «uscire dal nulla e nel nulla ritornare»²⁷; se tutto è eterno divenire, allora nulla permane.

Dinanzi alla presunta inconciliabilità dei filosofi moderni tra scienza e fede, Severino ribadisce, invece, la loro intima somiglianza dato che entrambe sostengono il *divenire* delle cose: l’una in forza della *provvidenza*, l’altra per via del progresso e del caso. Anche il caso, infatti, afferma il filosofo bresciano, «è una interpretazione mondana della libertà divina, non meno di quanto lo sia la “causa” rispetto alla divina Provvidenza»²⁸. Il caso, però, non è una forma particolare del *divenire*, ma «dato il modo in cui l’Occidente intende il divenire, il *divenire*, in quanto tale, è *caso*»²⁹. Il creazionismo e l’evoluzionismo, fede cristiana e scienza, Dio e tecnica si trovano dunque

²⁶ E. Severino, *L’intima mano*, cit., p. 172. Continua il nostro filosofo: «Se si è capaci di scendere nel *sottosuolo* della filosofia (ossia dell’*anima*) del nostro tempo, si scorge il legame essenziale che unisce l’evoluzione (il divenire) e il caso».

²⁷ Cfr. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995², pp. 186, 206; Id., *Testimoniando il destino*, Adelphi, Milano 2019, 100-101; Cfr. U. Galimberti, *Cristianesimo*, cit., 244.

²⁸ E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, cit., p. 63.

²⁹ E. Severino, *L’intima mano*, cit., p. 169.

sullo stesso piano ontologico secondo Severino perché «grandi variazioni dello stesso Tema, il Tema del *divenire*, inteso come evoluzione dalla potenza all'atto che la realizza, e *pertanto* come evoluzione dal non essere all'essere»³⁰. Scrive ancora Severino:

Chiesa e scienza sono tuttavia destinate allo scontro. Ma per motivi diversi. Scienza e tecnica mirano a togliere ogni limite alla loro capacità di produrre (e distruggere) le cose. In questo cammino verso l'onnipotenza la scienza tende a produrre realmente, qui sulla Terra, quello che il cristianesimo promette nel Regno dei Cieli. Anche se la scienza si presenta come ipotesi, la sua capacità di trasformare il mondo si presenta quindi agli occhi del cristianesimo, non come ipotesi, ma come realtà effettiva, come la volontà e l'iniziativa in cui si può scorgere sin d'ora il volto di Prometeo³¹.

L'«atteggiamento prometeico» è proprio sia della fede cristiana sia della scienza moderna in quanto entrambe si ritengono «padrone della vita e della morte, dell'essere e del non essere»³². Religione e scienza condividono l'idea di dominio sulla realtà, cioè l'idea di poter trasformare la natura e sottomettere a sé tutte le cose. Tuttavia, mentre la fede lo fa mediante una narrazione metafisico-religiosa, la scienza lo attua mediante la tecnica. L'intera cultura occidentale possiede tale «atteggiamento prometeico» il quale, però, è destinato a fallire «così come fallisce chi vuol guarire dall'avvelenamento somministrando veleno»³³. Continua Severino: «si tratta di comprendere che il Dio-Demiurgo cristiano ha la stessa anima di Prometeo»³⁴. Severino stabilisce così un nuovo legame teoretico strettissimo tra provvidenza cristiana, tecnica e nichilismo, tanto da affermare:

Oggi la Tecnica ha sostituito Dio nell'impresa di far uscire le cose dal nulla e di risospingervele. La Tecnica è la forma più radicale di ateismo. Ma l'anima della Tecnica è l'anima stessa di Dio. Nella storia dell'Occidente Dio è la forma originaria della Tecnica. È il primo Tecnico. E la Tecnica, guidata dalla scienza moderna, è l'ultimo Dio. Essa è ateismo, perché si è lasciata alle spalle il vecchio Dio; ma il vecchio e il nuovo Dio hanno la stessa anima: la convinzione di essere la Forza suprema che guida l'oscillazione delle cose tra l'essere e il nulla³⁵.

³⁰ E. Severino, *L'intima mano*, cit., p. 172. Continua il nostro filosofo: «Se si è capaci di scendere nel *sottosuolo* della filosofia (ossia dell'*anima*) del nostro tempo, si scorge il legame essenziale che unisce l'evoluzione (il *divenire*) e il caso.

³¹ E. Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, cit., p. 64.

³² Cfr. *ivi*, pp. 300-301.

³³ *Ivi*, pp. 301.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ivi*, p. 284.

Per Severino, spetta ancora alla religione e alla sua fede nella provvidenza il primato nichilista, poiché essa crede nella *creatio ex nihilo*. Il nostro filosofo denuncia il nichilismo sotteso alla verità religiosa e al procedimento scientifico, giacché l'intera cultura occidentale ha accettato che «l'unico immutabile è la distruzione di ogni immutabile»³⁶. Non solo. Sembra che scienza e fede possano diventare un tutt'uno, rivelando una comune origine e un comune destino, sicché nel pensiero di Severino provvidenza cristiana e progresso scientifico finiscono per coincidere. In questo modo il filosofo bresciano mostra come l'idea di provvidenza e di arbitrarismo creazionistico divino siano intrise di nichilismo.

Anche secondo il filosofo Giorgio Agamben vi è un nesso strettissimo tra la nozione cristiana di provvidenza e quella di *oikonimia* politica che egli chiama la “macchina provvidenziale”. Nel saggio *Il regno e la gloria (Homo sacer II.4)* la macchina provvidenziale non è altro che il tentativo riuscito di riunire tra loro i due frammenti di mondo separati dalla tradizione platonica, riconoscendo nella *gubernatio dei*³⁷ l'unico governo e ordine del mondo possibile. Agamben individua nella nozione cristiana di *oikonomia* l'origine del significato soteriologico della storia e nella parola *provvidenza* il simbolo di questa visione del mondo³⁸. Provvidenza e fato non sono soltanto concetti teologici, nota Agamben, ma categorie che sono passate presto nel linguaggio

³⁶ U. Galimberti, *Cristianesimo*, cit., p. 244.

³⁷ Cfr. G. Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo, Homo Sacer II. 4*, Neri Pozza, Vicenza 2007, p. 157.

³⁸ Indagando a partire da Aristotele, attraverso il pensiero dei padri cristiani greci, Agamben attribuisce soprattutto a Clemente di Alessandria il merito di aver saputo dare alla provvidenza un significato economico e soteriologico ben preciso (Cfr. G. Agamben, *Il regno e la gloria*, pp. 59-64). Afferma Agamben: «Se non si comprende il nesso strettissimo che unisce *oikonomia* e provvidenza, non è possibile misurare la novità della teologia cristiana rispetto alla mitologia e alla “teologia” pagana. La teologia cristiana non è un “racconto sugli dei”; è immediatamente economia e provvidenza, cioè attività di autorivelazione, governo e cura del mondo. La divinità si articola in una trinità, ma questa non è né una “teogonia” né una “mitologia”, ma una *oikonomia*, cioè, insieme, articolazione e amministrazione della vita divina e governo delle creature. Di qui la peculiarità della concezione cristiana della provvidenza. La nozione di *pronoia* aveva avuto larga diffusione nel mondo pagano grazie alla filosofia stoica, e scrivendo “bella è l'economia del creato, tutto e bene amministrato, nulla avviene senza ragione” Clemente ripeteva delle idee correnti nella cultura alessandrina del suo tempo; ma, in quanto il tema stoico e giudaico della *pronoia* si salda ora con l'economia della vita divina, la provvidenza acquista un carattere personale e volontario» (G. Agamben, op. cit., pp. 61-62).

del diritto come tentativo di conciliare diverse tradizioni e ripensare il rapporto tra politica e tradizione³⁹.

