

«*Naturam expellas furca, tamen usque  
recurret*»

*Naturalità: il necessario apparire del reale.*

Marco Moschini

*Naturalness: the necessary appearance of the real*

Naturalness, worldliness, reality, urge us to reflect on the wholeness of the worldly relational experience in which we are. We must liberate the concept of nature, naturalness, from the utilitarian way of considering it; just as we must liberate it from the indefiniteness of an infinite void to which vulgar spiritualisms want to force it. We must recover its concreteness, its solidity and its ambientity. In it, everyone is redeemed.

Worldliness and concreteness, conscience, and life, always express the strength of our conscience that is called to understand the real to which man belongs. It is authentic realism that underlies every authentic vision of the experience of consciousness that turns to nature. The authentic expression of reality does not forcibly push nature away because it nevertheless returns and remains victorious. It is powerfully eloquent, present, concrete in that logic of truth and being from which no thought that wishes to call itself authentic and authoritative can be distracted.

*Keywords:* Naturalness; worldliness; reality.

\*\*\*

Purior in vicis aqua tendit rumpere plumbum  
quam quae per pronum trepidat cum murmure rivum,  
nempe inter varias nutritur silva columnas  
laudaturque domus, longos quae prospicit agros  
naturam expelles furca, tamen usque recurret  
et mala perrumpet furtim fastidia victrix

Hor. Ep. I, 20-25

Pierre Hadot, in un celebre volume dedicato alla storia del concetto di natura, aveva dato avvio alla riflessione ed esposizione storica di tale concetto a partire dalla grande questione sulla determinazione della “natura” – appunto – che si era

aperta nella grande temperie presocratica<sup>1</sup>. Hadot aveva assunto il suo punto preliminare di esposizione da quel “la” che egli aveva accolto, insieme alla disamina sulla disputa sulla natura e i suoi principi, dalla prospettiva eraclitea; questa aveva pronunciato quel preliminare che così suonava: “la natura ama nascondersi”. Tale asserzione, per Hadot, ha continuato ad inquietare e interrogare la filosofia sino nella contemporaneità.

Davvero la natura ama nascondersi? È vero che la natura ci offre un orizzonte in cui vedere profilarsi un’idea di realtà e di uomo? La natura è davvero come lo specchio di un orizzonte finito e mortale?

Insomma, Hadot si sentiva condotto a recuperare la gamma di interpretazioni sulla natura a partire dalla posizione interpellante e inquieta di Eraclito.

Se la frase di Eraclito poneva la questione dell’inaccessibilità dell’ordine naturale come ordine teologico, quella frase però poneva definitivamente il tema della “natura” nel cuore della questione filosofica. Pur caricata di altre visioni e altri concetti, la natura appare ancora oggi all’uomo, benché passata al vaglio nel corso della storia delle idee, pur sempre come un concetto ancora attraente seppur difficile da declinare; confrontarsi con il concetto di natura delinea il conflittuale, e spesso oscuro, rapporto che si apre al momento di riflettere su di essa. Una riflessione che ha segnato e segna la cultura occidentale<sup>2</sup>.

In generale i concetti e i significati che la storia delle idee ha assegnato al concetto di natura sono diffusamente definiti e un’effettiva determinazione non è ancora data. Anzi la natura rappresenta un concetto in continuo divenire di chiarimento.

Non va dimenticato che la centralità del tema e della riflessione sulla natura ha assunto un rilevante motivo di interesse nella filosofia durante l’età moderna; culmine di questa riflessione sul pensiero della natura si è sempre detto che fu il XVIII e XIX secolo quando lo sviluppo di tutte le scienze, nel cuore della modernità, ha comportato, giocoforza, lo sviluppo riorganizzato di riflessioni intorno all’essenza della natura e del naturale.

«Autrement dit, ce n’est pas au XVIIe siècle mais beaucoup plus tôt que l’on aurait “commencé à regarder la Nature”. Mais cette expression même, que peut-elle bien

<sup>1</sup> P. Hadot, *Il velo di Iside: storia dell’idea di natura*, Einaudi, Torino 2020.

<sup>2</sup> La medesima attenzione profonda per il concetto di natura e la sua plurima significatività nel mondo ellenico, utile e per la nostra riflessione contemporanea, la vediamo in un importantissimo testo di G. Colli, *La natura ama nascondersi*, Adelphi, Milano 1988.

signifier? Croit-on vraiment qu'il y eut jamais une époque où l'homme *n'observait pas* la Nature? À quoi donc passait-il son temps, et comment pouvait-il subsister? La Nature, mais il vit en elle, il lui emprunte ses ressources, il ne peut durer qu'en apprenant à se protéger. Si les historiens des sciences assez patients pour étudier en toute impartialité l'oeuvre des Grecs classiques tiennent que leur science fut elle aussi un "miracle" au même titre que l'art de leurs écrivains et de leurs sculpteurs, les préhistoriens auraient tout autant de raison de parler de ces miracles oubliés que furent la sélection des céréales, la domestication des animaux utilisables, l'invention des premières métaux»<sup>3</sup>.

Ma sempre Hadot ricorda che la riflessione moderna, malgrado tutto, non è stata la prima riflessione sulla natura e come tutte le più originali e inusitate meditazioni, si caratterizza come "una" delle considerazioni intorno alla relazione tra uomo e mondo che si sono date nella storia delle idee, ma non la conclusiva.

Prima di quei secoli intensi non che la discussione sulla natura fosse obliata, anzi, restava letta nell'ambito di un modo sostanzialmente aristotelico di vederla. La modernità, spostando i fondamenti della sua riflessione sugli aspetti soggettivistici e individuando come momento privilegiato l'analisi delle strutture intellettuali con cui leggere il mondo, ha cominciato ad interrogarsi sistematicamente sull'origine e forma della "natura"; ponendosi domande meno metafisiche di quelle scaturite nel seno del pensiero ellenico di certo però la modernità non ha inaugurato l'interrogazione sulla natura! Anzi l'ha riproposta riducendo e sottoponendo il concetto di natura ad un livello fattuale e meramente strumentale. Ma questa modalità di lettura non ha cancellato l'esigenza metafisica di leggere la natura stessa, in caso ha aggiunto, e non tolto, argomenti e sguardi alla maniera di rimarcare l'importanza e la ricchezza dei modi di trattare la questione<sup>4</sup>.

Di certo, comunque, tutti i significati evocati stanno a esprimere che con "natura" non si deve più intendere più, in modo semplicistico un termine opposto ad "artificiale"; al contrario con "natura" si deve arrivare ad intendere l'ambiente, il contesto, l'orizzonte, in cui ogni singolo sembra calato; il "luogo" nel quale si compiono le proprie esperienze e in cui si incontra l'altro da sé e da questo si è spinti a domandarsi della relazione tra sé e gli altri. Fortunatamente la parola "natura" sempre più ha assunto il senso di indicare un'originaria relazione e reciprocità nella struttura dei viventi, i quali si riconoscono in essa come in un

<sup>3</sup> R. Lenoble, *Historire de l'idée de nature*, Abel Michel, Parigi 1969, p. 3.

<sup>4</sup> Certe interpretazioni, sottolineando tanto questa peculiarità moderna di trattare la questione naturale. Hanno finito per enfatizzare tale risultato, facendo dimenticare che nella modernità la lettura metafisica della natura non mancò e fu evidente e persistente. Basti citare due nomi su tutti: Spinoza e Leibniz

luogo originario e determinato, che scopre a sua volta la vita del singolo. E così il concetto di natura è divenuto finalmente criterio critico e discriminante di ogni giudizio sulla relazione originaria stessa dell'uomo con l'ambiente<sup>5</sup>.