Come per Severino, anche per Agamben fede cristiana e laicità non sono antagonisti, ma appaiono solidali “segretamente” fino all’ultimo, perciò non ha senso opporre il paradigma provvidenziale proprio della teologia cristiana al laicismo. Agamben, come Severino, coglie quel nesso strettissimo tra l’immagine del mondo della scienza moderna e la concezione della teologia cristiana di un governo provvidenziale del mondo. Entrambi credono che esista una provvidenza generale del mondo che dipende, in ultima analisi, dall’esistenza di leggi eterne, come quella di causalità e quella di correlazione tra la legge generale e il piano contingente delle cause seconde⁴⁰. *Oikonomia* trinitaria, ordine e governo del mondo costituiscono una triade inseparabile che la teologia cristiana consegna alla scienza moderna nel tentativo di dominare la complessità del reale. Se in passato la religione serviva a creare un governo del mondo possibile, contro l’idea di *caos* e di *fato*, nella modernità questo compito è passato nelle mani della scienza e del capitalismo. Non per questo la religione è scomparsa, ma si è resa mediatrice di destini. La scienza è ciò che permette un nuovo ordine del mondo e la religione ne trae il suo beneficio. Ecco perché, afferma Agamben, «la modernità, togliendo Dio dal mondo, non soltanto non è uscita dalla teologia, ma non ha fatto, in un certo senso, che portare a compimento il progetto dell’*oikonomia* provvidenziale»⁴¹. Spetta alla tecnica e alla scienza ordinare la nuova macchina provvidenziale, esattamente come ha affermato più recentemente l’israeliano Yuval Noah Harari, il quale assegna le sorti del XXI secolo al progresso scientifico delle nano- e delle biotecnologie. La scienza diventerà totalmente padrona della vita e della morte dell’uomo nel tentativo di strappare alla natura l’ultima parola sull’uomo. Questo significa che la provvidenza sarà nelle mani di chi saprà far «funzionare il mondo» nei prossimi decenni; presto o tardi, «saranno gli algoritmi a decidere per noi chi siamo e che cosa dovremmo sapere di noi stessi»⁴².

Agamben e Harari si pongono su due filoni opposti e contrari. L’uno ricostruisce l’origine della nozione di provvidenza guardando al passato, l’altro scrive le sue *21 lezioni* sul ruolo “provvidenziale” che avrà il progresso

³⁹ G. Agamben, op. cit., p. 82. Tuttavia, nota Agamben, l’idea di provvidenza si fonderà anche con i concetti di *aequitas* ed *epieikeia* provenienti dal diritto romano, fino ad evolversi a significare la dispensa dall’applicazione troppo rigida dei canoni; cfr. *ivi*, p. 63.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 138-139.

⁴¹ *Ivi*, p. 314, corsivi nostri.

⁴² Y. N. Harari, *21 lezioni per il XXI secolo*, cit.

scientifico nel XXI secolo⁴³. Tuttavia, dove il discorso di Agamben si arresta, perché egli si rivolge all'ombra che la domanda sulla provvidenza getta sul passato, la lezione di Harari prende avvio. In entrambi i casi l'idea di provvidenza assume un carattere meramente sociale e politico, fino a tracciare il possibile esito delle promesse tecno-scientifiche.

4. *Provviscienza, datismo e fine della libertà*

Quella tecnico-scientifica è un tipo di provvidenza che mira a risolvere la questione della predestinazione e della libertà eliminando il problema stesso di una coscienza dubbiosa; questa forma di *provviscienza* è la soluzione pragmatica al problema tutto umano della libertà, che tuttavia mette in campo alcune questioni fondamentali di carattere antropologico ed etico. Per questo motivo il discorso sulla provvidenza si pone oggi sempre più chiaramente all'interno di una visione tecno-scientifica della storia⁴⁴.

Un esempio di visione tecno-scientifica della storia è quella che propone ancora una volta lo studioso israeliano nel suo saggio di maggior successo *Homo Deus. Breve storia del futuro* (2015). L'esempio plastico in questione è il cosiddetto «datismo». Esso consiste in una sorta di tecno-religione il cui oggetto di venerazione non corrisponde a nessuna figura divina mai conosciuta prima, ma consiste in quell'enorme flusso di dati (i cosiddetti *Big Data*⁴⁵) presenti nell'infosfera mondiale e nel nostro cyberspazio, e capaci di

⁴³ Cfr. *ibidem*.

⁴⁴ Se nel mondo moderno la religione veniva relegata “nei limiti della sola ragione” (Kant), all'interno del discorso sulla morale, nell'epoca della quarta rivoluzione sociale la religione assume una valenza più complessa. Essa rientra nel discorso sociale (soprattutto sull'economia), ma anche in quello scientifico (vedi la nascita di una religione come *Scientology*).

⁴⁵ «Con l'espressione *Big Data* (“grandi dati” in inglese) si fa riferimento all'insieme di tecnologie e metodologie di analisi di enormi quantitativi di dati (dai dati strutturati, numerici, contenuti nei tradizionali database ai documenti di testo non strutturati: e-mail, video, audio, informazioni delle Borse e transazioni finanziarie). La dimensione dei dati raccolti e conservati è in costante aumento, così come lo è la velocità delle macchine che consentono la produzione e l'analisi di dati. In virtù dell'ampiezza del bacino di dati raccolti (da cui spesso si fa discendere un'elevata affidabilità statistica, che invece andrebbe sempre problematizzata), i *Big Data* sono utilizzati nel nostro mondo globalizzato e interconnesso per estrapolare, gestire ed elaborare informazioni entro tempi ragionevoli, o addirittura quasi in tempo reale, in vari campi. Con le informazioni ottenute si stabiliscono legami tra fenomeni diversi e si prevedono quelli futuri. Connessioni e previsioni rappresentano informazioni dal rilevante valore economico, che può essere sfruttato per fini commerciali, economici, finanziari, comportamentali o politici da agenti privati o governativi» (Y.N. Harari, *21 lezioni per il XXI secolo*, cit., ebook).

rivelarci in tempo reale miliardi di informazioni. Il datismo nasce dalla confluenza esplosiva di informatica e scienze biologiche, sicché oggi si è in grado di decodificare ogni organismo in algoritmi biochimici. Afferma Harari:

Per i politici, gli uomini d'affari e i comuni consumatori, il datismo offre tecnologie all'avanguardia e nuovi immensi poteri. Anche ad accademici e intellettuali promette di rivelare il sacro Graal scientifico che è sfuggito loro per secoli: una sola teoria onnicomprensiva che unifichi tutte le discipline scientifiche, dalla musicologia all'economia e alla biologia. Secondo il datismo, la Quinta sinfonia di Beethoven, una bolla finanziaria e il virus dell'influenza sono soltanto tre pattern di un flusso di dati che può essere analizzato usando gli stessi concetti di base e gli stessi strumenti. Questa idea è estremamente attraente. Fornisce a tutti gli scienziati un linguaggio comune, getta ponti sulle fratture tra le specializzazioni accademiche e consente una facile esportazione di idee da un campo disciplinare all'altro. Musicologi, economisti e biologi esperti nello studio delle cellule possono finalmente comprendersi a vicenda⁴⁶.

Dalla quarta rivoluzione industriale in poi tutti gli organismi (da colonie di batteri a intere società) possono essere concepiti come sistemi di elaborazione dei dati. Queste informazioni, se interpretate da economisti e industriali, permetterà a milioni di aziende di accelerare i progressi delle loro ricerche fino a poter determinare, ad esempio, una raccolta di grano più abbondante in tempi più rapidi e soluzioni di *marketing* più vantaggiose. Per accrescere le proprie conoscenze e i propri guadagni anche il singolo individuo sarà pronto a rinunciare alla propria *privacy* purché venga favorito il flusso dei dati. Nel *datismo* si adotterà un approccio funzionale all'umanità, nel senso che il valore delle esperienze umane avrà un ruolo importantissimo nei meccanismi dell'elaborazione e della trasmissione dei dati:

Quando il sistema globale di elaborazione dati diventerà onnisciente e onnipotente, allora la connessione al sistema diventerà la fonte di ogni significato. Gli umani vogliono fondersi in un flusso di dati, perché quando siete parte del flusso di dati siete parte di qualcosa di molto più grande di voi stessi. Le religioni tradizionali vi assicuravano che ogni vostra parola e ogni vostra azione era parte di un qualche grandioso piano cosmico, e che Dio vegliava su di voi ogni minuto e si preoccupava di ogni vostro pensiero e sentimento. La religione dei dati ora dice che ogni parola, e ogni azione è parte del grandioso flusso dei dati, che gli algoritmi vi stanno guardando costantemente e che essi si preoccupano di qualsiasi cosa facciate e di qualsiasi sentimento proviate. Alla maggior parte delle persone questo piace parecchio. Per i veri credenti, essere disconnessi dal flusso dei dati comporta il rischio di perdere il vero significato della vita. Che senso ha fare o sperimentare qualsiasi cosa se nessuno né è al corrente, e se ciò non contribuisce in qualche maniera allo scambio globale di informazioni⁴⁷?

⁴⁶ Id., *Homo Deus. Breve storia del futuro.*, Bompiani, Milano 2017, p. 560.

⁴⁷ Ivi, pp. 587-588.

Il datismo rappresenta una vera e propria religione del futuro. Una religione capace di interessare milioni di persone, come già avviene, e di rivelare a noi stessi chi siamo e cosa dovremmo sapere di noi stessi⁴⁸. Secondo questa nuova religione, la provvidenza consiste nella capacità di prevedere e di programmare il futuro a forza di *data* acquisiti nel tempo. La *provviscienza* affida a queste conquiste la speranza tutta umana di una qualche salvezza.

Un esempio di trasposizione cinematografica del datismo lo ritroviamo nella prima stagione della serie tv-web americana *Upload* (lett. *cari-care*) trasmessa in anteprima assoluta il primo maggio 2020 sulla piattaforma video *on demand* di una delle più importanti società di streaming di film e serie TV al mondo. Gli episodi di *Upload* mostrano un mondo governato nel 2033 da magnati della tecnologia d'avanguardia, tra cui la Horizen. La potente società di software promette ai suoi clienti di poter vivere una vita oltre la morte in una sorta di aldilà virtuale o paradiso digitale costruito da enormi banche dati e da programmi in costante aggiornamento. Nathan, programmatore e giovane protagonista della serie di fantascienza, è diventato un *upload* del lussuoso paradiso di *Lake View* dopo i traumi subiti a causa di un incidente con la sua auto a guida automatica.

Quello che colpisce in questa serie tv-web è una visione dell'uomo post-tecnico, disincantato e incredulo, che tuttavia non rinuncia a "credere" a una vita oltre la morte, cioè non rinuncia a *non morire*, trasferendo però i dati della sua memoria umana in "cassette di memoria" digitali. Se fino al secolo scorso, infatti, la morte era considerata il semplice capolinea dell'esistenza, nel secolo delle nano e biotecnologie, dei *Big Data* e del *Metaverso*⁴⁹, la morte viene esorcizzata in un altro modo. La morte continua ad essere concepita come il confine verso qualcosa di eterno, un'eternità costruita però da strumenti tecnici sempre più all'avanguardia e dalla rete digitale.

Nel mondo della serie *Upload* resiste l'idea di "coscienza" che viene ridotta ad un insieme di dati registrati nelle "cassette di memoria", le quali assicurano l'identità digitale dell'*avatar* del defunto. *Lake View* è un mondo costruito al computer e praticamente perfetto, dove perfino chi è ancora vivo

⁴⁸ Y. N. Harari, *21 lezioni per il XXI secolo*, cit., ebook.

⁴⁹ Per *Metaverso* (*Metaverse*) è un termine coniato dallo scrittore statunitense Neal Stephenson nel suo romanzo di maggior successo *Snow Crash* del 1992. Il termine è stato preso in prestito da magnati digitali come Bezos, Musk e Zuckerberg, i quali si pongono come obiettivo quello di creare un universo digitale per connettere le persone tra loro rappresentate mediante un corpo anch'esso digitale (*avatar* tridimensionale).

desidera andare al più presto, ma da cui altri desiderano scappare, come lo stesso giovane protagonista⁵⁰.

Questa serie immagina così un futuro segnato da una maggiore disparità di classe, dove il denaro governa anche il mondo dell'aldilà e dove il mondo dell'aldiquà si divide oramai tra coloro che possono permettersi un paradiso da *upload* e chi no. Dinanzi alle provocazioni di *Upload* e del datismo, dovremmo chiederci non più quale sia il *futuro della religione*, ma quale sarà la *religione del futuro*⁵¹.

Un'altra questione che emerge da una siffatta visione tecno-scientifica riguarda l'esperienza del male. Infatti, se da una parte la *provviscienza* sarà capace di programmare con algoritmi una vita dopo la morte, dall'altra parte sarà pure capace di fare i conti con la questione del male e della sofferenza umana?

Il pensiero tecnico per sua natura non vede il male come lo vediamo noi normalmente, perché mira a codificarlo e a ridurlo ad un mero errore di calcolo. La scienza più avanzata non riconosce neppure alcun male ontologico, ma valuta i fenomeni all'interno della logica del calcolo algoritmico, per cui ogni esperienza di male coinciderà sempre con il semplice malfunzionamento della macchina. Per una macchina abituata a conoscere e a tradurre la realtà mediante algoritmi, il dolore e la morte sono qualcosa che non esistono, ma semplici "errori di sistema" che, presto o tardi, saranno "risolti" grazie all'avanzamento dei sistemi tecnici o alla correzione dei sistemi di calcolo. Essere "sani" significa per la scienza essere semplicemente immortali, grazie soprattutto a continui aggiornamenti di sistema. Il limite della morte è solo un altro confine da superare con il progresso e il perfezionamento delle macchine. La tecnica rende la morte un fenomeno reversibile, esattamente come potrebbe esserlo un calcolo matematico. Afferma perciò il filosofo e psicoanalista argentino Miguel Benasayag:

La questione centrale, nel nostro mondo ipermoderno, è che ogni limite è bandito: bisogna abolirlo a ogni costo. Tale desiderio di oltrepassamento dei limiti rivela la

⁵⁰ Nella serie *Upload* non si rinuncia a provare sentimenti né a coltivare amicizie che diventano l'unico modo per non impazzire nella nuova vita fatta di *push* e *pop-up* (notifiche e pubblicità d'assalto). Le relazioni tra mondo reale e mondo dell'aldilà virtuale sono anche l'unico modo per sopravvivere dato che il mantenimento dei dati di un *upload* dipende sempre da un costosissimo abbonamento pagato da un parente ancora in vita. Per i meno abbienti ci sono altre soluzioni di *upload*, come ad esempio i simulatori di "realtà aumentata", economici ma per niente sicuri, oppure i sotterranei dove vivono i più poveri chiamati *2Giga*.