Un serio affrontamento della questione sulla natura dovrebbe prima di tutto distaccarsi da una visione unilaterale o monocromatica di considerare tale concetto e ci dovrebbe poi condurre non tanto a posizioni interpretative rigide, quanto ad un'analisi della sua idea nelle implicazioni che essa ha assunto nella storia della cultura e della scienza in generale. Dovremmo riflettere più intensamente sul concetto di natura a partire dall'approccio critico che ci impone di porre un'attenzione speculativa al tema a partire dall'interno della filosofia; e questo confrontando "natura" con i concetti speculativi di "reale" e di "concreto" che vanno relativi; è proprio al "reale" che si fa appello spesso quando viene invocato il concetto di natura o è il richiamo alla "concretezza" che viene sotteso tutte le volte che viene auspicato un "ritorno alla natura" come un luogo originario dove la realtà si dà. La storia del concetto di natura, qualora non ridotto in termini semplicistici, ci conduce dentro questo orizzonte: nella ricerca di una dimensione che possiamo dire fontale e primaria della relazione di ogni vivente con la sua provenienza originaria.

Ritornare alla natura, dunque, vuol dire ritornare all'originale? E parlare dell'origine vuol dire parlare del reale-concreto? Se stiamo alla declinazione di questo intento allora vuol dire che anche interrogandosi sulla natura non ci sia allontana mai dal *proprium* della filosofia che è sempre interrogazione sul concreto e sulla sua realtà. Siamo ancora nel cuore filosofico della riflessione sul mondo.

Purtroppo, sovente, l'invito ad "andare al naturale", "andare al reale" (assunte queste espressioni come sinonimiche), vuol dire porsi in una direzione che intende allontanarci da un orizzonte metafisico, ontologico e critico, e suona come un proclama marcatamente anti-teologico. Sì, queste letture benché a volte indichino in modo inequivocabile orizzonti pieni di rievocazioni di ambientazioni, luoghi, elementi, che smuovono i nostri sensi, frequentemente di danno il compito di respingere l'interpretazione della "natura e del "reale" in quadri speculativi metafisici; sentono di distanziarsi da coloro che indulgono ad una

---

<sup>5</sup> Una relazione determinante che diviene problema di relazione interpersonale, culturale ed educativa. Cfr L. Bellatalla, G. Genovesi, E. Marescotti, *Tra natura e cultura. Tra aspetti storici e problemi dell'educazione*, FrancoAngeli, Milano 2021.

metaforizzazione dell'elemento naturale e reale. I metafisici, insomma, trattando della natura secondo i loro criteri, finiscono per tradire la solidità ed originalità dell'esperienza della natura. Insomma, se nella lettura metafisica si dà un ambiente questo ambiente inevitabilmente non può che risultare astratto e del tutto deprivato di quella concretezza di cui la natura, e solo la natura deve usufruire. Insomma, lo scientismo, di carattere positivizzante, ancora oggi ha una eco che vorrebbe opporre natura e sguardo metafisico.

Ma d'altro lato chi, invece, sposa una visione teologico-religiosa, di fronte a questa posizione, si sforza con tutte le energie a trattare la questione "fede e natura", spesso con intenzioni di chiarificazione e conciliazione, rispetto alla brutale separatezza invocata dallo scientismo. Per accreditare una possibile convergenza questi ultimi finiscono, purtroppo e del tutto involontariamente, per marcare più decisamente la distanza tra i due orizzonti<sup>6</sup>.

Si finisce per restaurare la vecchia opposizione tra sensibile e intellegibile attribuita malamente alla tradizione platonica che invece si indirizza ad un più alto concetto di unità – che è l'idea – e che piuttosto si oppone a quel ripetuto fraintendimento che vorrebbe nel platonismo, e nella sua metafisica, un distanziamento dualistico incomponibile<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> La letteratura riguardo la relazione tra scienza e fede - come si immagina - è molto vasta e intensa. Sembra davvero un tema che appassiona ancora molto specie in ambito religioso e cristiano. Non senza sfumature diverse, accenti e toni molto distinti, che hanno dato profonde indicazioni alla riflessione. Altre posizioni ripetono concetti che qui, solo accennati, ripropongono la medesima questione secondo forme di cui lamentiamo il limite. Tra le opere che hanno cercato di fare chiarezza e di offrire materiali sintetici e utili devo rimandare al non recente ma sempre ricco G. Tanzella-Nitti e A. Strumia, *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede. Cultura scientifica, filosofia e teologia*, Città nuova, Roma 2004. Anche in questo caso pur lodandone gli esiti non posso che sottolineare come nel sottotitolo le distinzioni tra scienza e tra filosofia e teologia, e di queste con la prima forma di "cultura", dicono molto rispetto al criterio assunto: ovvero in un approccio di distinzione delle tre (sic).