⁵¹ Per un approfondimento sul tema vedi: A. Vaccaro, *L'ultimo esorcismo: filosofie dell'immortalità terrena*, EDB, Bologna 2009; E. Voegelin, *Il mito del mondo nuovo: saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, Rusconi, Milano 1970.

profonda confusione, propria della nostra epoca e condivisa da un gran numero di persone, tra confine e limite. Credere che ogni limite sia solo un confine è quanto di più pericoloso si possa credere⁵².

Il paradigma tecnico giudica il comportamento umano con categorie standardizzate. La tecnica non vede il mondo come lo vede l'uomo, ma soprattutto rischia di voler "dire al mondo come deve essere", anziché accogliere la sua intrinseca unità e complessità. Gli effetti che così otteniamo sono due: da una parte il dolore viene ad essere controllato pur di non allentare il grado di efficienza di un determinato lavoro e il raggiungimento di un obiettivo, dall'altra parte la tecnica è incapace di riconoscere quel grado di irrazionalità proprio dell'umano che consiste non solo nel dolore ma anche nel sentimento, nelle emozioni e nel puro e semplice libero arbitrio.

Gli autori contemporanei riflettono sulla relazione tra scienza, tecnica e libertà, ma anche sull'idea che qualcosa di affascinante e di inquietante orienti le vicende dell'umanità. Si tratta di rintracciare un ordine cosmico e storico ora nell'idea greca di ἀνάγκη (necessità), come nel caso di Severino, ora in quella cristiana di *oikonomia* (Agamben) oppure ancora nell'idea moderna di progresso scientifico (Harari). Tuttavia, ciò che rende veramente inquietante il contenuto del pensiero di questi autori è la perdita o la trasformazione della nozione cristiana di libertà. In questi autori, infatti, ogni tentativo di arbitrarismo non è più sostenibile, giacché tutto è sottoposto al potere di qualcos'altro, al determinismo scientifico oppure al potere governamentale della tecnica.

5. Ritorno a Pareyson

Dinanzi alla potenza e al dominio della tecnica Severino e Galimberti riflettono sulle conseguenze teoretiche di natura etica. Secondo Galimberti, in particolare, nell'età della tecnica un'etica sostanziale del bene e dei fini risulta impotente perché incapace di impedire alla tecnica «di non fare ciò che può»⁵³. L'etica cede all'economia e alla scienza il compito di determinare i fini del suo agire; la tecnica infatti sceglie da sola il reperimento dei mezzi necessari per raggiungere i suoi traguardi. Essa agisce senza guardare a niente se non al suo stesso *fare* tecnico, sicché l'unico fine è dato dalle sue operazioni. Ciò significa che non è più l'etica (ἦθος) a promuovere la tecnica

⁵² M. Benasayag, *Funzionare o esistere?*, Vita e pensiero, Milano 2019, p. 39.

⁵³ Cfr. Galimberti, *Psiche e techne*, cit., pp. 262, 457-463.

(τέχνη), come accadeva nella filosofia greca, ma è la tecnica a condizionare l'etica, obbligandola a prendere posizione su una realtà non più naturale ma artificiale, una realtà che la tecnica non cessa di costruire e di rendere attuale:

L'etica si trova nelle condizioni di promuovere o interdire, in nome di valori resi instabili dal crollo delle ideologie, ciò che la tecnica comunque domina e promuove. L'*agire*, come scelta di fini, cede al *fare* come produzione di risultati. In questo senso la tecnica celebra l'impotenza dell'etica, la definitiva subordinazione dell'*agire* al *fare*⁵⁴.

Di fronte alla presenza minacciosa, inarrestabile e sempre più imprevedibile della tecnica, anche un'etica della responsabilità (Jonas, Arendt, Levinas) appare del tutto inadeguata dato che, afferma Galimberti, «si può parlare di “responsabilità” solo in presenza di una consapevolezza della propria azione e delle sue conseguenze»⁵⁵. Nel caso della tecnica, invece, il sapere individuale e collettivo risulterà sempre inadeguato, sicché l'uomo sarebbe responsabile di un potere che supera di gran lunga il suo agire. Afferma ancora il filosofo italiano:

Là infatti dove il fare tecnologico, crescendo su se stesso per autoproduzione, genera conseguenze che sono *indipendenti* da qualsiasi intenzione diretta, e *imprevedibili* quanto ai loro esiti ultimi, sia l'etica dell'intenzione, sia l'etica della responsabilità assaporano una nuova impotenza, che non è più quella tradizionale misurata dalla distanza tra l'*ideale* e il *reale*, ma quella ben più radicale che si incontra quando il *massimo di capacità* si accompagna al *minimo di conoscenza* intorno agli scopi⁵⁶.

A differenza di Galimberti, il filosofo Salvatore Natoli affronta l'annosa questione del rapporto tra etica e tecnica ripercorrendo all'indietro la storia del pensiero, ma portando altresì avanti la tesi già sostenuta dal filosofo tedesco Karl Löwith. Se l'idea di progresso delle scienze moderne è legata al trapasso tutto mondano e secolarizzato del *pathos* cristiano dell'idea di storia e di futuro, allora bisognerà risalire ai greci per recuperare il senso del *limite* imposto dalla natura (*physis*). Infatti, dinanzi all'accelerazione del progresso scientifico nel mondo occidentale e all'impossibilità di arrestare tale processo infinito, diventa urgente sostenere la fragilità umana, sempre più impotente e inadeguata dinanzi alla potenza della macchina e della tecnica. La proposta

⁵⁴ Ivi, p. 457.

⁵⁵ Ivi, p. 462.

⁵⁶ Ivi, p. 467.

di Natoli di un’“etica del finito” va inserita all’interno di questo quadro teoretico. Solo un’“etica del finito” darebbe la possibilità all’uomo di recuperare il senso del limite e della sua connaturale impotenza di fronte al *delirio di onnipotenza* della tecnica. Nell’opera *I nuovi pagani* del 1995, Natoli fa riferimento al motto nietzschiano «ritorno alla terra!», sicché l’etica del finito significa per lui «comprendersi a partire dalla propria finitudine»⁵⁷.

Il neopaganesimo restituisce così all’uomo il senso e il bisogno del suo *limite* perché iscrive tutta l’esistenza e l’agire umano all’interno della contingenza e del finito. La morte torna ad essere misura della *finitudine* umana, così come lo era per i greci che chiamavano l’uomo βρότος, cioè “mortale”, sicché ciascun individuo acquisisce un senso del tempo diverso da quello escatologico cristiano, mantenendosi stavolta fedele più al presente che al futuro⁵⁸. Se il cristianesimo crede alla promessa di una redenzione ultima, cioè alla certezza che nel futuro il mondo sarà definitivamente liberato dal dolore e dalla morte (Rm 8,18-25), viceversa «il pagano sa che per vivere deve apprendere a soffrire», deve imparare cioè a vivere nell’«eterno presente»⁵⁹.

Per Natoli anche l’esperienza della libertà deve essere intesa sempre entro i limiti del finito e del contingente, cioè all’interno delle coordinate storiche di ciascun individuo. Sebbene questa visione “neopagana” intenda contrastare l’*illimitato* potere della tecnica, dall’altra però ci sembra finisca anche per abdicare alla stessa idea di libertà. Infatti, un’etica del finito rischia di ricusare l’idea di libertà perché non riconosce più alcun legame con quell’*infinito* da cui procede ogni esperienza finita di libertà. La libertà, infatti, si definisce sempre come un’esperienza paradossale al limite tra finito e infinito, tra il *limite* della sua attuazione concreta e la possibilità infinita della sua aspirazione. Ogni esperienza umana di libertà è la realizzazione finita di possibilità infinite. La libertà umana, sebbene sia sempre contingente e circoscritta, non si produce mai da sé, ma si comprende in relazione con Altro da sé, da cui riceve energia e vita. In ultima analisi, la libertà umana si iscrive nella libertà infinita di Dio.

Questo è quanto sostiene Luigi Pareyson all’interno della sua ampia e magistrale trattazione sul tema della libertà. Ecco perché ci sembra importante ritornare alla lezione del filosofo di Piasco per comprendere meglio la relazione tra provvidenza e libertà; infatti, senza libertà nessuna idea di storia e nessuna esperienza umana è mai possibile. La nostra proposta, quindi, è

⁵⁷ S. Natoli, *I nuovi pagani. Neopaganesimo: una nuova etica per forzare le inerzie del tempo*, Il saggiatore, Milano 1995, p. 8.

⁵⁸ Cfr. Ivi, p. 12.

⁵⁹ Ivi, p. 13.

quella di non cedere né alle lusinghe della tecnica né a quelle del neopaganesimo. Sebbene entrambi gli orientamenti promettano da una parte di guadagnare maggiore certezza, dall'altra però producono il grave rischio di perdere maggiore libertà.

6. *Libertà e provvidenza nella lezione pareysoniana*

La trattazione del tema libertà umana è a fondamento dell'insegnamento cristiano. Questo è il motivo per il quale Pareyson, nel trattare il tema della libertà, propone spesso di partire dalla lettura "laica" e squisitamente filosofica dei testi biblici. Ciò che può dare credito a tale esperienza è, infatti, una comprensione ermeneutica dell'esperienza religiosa così come viene proposta in Esodo, ma anche nei grandi romanzi della letteratura, soprattutto Dostoevskij⁶⁰, erede di quell'insegnamento. La narrazione sottoforma di "mito" possiede per Pareyson una verità che non si esaurisce in una comprensione meramente filosofica, ma che prende respiro nella forma del tragico e nella logica del paradosso. Ascoltando e rileggendo i classici greci e latini, ma soprattutto interpretando il racconto biblico di Genesi e il grido di Giobbe, ci si accorge che la domanda filosofica circa la relazione tra libertà e provvidenza rischia di diventare capziosa perché spesso chi la pone contrappone i due termini in questione. La razionalità moderna, infatti, contrappone libertà da una parte e autorità dall'altra; bisogna cioè decidersi tra l'idea di autodeterminazione e quella di autorità. In un verso opposto, Severino sosteneva l'impossibilità di conciliare libertà e provvidenza, giacché sono termini che si contrappongono, sebbene si inscrivano entrambi nel divenire e nel nulla.

Tuttavia, nel racconto del mito biblico la libertà e la provvidenza non si contraddicono mai, anzi mostrano l'agire di Dio e dell'uomo in modo che l'uno dipenda dall'altro. Anche nella lezione pareysoniana essere e libertà appaiono inseparabili, addirittura i due termini coincidono. A questo tipo di riflessione ci lasciamo condurre dall'ultimo Pareyson che pone la questione della provvidenza in relazione alla libertà e all'escatologia. Il filosofo di Piasco riprende, infatti, la distinzione moderna tra pensiero della necessità e pensiero della libertà, ma ne coglie anche il limite:

La spiegazione provvidenziale è in realtà quanto mai enigmatica: la Provvidenza affonda nel mistero, è immersa in quell'insondabile abisso che è la libertà divina.

⁶⁰ Cfr. L. Pareyson, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino 1993.

Non è che la Provvidenza annulli o attenui l'arbitrarismo divino; al contrario, solo l'arbitrarismo divino può contenere in sé la Provvidenza. L'unico luogo possibile della Provvidenza è l'assoluta libertà di Dio: se questa appare inquietante, non meno inquietante ha da risultare la Provvidenza. Ciò vale non solo per i difensori della Provvidenza, ma anche per coloro che tendono a negarla per timore di cadere nell'onnigiustificazione della teodicea. Anche a essi va ricordato che è la libertà divina che spiega la Provvidenza, e non viceversa; e la libertà divina, illimitata e arbitraria, ha sempre un aspetto di ambiguità⁶¹.

La questione della libertà per Pareyson è possibile solo se si ammette che «il discorso filosofico su Dio non possa che essere indiretto»⁶², cioè accettando che «la filosofia incontra Dio non direttamente, ma come centro del mito, di cui essa fa l'ermeneutica, come centro dell'esperienza religiosa, di cui essa è interpretazione»⁶³. Solo seguendo questa preziosa indicazione di Pareyson ci pare possibile superare lo scoglio metafisico libertà-necessità. Solo un'ermeneutica dell'esperienza religiosa e del mito, così come la intende Pareyson, rende possibile la trattazione di temi fondamentali come l'esistenza di Dio, l'origine male e la libertà dell'uomo. Nell'esperienza religiosa, infatti, la libertà umana non entra in contrasto con quella divina, semmai ne rivela l'origine e il nesso, come nel caso del racconto del peccato originale (Gn 3) e delle vicende legate al noto personaggio di Giobbe. Nel cosiddetto mito biblico anche la libertà umana gode della sua illimitatezza proprio perché deriva dalla libertà originaria di Dio. Scrive Pareyson nella sua opera:

Dunque, illimitatezza della libertà umana, illimitatezza della libertà originaria, e soprattutto indivisibilità delle due. La libertà umana presuppone quella originaria, non derivandone limitazione alcuna. La libertà divina non è per conciliazione di libertà e necessità. La vera libertà è inconciliabile, in assoluto, con la necessità. Non sussiste quel determinismo teologico che sembra derivare dalle questioni della onniscienza, prescienza e predeterminazione. *Dal punto di vista religioso non ci potrà mai essere contrasto fra la libertà divina e la libertà umana.* Questo contrasto nasce quando si considerano le due libertà come già divise, e soprattutto quando le si considerano da un punto di vista esclusivamente filosofico, senza l'esperienza religiosa del «Dio vivente». Con l'esperienza religiosa del «Dio vivente» come è mai possibile che la mia libertà possa considerare la libertà divina come una mia necessità, che mi limita? Anzi, dal punto di vista religioso *la mia libertà non è altro che retta, sollevata, indirizzata, trascinata dalla libertà divina*⁶⁴.

⁶¹ Id., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995, pp. 125-126.

⁶² Ivi, p. 139.

⁶³ Ivi, p. 146.

⁶⁴ Ivi, pp. 39-40.

Pareyson propone la sua ermeneutica dell'esperienza religiosa al fine di superare l'ambiguità che si era innescata nella tarda modernità che considerava la libertà umana e quella divina come se fossero due forze uguali e contrarie; lo stesso accadeva per lo spirito da una parte e per la natura dall'altra, per la libertà da una parte e per la necessità dall'altra. Ma l'ermeneutica dell'esperienza religiosa pareysoniana supera l'idea secondo la quale il pensiero cristiano acconsenta la logica del pensiero scientifico e tecnico – vedi soprattutto il pensiero di Bacone – così come affermava Galimberti. Dal punto di vista religioso, continua Pareyson

non ci potrà mai essere contrasto fra la libertà divina e la libertà umana se non per volontà della libertà umana, che si oppone a Dio, che contesta Dio, che mette in discussione Dio; e forse nemmeno allora, perché è Dio stesso che si concede in pasto alla contestazione umana, è Dio stesso che esige una risposta umana, quale che sia, liberissima, anche contraria, anche disobbediente⁶⁵.