<sup>7</sup> Una lettura del platonismo nel suo sostanziale monismo non è nuova ed è a base di un'interessante interpretazione speculativa del pensiero platonico; mi riferisco ad un pensoso testo giovanile di Edoardo Mirri, *Il concetto di filosofia in Platone*, Alfa Ed., Bologna 1966. Un intenso lavoro maturato alla scuola del Moretti-Costanzi in cui il filosofo umbro aveva indicato, nell'opera di Platone, una sorta di "estetica pia" capace di recuperare e far recuperare lo sguardo autentico e positivo sul mondo. Mi riferisco in particolare all'opera di T. Moretti-Costanzi, *L'estetica di Platone: sua attualità*, in *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Moschini, Bompiani, Milano 2009, pp. 2491-2564. Edoardo Mirri ne approfondì notevolmente la struttura interpretativa facendola dialogare con l'esigenza metafisica e ontologica allora incipientemente famosa dell'heideggerismo. Pare interessante per altro un passaggio del Mirri che a proposito del pensiero platonico nella distinzione opinione/scienza così nota: «La scienza, comunque, ricerca la conformità del suo discorso al vero. Ma qual è il "vero" cui essa adegua il suo discorrere e con il quale commisura i suoi

Un fraintendimento non poche volte attribuito anche alla visione cristiana del mondo; secondo tale opinione si ritiene che vada relativa alla concezione del cristianesimo la scissione sensibile/intelligibile; quella tra regno temporale/regno sovratemporale. E così ci si dimentica che nella fede cristiana - da sempre - è chiaro un dato, un evento: ovvero che l'attuazione del regno di Dio non è qualcosa a venire in un mondo "chissà dov'è", ma che già si è realizzata in questa terra dal momento della creazione e riaffermata nella successiva restaurazione salvifica dell'uomo. Unico dei viventi toccato dal "grande debito".

Una continua restaurazione del mondo che è luogo del regno di Dio. Un argomento ben presente anche ai padri. Presente da *Apocalisse* ad Agostino del *De Civitate* fino alla contemporanea visione teologico politica delle dottrine cristiane che ha restituito all'ultimo libro della Bibbia quella dimensione di riflessione teologica sulla storia che si aggiungere alle letture tradizionali. *L'eschaton* della storia, l'avvento del regno divino, è qualcosa che si realizza nel passare del tempo e della storia medesima<sup>8</sup>.

Questa opposizione tra mondo sensibile e intelligibile, tra temporale e spirituale, che è un fraintendimento, ripetuto ed echeggiato, è diventato una "verità" malgrado la profonda opera di interpretazione della storia delle idee che ha purificato, insieme alle letture speculative più intense, questa tentazione di frantumazione del concetto unitivo della relazione finito-infinito, uno-molti,

---

risultati? Non altro ovviamente, che quello cui è rivolta l'intuizione, il "vero" visto, il "vero" dell'*Idea*; e l'*idea*, come è facile argomentare anche da una semplice considerazione di ciò cui Platone l'ammette, non è che il "vero" dei fatti e dei fenomeni della vita quotidiana, il "vero" uomo e il "vero" cavallo e finanche, come si afferma nel Parmenide, il "vero" dei peli, del fango e della sporcizia. L'*idea* è insomma principio di interpretazione di ciò di cui si ha esperienza "generalmente e per lo più", è la norma per cui gli avvenimenti del "*saeculum*" ricevono una qualche intelligibilità e divengono con ciò suscettivi di discorso; cosicché la scienza, che alla conformità all'*idea* tende come a una propria meta, in realtà altro non è che un'organizzazione e una teorizzazione della quotidianità». E. Mirri, *Il concetto di filosofia in Platone*, cit., pp. 72-73.