Pareyson rifugge ogni possibile esito nichilista dal suo ragionamento, dato che l'essere coincide con la libertà, cioè visto che è la libertà a porre l'*essere in essere*, superando definitivamente la possibilità di ricadere nel nulla. Nella logica dell'assoluta libertà divina, il nulla, così come il male, rimane soltanto una possibilità remota e superata al momento stesso della *scelta*. Scrive Pareyson nelle note a margine riportate nella seconda lezione napoletana sull'ontologia della libertà: «l'assoluta libertà di Dio non pregiudica la Provvidenza e la fiducia in essa, perché il luogo della Provvidenza è appunto la libertà sovrana di Dio, e l'affidarsi a essa è anche accettazione dei suoi aspetti inquietanti»⁶⁶.

L'unica possibilità che abbiamo per ammettere il *nulla* è credere nella necessità, contrariamente a quanto affermava Severino, ma dal momento in cui la libertà pone l'*essere in essere*, essa nega il *nulla* come origine. Pareyson ribalta così la tesi heideggeriana, ma anche in modo anacronistico la tesi di Severino, il quale considera la libertà divina la vera artefice del nulla cosmico. Pareyson nega anche la cosiddetta *prescienza divina*, definendola addirittura un'«illusione»⁶⁷, proprio perché questa andrebbe a negare a sua volta l'assoluta libertà di Dio: Dio si presenta in Esodo come «l'io sono chi voglio essere». La *prescienza divina* andrebbe così a negare la libertà assoluta di Dio.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Ivi, p. 39, nota 20.

⁶⁷ Ivi, p. 42.

Il Dio di Genesi non progetta al modo della moira greca, perché Egli «sa e fa». Spiega meglio il nostro filosofo:

- 1) la sua onnipotenza lo mette in condizione di parare ogni evenienza (anche se imprevedibile, come per la libertà umana) e anche di trarre il bene dal male (ciò ch'egli solo può fare) per il che non ha bisogno di premunirsi e garantirsi con progetti;
- 2) la sua onnipotenza opera non per progetti ma per decisioni istantanee (che non cessano perciò d'essere eterne). Dopo la caduta, essendo l'iniziativa ritornata completamente nelle sue mani, ha formulato il piano salvifico, inteso appunto a far recuperare all'uomo la sua iniziativa. Ma le sue decisioni hanno continuato a essere istantanee: stipulò vari patti e alleanze⁶⁸.

Per Pareyson la provvidenza non è da intendersi, quindi, come previsione o progetto dove tutto è stabilito e predeterminato. Egli intende superare la teodicea classica spostando l'attenzione sull'atteggiamento con cui il Dio dell'esperienza religiosa agisce, cioè sulla sua sollecitudine sempre in atto, anche quando appare la sua ira. Il tentativo di Pareyson è quello di recuperare il senso ontologico e protologico della libertà, cioè l'identità essere-libertà: all'origine della creazione secondo il racconto biblico vi è la libertà e questa libertà coincide con l'essere stesso di Dio. In questo modo, non è neanche possibile concepire la Provvidenza come una garanzia contro l'arbitrarietà divina capace di dissipare l'inquietudine e il timore che possono derivarne. Bene e male non smettono di convivere in Dio e nel cuore dell'uomo – secondo un'affermazione di Dostoevskij ne *I fratelli Karamazov* ripresa anche da Pareyson. In Dio, però, il nulla e il male sono superati, mentre nell'uomo rimane aperta la possibilità della loro attuazione. Dio non è buono, ma è “Bene scelto”; questo consente di superare la posizione della teodicea secondo la quale la mera “positività di Dio” sarebbe una garanzia, un aspetto rassicurante della sua presenza nel mondo. Il «fatuo ottimismo metafisico della teodicea»⁶⁹, come la chiama Pareyson, cerca di giustificare il male a scapito del bene, col risultato di negare la potenza distruttiva del male e creare una rigida opposizione di valori tra bene e male. Afferma Pareyson:

Tutte le espressioni di fiducia nella bontà divina, di abbandono alla provvidenza di Dio, che sono così frequenti nell'esperienza religiosa, se vengono trasferite, così come sono, nella speculazione filosofica, si irrigidiscono in una metafisica oggettiva ingannevole e fuorviante, in cui il problema del male e in genere del negativo viene eluso dall'ottimismo della teodicea, che ha sin ora impedito di darne un'adeguata trattazione filosofica⁷⁰.

⁶⁸ Ivi, p. 42, nota 22.

⁶⁹ Id., *Essere, libertà, ambiguità*, Mursia, Milano 1998, p. 96.

⁷⁰ Ibidem.

Per sfuggire ad una ipostatizzazione del discorso religioso in termini metafisici, Pareyson ricorre più volte ad una strategia ermeneutica che consente di cogliere nel messaggio biblico e letterario il modo corretto per interpretare l'esperienza religiosa come esperienza abissale e ambigua. Quella religiosa, infatti, è profondamente un'esperienza di ambiguità e di contraddizione, in cui espressioni di fiducia e di abbandono alla provvidenza di Dio sono perfettamente compatibili con quelle del timore dovute alla sua ira; la preghiera di inno e di esaltazione della bontà di Dio sono compatibili col sentimento d'un Dio crudele e ostile, implacabile e vessatorio, e così via. Questo succede perché l'esperienza religiosa rivela *senza temere di contraddirsi* la natura ambivalente dell'uomo e l'essenza dialettica di Dio, l'ambiguità sia dell'uno che dell'altro, come prova stessa della libertà⁷¹.

7. *L'ermeneutica dell'esperienza religiosa come narrazione sulla provvidenza*

L'analisi di Pareyson sull'ermeneutica dell'esperienza religiosa del mito biblico ci consente di recuperare la narrazione come metodo ermeneutico per parlare di *provvidenza*. Infatti, il linguaggio di programmazione per algoritmi proprio della tecnica non consente alcuna narrazione dato che la tecnica non spiega ma funziona. L'ermeneutica dell'esperienza religiosa, invece, è l'unica che consente una narrazione del "senso della storia". Scienza e tecnica non sanno raccontare, ma riescono solo a *far di conto*, eludendo la questione del senso della vita e della storia dell'uomo. Il modo di procedere della scienza è procedurale, mai retrospettivo. Qui non si tratta solo di recuperare la distinzione diltheyana tra scienze della natura e scienze dello spirito, ma di comprendere meglio mediante quale linguaggio ciascuna scienza si dà alla parola e al pensiero e quale pensiero e quali parole tale linguaggio produce.

L'ermeneutica dell'esperienza religiosa, almeno così come viene compresa da Pareyson, consente certamente all'uomo di parlare della sofferenza e della morte senza dover giustificare l'esistenza di Dio, ma soprattutto senza giustificare il male. La riflessione filosofica sull'esperienza religiosa trasforma la filosofia stessa in un'ermeneutica del fatto religioso. È al "mito religioso" che la filosofia dovrà quindi rivolgersi sia per parlare delle questioni più profonde e difficili dell'esistenza (Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male), sia per rintracciare l'origine del pensiero: il pensiero nasce e si nutre del "mito", nel senso che il mito è «memoria dell'origine» e «rammemorazione dell'immemorabile», «ascolto dell'inoggettivabile trascendenza»,

⁷¹ Cfr. *ivi*, p. 97.

«rivelazione stessa dell'essere, della verità, della divinità: è Dio *come* parla all'uomo, è Dio *che* parla all'uomo»⁷². Ecco perché per “esperienza religiosa” possiamo intendere quell’«esperienza di verità, di trascendenza, d’immemorialità, e in essa l’*esperienza* del divino, tutta umana», per cui «esperienza del *divino*, ontologica e interpretativa, sono tutt’uno»⁷³. Con il termine “esperienza religiosa” Pareyson non si riferisce a qualcosa di meramente soggettivo, «chiuso nell’angusto e limitato ambito dell’io, della coscienza o autocoscienza, dell’individualità»⁷⁴, né a qualcosa di assolutamente trascendente, di per sé irriducibile a un’attività puramente umana. Piuttosto egli vuole fare riferimento al *simbolismo* linguistico e al “mito religioso”. È qui la filosofia ritrova la sua profondità e *originarietà*, ed è qui che può continuare a parlare di provvidenza senza contrapporla all’idea di libertà⁷⁵.

Questo linguaggio, ricorda Pareyson, è l’unico in cui l’inoggettivabile cuore della realtà può esser detto, l’unico modo per dire cose che «non si possono dire in altro modo»⁷⁶:

La filosofia intesa come ermeneutica del mito non ha nulla di irrazionalistico o di fideistico. Mi sembra inutile osservare che il mito non è favola o leggenda, narrazione arbitraria o racconto irrazionale: in senso proprio – plotiniano e vichiano – il mito è possesso della verità nell’unico modo in cui questa si lascia catturare, cioè con un nascondimento che proprio come tale è irradiante e rivelativo. Domanderò piuttosto se non si debba considerare come anteriore a ogni possibile fideismo e di là da ogni antitesi di irrazionalismo e razionalismo quel pensiero originario che nel mito è possesso primigenio della verità, e da cui si sprigiona come riflessione filosofica un discorso continuo, fatto di interrogazioni e problemi, sollecitato da un primordiale bisogno di chiarezza e tendente a una progressiva consapevolezza⁷⁷.

⁷² Id., *Ontologia della libertà*, cit., p. 143. Cfr. S. Rindone, *Ermeneutica e “mito religioso” nel pensiero di Luigi Pareyson. Un cristianesimo per tutti?*, in “Nuovo Giornale di Filosofia della Religione” (online), gennaio-aprile 2019, n. 9, <https://journals.uniurb.it/index.php/NGFR/article/view/3150>, (1 novembre 2021).

⁷³ L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., p. 141.

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ Una tale operazione consente a Pareyson di preservare questa esperienza fondamentale dell’umano sia dall’irrazionalismo religioso e bigotto sia dal razionalismo metafisico e scientifico. L’intuizione di un’ermeneutica dell’esperienza religiosa trova la sua origine in *Verità e interpretazione* (1971), laddove la verità viene compresa come inesauribile, inoggettivabile e infinita. Nelle *Lezioni di Napoli* del 1988 Pareyson rivela l’autentica razionalità contenuta nella sua ermeneutica. Quest’ultima rintraccia, infatti, nel mito e nel racconto biblico un «pensiero originario» che è quello del «simbolismo divino».

⁷⁶ Ivi, p. 117.

⁷⁷ Ivi, p. 163.

Il compito dell'ermeneutica del mito è, quindi, quello di chiarire il senso dell'esperienza religiosa e di universalizzare il senso del mito all'interno del quale si concepisce ogni provvidenza. Se la filosofia intende dimostrare l'esistenza di Dio e della libertà e spiegarne l'essenza con termini inequivocabili, cioè con termini che non si contraddicano, allora l'ermeneutica dell'esperienza religiosa ha il compito di vedere «che cosa significa credere in Dio o negare Dio, credere in Dio sia per il credente sia per il non credente, e così per tutti gli altri concetti, le altre idee del mito e della riflessione filosofica»⁷⁸. Tutto questo vale anche per il discorso sulla provvidenza: essa non va spiegata ma narrata. La provvidenza è un'esperienza di narrazione propria del mito religioso, la cui essenza sfugge a ogni pretesa scientifica.

L'ermeneutica dell'esperienza religiosa proposta da Pareyson consente così di pensare un Dio che non agisce come una semplice «provvidenza nella storia»⁷⁹, ma di pensare un Dio che accetti il rischio della libertà dell'uomo nella storia, sicché «per Dio, come per tutti, è meglio il male libero che il bene imposto»⁸⁰:

Questo significa che il pericolo del male, dell'abuso della libertà, il rischio della licenza e della distruzione, per quanto temibile e terribile, è ampiamente compensato dalla possibilità del bene consapevole, cioè liberamente scelto e preferito al male, il quale ha un pregio inestimabile e definitivo⁸¹.

Soltanto un'ermeneutica dell'esperienza religiosa consente di pensare l'ambiguità dei contenuti cristiani senza la pretesa di sciogliere tale carattere paradossale. Se da una parte con il linguaggio metafisico, come aveva osservato Severino, la religione cade nel baratro del nulla, giacché ammette il divenire, dall'altra con il linguaggio ermeneutico di Pareyson il cristianesimo mostra senza vergogna la sua contraddizione e vertigine.

8. *Conclusion*

Severino e Pareyson sono i rappresentanti di una visione contrapposta e altrettanto radicale circa l'idea di provvidenza. Il primo ne spiega l'impossibilità e l'intrinseco nichilismo, il secondo ne evidenzia con radicalità il legame che possiede con il mito religioso e l'arbitrarismo divino. Se da una parte l'ontologia pareysoniana aiuta a comprendere la dialettica tra libertà e provvidenza,

⁷⁸ Ivi, p. 26.

⁷⁹ Cfr. Id., *Essere, libertà, ambiguità*, cit., p. 97.

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ Ibidem, 97.

dall'altra l'ermeneutica del mito religioso ci darebbe ancora la possibilità di parlare di provvidenza e di senso della storia. Se, come dice Pareyson, la provvidenza divina si spiega a partire dalla libertà, allora ciò significa che non possiamo fare a meno del discorso religioso sulla libertà; solo la religione abilita la libertà, mentre la scienza la nega perché non ne ha bisogno. Ripete Pareyson che «l'unico luogo possibile della Provvidenza è l'assoluta libertà di Dio» e che solo la libertà divina spiega la Provvidenza, non viceversa. In questo senso comprendiamo perché il futuro del cristianesimo, in particolare, gioca la sua partita teoretica sul campo fertile della libertà, non sul terreno sabbioso del nulla.