<sup>8</sup> L'intensa riflessione esegetica e teologica sul libro dell'*Apocalisse* si presenta in una sterminata bibliografia scientifica i cui risultati si sono diffusi anche in opere di divulgazione che hanno contribuito non poco a cambiare l'ottica di lettura non solo del testo biblico, ma anche del genere apocalittico e di ridimensionamento delle interpretazioni tradizionali nell'alveo di una più matura considerazione del testo giovanneo. Tra queste opere rimando alla celeberrima P. Prigent, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, Borla, Roma 1985 (ed. or. francese 1981); del medesimo autore: *Il messaggio dell'Apocalisse (Lecture bibliche)*, Borla, Roma 1982. E. Bianchi, *L'Apocalisse di Giovanni. Commento esegetico-spirituale*, Edizioni Qiqajon, Magnano (VC) 2000. G. Ravasi, *Apocalisse*, Piemme, Casale Monferrato 2004 e sempre di Ravasi *Il libro dell'Apocalisse* (Ciclo di conferenze tenute al Centro culturale S. Fedele di Milano), EDB, Bologna 2001; I. Timossi, *Apocalisse. Rivelazione di Gesù Cristo. Una cristologia per simboli*, LDC, Leumann (TO) 2001,

tempo-eterno, che sottende tanto alla visione platonica che a quella cristiana<sup>9</sup>. Il misconoscimento di tale unità, infatti, relega a pregiudizi di astrattezza e metaforicità due quadri di pensiero che hanno invece dialogato e si sono intersecati nella restituzione di un mondo al di qua, sereno, trasparente e ha aggiunto con il cristianesimo un mondo pulito e abitato da creature amate e da un uomo riconsegnato ad esso e redento.

Una frantumazione e una divisione tra un “mondo al di qua” naturale e un “mondo al di là” sovrasensibile è solo una banalità speculativa che non vuole intendere la proposta effettivamente piena del più profondo sentimento “edenico” tipico del cristianesimo, il quale non vuole “afferrare” due mondi diversi, ma vuole vivere pienamente in un unico esclusivo mondo; è il medesimo reale che viene letto secondo due occhi differenti uno “quantitativo” e l’altro “qualitativo”. Per l’occhio qualitativamente elevato il mondo è sempre il medesimo mondo naturale e vero; questo è ciò che la tradizione cristiana vuole abilitare. Affidarsi a questo sguardo vuol dire coltivare un’ottica speculativa che è avviata dalla coscienza della verità e riconduce sempre all’accreditamento della verità di ogni singolo nel mondo: ciascuno vero e concreto dall’ultimo sassolino allo stesso Dio il quale, non disgustato dalla terra, spira sopra questo mondo fin dall’inizio dei tempi. E vi spira per non restare solo, ma appunto in relazione costante e definitiva con ogni cosa e con ognuno dei viventi.

Per l’occhio perverso che vola basso rispetto a ogni cosa, invece il mondo è un magazzino di oggetti che in fin dei conti sono molti e non sono che niente<sup>10</sup>.

La separazione posta tra i “due mondi” è perniciosa sia che ci si ponga dal punto di vista dello scienziata che in quella dell’astratto metafisico. Produce peggiori risultati soprattutto in questa ultima visione perché tale dualismo finisce sempre per accreditare negli altri l’astrattezza della metafisica che restituisce un mondo

---

<sup>9</sup> Dovrei richiamare un’intensa letteratura patristica, e segnatamente molta parte del pensiero francescano delle origini, o nella *traditio* platonica cristiana tipica dell’umanesimo. Si potrebbe giungere alle proposte filosofiche contemporanee. Confido nel lettore che saprà meglio di me orientarsi in queste molteplici e profondissime voci.

<sup>10</sup> Questo è il significato che al termine natura aveva assegnato la cultura medievale da Boezio a Scoto Eriugena, da Ugo di San Vittore a San Bonaventura, il quale proprio a questa gradualità e pluri-significatività del concetto di natura guardava per proporre lo sforzo della filosofia ad elevarsi ad essa in modo deciso e rilevante come al luogo di restituzione di un mondo redento e vivo, ove tutte le cose si manifestano e si acclarano e più avanti se ne dirà meglio. Intanto rimando allo studio di A. Di Maio, *La rappresentazione della natura in Bonaventura da Bagnoregio*, in «Przegląd Tomistyczny», vol. XXV, 2019, p. 143-169.

nebuloso, fantomatico, ingannevole e in definitiva inesistente. Un mondo posto nel desiderabile, ma non nella sua reale naturalità. A volte anche comico quando qualcuno per contrapporsi al linearismo gnoseologico, accredita mondi fantomatici, realtà astrali energie cosmiche e spirituali o altre amenità. In fondo tutti questi astrattisti, o “spiritualisticheggianti”, finiscono per essere eredi e prodromi di sistemi di “metafisica volgare” (come la chiamerebbe Schopenhauer) che non fanno che attribuire vigore a quella unidimensionalità fisicalista che intendono negare e si consegnano più allo studio della sociologia dei fenomeni culturali che a quella della filosofia e del rigore speculativo (sicuramente lontani dal dominio della scienza).

Per uscire da questa disgiunzione tra “natura” e “metafisica”, tra “aspirazione trascendente” e “ancoraggio al mondo naturale”, vale invece mostrare come il mondo è questione che pertiene al pensiero speculativo; nel porre tale problema si può cogliere l’opportunità di riscoprire il senso della relazionalità e della concreta interazione che lega ogni singolo; questa è premessa necessaria per ogni indagine sul mondo, che sia fisica o metafisica.

Bisognerebbe in primo luogo andare al fondo speculativo della questione ricordando di mettere in guardia non solo dal riduzionismo implicito nella diminuzione del mondo e della natura al mero fisicalismo, ma bisognerebbe andare oltre i dimidiamenti. Si dovrebbe dire che vera è la profonda unità del reale. Essa è presenza effettiva, concreta, riguarda ogni cosa e ognuno. Accogliere l’istanza di un mondo per il cosciente vuol dire che non si tratta di coartare il mondo in nome di una fisicità materialistica, o al contrario in nome dell’uno e dell’essere, ma si tratta di pensare nell’essere e oltre l’essere anche la copresenza di tutti e degli altri, in quell’unità che il mondo esprime secondo la natura più vera dell’essere che resta l’oggetto più autentico del pensare perché in esso si parla del reale e del concreto.

Tutto ciò conduce non solo ad una polisemantica del concetto di natura, ma anche, in ultimo, ad un grado molto alto di significato di essa nel quale ritrovare l’elemento sintetico e positivo per poter ritrovarsi in un reale più reale, in cui abitare e di cui dire.

Bisogna specificare: se si guarda bene lo stesso filosofo di Elea, avendo qualificato l’essere, il reale, come τὸ ἐὸν (l’essente) non poteva non considerare come esso fosse in questa dimensione un tutto identico, uno e continuo. E data questa dimensione come non sottolineare che di converso il tutto risulterà sempre pieno di essere e niente sarà senza di quest’essere? Tutto fondato in esso, niente estraneo

ad esso. Una nozione che ritroviamo appunto in Hegel come in Spinoza, in Plotino come nella visione di Agostino. Tutti accomunati dal richiamare per il pensiero la necessità di ritornare all'interezza, alla sostanza, all'unità, all'essere vero ed autentico che sostanzia ogni essente, ogni singolo, che risulta in pari tempo essente e pensato<sup>11</sup>.

Il mondo è naturalmente presente alla coscienza; è in me che mi riconosco e mi penso e mi ritrovo nella relazione con gli altri e nel mondo. In una naturalità coesenziale alla mia unicità, il singolo rifulge; l'unità è affermata nella mia singolarità; in ogni cosa e in ognuno è proclamata l'unicità e l'unità di tutto; e allora per davvero – leibnizianamente - questo non può che apparire come il migliore di

<sup>11</sup> A questo proposito merita ricordare i versi di Parmenide nel DK28 lasciando in greco la prima citazione per una verifica della potenza delle espressioni stesse da me sottolineate.  
DK 28 B 1 31,32