In un passaggio del suo saggio, Agamben riprende la questione della *creatio ex nihilo* affermando che se da una parte questa nozione non fa che enfatizzare l'autonomia e la libertà della prassi divina, dato che Dio non ha creato il mondo per una necessità della sua natura o del suo essere, ma perché così ha voluto, dall'altra viene messo in evidenza il suo *arbitrium voluntatis*. Agamben parla del primato della volontà divina, la quale possiede la sua radice nella frattura fra essere e agire, ed è qui che trova origine l'*oikonomia* teologica⁸². Lo sforzo teoretico portato avanti da Pareyson, però, ci permette di superare ancora una volta l'ambiguità tra teoria e prassi, non in forza della mera idea di *oikonomia* come dice Agamben, ma in forza del suo *arbitrium* dato che «è la libertà divina che spiega la Provvidenza, e non viceversa». La riflessione pareysoniana potrebbe così superare anche la distinzione tra Regno e governo messo in campo da Agamben, ma anche la tensione tra fato e provvidenza evidenziata da Severino. Pareyson, infatti, interpreta il cristianesimo come la più grande tragedia cosmoteandrica sulla libertà in senso religioso. Mentre per Severino il cristianesimo si apre all'ipotesi platonica del divenire, per Pareyson il cristianesimo è quel «grande ossimoro»⁸³ che permette di superare il principio di non contraddizione aristotelico, senza per questo cadere nel baratro del nulla e del non-senso, ma restando sul crinale della libertà:

È per la libertà originaria che l'esistenza di Dio è una vittoria sul nulla, anzi è la prima vittoria sul nulla, in senso assoluto. [...] L'essere di Dio è un atto originario: un atto di libertà che unisce essenza ed esistenza con un vincolo che non ha necessità alcuna perché è la stessa libertà primigenia; un atto di libertà ch'è tale solo se è *inseparabilmente e simultaneamente* vittoria sul nulla e cominciamento assoluto, due espressioni diverse per dire la stessa cosa⁸⁴.

⁸² G. Agamben, *Il regno e la gloria*, cit., p. 72.

⁸³ L. Pareyson, *Essere, libertà, ambiguità*, cit., p. 107.

⁸⁴ L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., p. 134.

Solo una siffatta ermeneutica dell'esperienza religiosa riesce a mettere al centro l'idea di libertà e ad allontanare la possibilità *reale* del nulla. Il futuro del cristianesimo per il filosofo di Piasco potrebbe essere allora un "cristianesimo tragico".

Il "cristianesimo tragico" consiste allora nel superamento di un cristianesimo consolatorio, cioè di un cristianesimo che dimentica la realtà abissale del male. Come nella tragedia antica bene e male si implicavano a vicenda, fino a quasi invertirsi, così nel "cristianesimo tragico" l'origine del male e la redenzione di Dio si implicano reciprocamente. Nel "cristianesimo tragico" pareysoniano, però, il male è tanto radicale quanto la salvezza richiesta per contenerlo e per sradicarlo. In questa forma di cristianesimo il peccato dell'uomo è ciò che conduce all'abbassamento di Dio e al suo passaggio attraverso il male e la croce (vedi san Paolo ai Filippesi 2,1-11), le quali diventano l'unica condizione del bene e della salvezza, ma anche l'unica via d'uscita dal nichilismo⁸⁵.

All'opposto del tragico antico, spiega bene Claudio Ciancio, «la salvezza cristiana lascia aperta la tensione, perché come salvezza si confronta con il negativo che la produce»⁸⁶. Nella prospettiva cristiana la salvezza è il termine di paragone che fa risaltare la sofferenza e la morte, mentre nella visione greca la rinuncia alla salvezza e al riscatto, che la sottomissione al fato produce, finisce per attenuare la tragedia⁸⁷. Nell'affermare un "cristianesimo tragico" Pareyson sostiene un cristianesimo che vede e sa vedere il male in profondità, senza eliminarne la radicalità o tentare di giustificarlo.

Il "cristianesimo tragico" riabilita il discorso sull'esistenza e sull'origine del male, ma anche quello sulla libertà dell'uomo e sul senso della vita, per ultimo anche quello sulla provvidenza. Nelle storie della Bibbia la sofferenza non è mai giustificata fino in fondo, ma la sofferenza rimane, sta lì, non

⁸⁵ Cfr. S. Rindone, *Uscita dal nichilismo. Il Cristianesimo di fronte alla tecnica*, Stamen, Roma 2021.

⁸⁶ C. Ciancio, *Il paradosso della verità*, Rosenberg & Sellier, Torino 1999, p. 42; cfr. Id., *Del male e di Dio*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 85-95.

⁸⁷ Era ciò che affermava già Kierkegaard in *Timore e tremore* quando paragonava il "tragico greco" Agamennone con il "tragico biblico" Abramo. Infatti, per il filosofo danese, l'eroe greco «lascia il certo per ciò che è ancora più certo» e trova nella scelta degli dèi un principio superiore, quello che Kierkegaard chiama «il generale», placando così la tensione tragica. Nel caso di Abramo, invece, questi vive l'esperienza del "paradosso" esponendosi nella fede ad un rischio assoluto. Il conflitto che il "cavaliere della fede" vive è quello tra il dovere paterno e la volontà di Dio; tale conflitto, però, non trova nessun principio superiore di riconciliazione. Abramo lascia il certo (la vita figlio) per l'incerto (l'obbedienza cieca a Dio dinanzi a qualcosa che non capisce), assolvendo così al suo compito di credente. Cfr. S. Kierkegaard, *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, C. Fabro (a cura di), Bompiani, Milano 2013, pp. 190-355.

viene spiegata del tutto, ma solo mostrata nella sua ineluttabilità e insensatezza (come nel caso di Giobbe). Forse solo la narrazione biblica permette all'uomo moderno, sensibile e solidale descritto da Harari, di osservare la sofferenza e di capirne il senso⁸⁸. Pareyson etichetta quel cristianesimo che tende a eliminare la questione del male con l'appellativo di «cristianesimo delle anime belle», che corrisponde a una forma di religione, simile a quella del *datismo* tratteggiata da Harari. Si tratta di una sorta di «ateismo confortevole» che elimina la questione ontologica del male per vivere, afferma Pareyson, «una vita dolce, pacifica, senza né inquietudini né tormenti»⁸⁹. Ecco perché solo un «cristianesimo tragico» che contempla in sé l'esperienza brutta del male e del nulla, cioè una fede che sappia mettere al centro della sua teologia la questione della libertà e dell'origine del male, è degno di attenzione e di fiducia da parte dell'uomo, sia esso credente oppure non credente. Di tale «cristianesimo tragico» Pareyson afferma:

Non è un cristianesimo facile e comodo, come potrebbe essere quello abitudinario e tradizionale di chi è conciliato con una totalità, o quello sentimentale e consolatorio delle anime belle, o quello edenico e agevole dello spiritualismo, ma è un cristianesimo drammatico e conflittuale, agonico com'è stato denominato in una fortunata definizione, un cristianesimo che contempla la possibilità della propria negazione, ed è quindi qualificabile di per sé stesso come pensiero tragico. Del resto come potrebbe essere il cristianesimo del tempo dell'ateismo e del nichilismo, nel quale non è quasi disponibile una totalità in cui inserirsi per trovare sicurezza, e la temperie non è favorevole ai «buoni sentimenti», già di per sé poco costruttivi, e in ogni caso troppo deboli e sprovveduti per non essere intaccati e distrutti da uno sguardo disincantato e realistico, e l'ora esige una nettezza lontana da illusori compromessi? Non ci si aspetterà dal cristianesimo dell'epoca del nichilismo la sicurezza, la dolcezza, la transazione⁹⁰.

Salvare la nozione di libertà tematizzata dal pensiero cristiano è il compito che spetta alla filosofia post-cristiana. Non si tratta di de-ellenizzare il pensiero occidentale, né di opporre ragione e fede, oppure scienza e religione, ma di superare l'*impasse* tra essere e nulla, tra essere e divenire, all'interno della quale il pensiero occidentale si trova. L'idea di Pareyson è quella di ravvisare nell'atto originario della libertà di Dio l'origine e il senso assoluto della storia umana.

⁸⁸ Y. N. Harari, *21 lezioni per il XXI secolo*, cit. (ebook)

⁸⁹ L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., p. 229.

⁹⁰ L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., pp. 229-230.