ἀλλὰ ἔμπτῃς καὶ ταῦτα μαθήσῃς, ὥς τὰ δοχοῦτα  
χρῆν δοξίμως εἶναι **διὰ παντὸς πάντα περ ὄντα.**  
Ma pure anche questi apprenderai: come è che quel che pare  
occorreva che fosse ad un valido parere, *trapassando esso tutto dappertutto.*  
DK 28 B 4

λευσσε δ' ὁμῶς ἀπεόντα νόω παρεόντα βεβαίως  
οὐ γὰρ ἀποτμήξει **τὸ εὖν** τοῦ εὖντος ἔχεσθαι  
οὔτε σχιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον  
οὔτε συνιστάμενον.

Nel tuo guardo nota, tuttavia, che cose assenti sono presenti alla mente saldamente non, infatti, vorrai tagliare via ciò che è dalla sua contiguità con ciò che è né in quanto si viene esso a disperdere del tutto dappertutto nell'ordinamento né in quanto si viene a concentrare.

DK 28 B 5  
ξυνὸν δέ μοι ἔστιν,  
ὀππόθεν **ἄρξωμαι**· τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αὐθις.  
È per me un punto comune agli altri  
Quello da cui io abbia a *principiare*: è là infatti che ritornerò di nuovo  
DK 28 B 16

ὥς γὰρ ἕκαστος ἔχει χρασιν μελέων πολυπλάγχτων,  
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό  
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν  
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· **τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.**  
Che, come ha ognuno, la mescolanza delle membra molto erranti  
Così la mente si dispone per gli umani: ché è una stessa cosa  
Quella che intende, la natural postura delle membra per gli umani  
Per tutti e per ognuno: *ché è il di più il pensiero.*

La traduzione è quella di Presocratici, *Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, a cura di A. Lami, BUR, Milano 1981, pp. 277, 279, 293.

mondi possibili e non ve ne sono di altri, perché anche tutti gli “altri mondi” apparirebbero comunque a questo mondo delle relazioni intramondane possibili.

Sono convinto che chi voglia ridurre il mondo ad un’unica dimensione, sia essa quella materialisticamente intesa, sia quella troppo estaticamente proiettata in un’oltre che chissà dove sia, ci rende vittime tutti di una metafisicheria acritica, estrovertente, per molti versi alienante. Questa unidimensionalità finisce per tradire profondamente tutte le istanze, le attitudini aperte verso la concretezza del mondo, la naturalità, l’immediatezza dell’esperienza, della pluridimensionalità del nostro “risiedere” nel reale. Un’esperienza che Schopenhauer vorrebbe delineata in una duplice dimensione: secondo una coscienza empirica o una migliore coscienza. Nessuna delle due si sovrappone; entrambe coesistono ad offrirci la scoperta di una dimensione del mondo a cui apparteniamo in coessere e coappartenere<sup>12</sup>.

La realtà risulta appunto nell’apparire di ogni cosa a questo livello e si esplica nella condivisione di questa appartenenza comune che ci dice non solo dell’esperienza di un mondo compatto, sensibile e tangibile, quantificabile, ma anche di quel mondo che è qualitativamente visto nella multiforme e articolata sensazione e intellesione che facciamo di essa e che cerchiamo sempre di comunicare. Guardando al nostro villaggio, alla nostra abitazione, non vediamo un luogo, non narriamo di un edificio; vediamo e narriamo della nostra terra e della nostra casa. Questa qualità del reale è tanto vera quanto la somma dei mattoni che rendono manifesta l’abitazione e i molti edifici che compongono la città o i villaggi in cui si vive.

L’appartenenza al mondo, alla natura stessa, non si coglie nella riduzione ad una unidimensionalità misurabile e quantificabile che pure c’è, ma che ne afferma solo una parte.

---

<sup>12</sup> Ovviamente faccio riferimento alla duplicità della coscienza così come è stata delineata prima del *Il mondo* nel suo *Nachlass* da parte di Schopenhauer. La “miglior coscienza” a cui corrisponde, a livello minore, la “coscienza empirica”. Tale distinzione, che è nel medesimo pensante, non rappresenta la presenza di due menti, ma due diversi modi di vedere il mondo. Due modi ben delineati dal filosofo di Danzica prima dell’inserzione nel suo pensiero del terzo della volontà. Ma mi sia permesso però rimandare a due miei lavori: M. Moschini, *Nella questione essere, esistenza, mondo*, in *Essere ed esistenza*, in «Quaderni di Inschibboleth», n. 19, f.1, pp. 135-142 e M. Moschini, *La verità, il mondo e i livelli qualificati della mente. Una proposta speculativa nel pensare con Cusano*, in «Il pensiero», volume 59, fascicolo 1, pp. 11-26.

L'appartenere "naturalmente" al mondo chiede che tutto coesista e che tutto diventi parte di quell'ambiente che, proprio perché ci accoglie, non può essere dimidiato, violentato, abusato, mercificato, lasciato incolto e non custodito. In esso abitiamo "la casa" e non semplicemente ci troviamo in "uno spazio".

La Natura, il mondo, proprio perché ambiente, casa, non è comprensibile solo nell'unilaterale dimensione materiale o astratta, esso richiede di essere colto nella concretezza di quantità e qualità di un luogo che diventa mio e nostro nella relazione con ogni elemento che la vive. Abitare allora vuol dire vivere la consistenza effettiva del mondo, e della natura che gli va relativa; queste si colgono, ovviamente, in una dimensione dell'esperienza che non è riducibile alla sola riduzione gnoseologica o all'astrattezza vaga. Ma l'esperienza si dona nella multiformità e multilivellità a cui ci apriamo nel pensare. Ritroviamo così la ricchezza di molte prospettive filosofiche<sup>13</sup>.

Nella coappartenza - in quantità e qualità al mondo - non si tratta di distinguere o proporre gradi migliori o peggiori dell'esperienza mondana. Si tratta solo di evitare di costruire altri mondi o ulteriori mondi. Questo mondo ordinario, questa realtà quotidiana (persino il capello e il fango citati nel *Parmenide* platonico), se colti in questa coscienza unitiva che vede non il dimidiamento del mondo ma la consistenza di esso nell'accoglimento dei suoi livelli plurimi parlanti, ci verranno restituiti puri e limpidi perché visti con occhi brillanti, capaci di gustare sempre, con profondità, anche delle cose più superficiali; di renderle espressive così come la natura che nelle grandi produzioni artistiche si fa presente non come cosa fissa, non come natura "morta", ma come sfondo vivo. Così appaiono veri i colori dei prati dell'Angelico o i colori tersi nelle scene del Perugino o del Raffaello e dei rinascimentali, così come la dura forza del grigio dell'orrore della guerra in *Guernica*. Il mondo appare tutto nel bene e nel male, nelle qualità elevanti e nella torbidezza; queste dimensioni non si misurano e basta, ma si vivono in qualità.

Le parvenze, le cose che passano o sono passate, le nostre persone, ora presenti e domani scomparse, non sono solamente accadimenti temporanei come il biologismo ci vorrebbe far credere; esse lasciano una traccia, lasciano un segno e un ricordo, che si fissano nella coscienza e che non ci fanno mai sentire stranieri

---

<sup>13</sup> Da Emerson a Dewey, dagli originali ripensamenti della fenomenologia e dell'ontologia, sono scaturite riflessioni che hanno condotto a visioni profondissimamente metafisiche; queste hanno condotto sino alla riscoperta della dimensione della carnalità e della concretezza, delle relazioni, del dono, come è avvenuto in tante voci del ricchissimo pensiero francese contemporaneo (penso a Bergson, Merleau-Ponty, Henry, Marion, Nancy, etc).

nel mondo. È la trasfigurazione dei sensi, che si restituisce e che restituisce il mondo nella sua bellezza. Sappiamo che le cose posso essere trasformate, anche le più infime, l'ambiente ci parla non solo di ciò in cui materialmente consiste, ma nella sua presenza ci dice di cosa concretamente rappresenta, suggerisce e in lui vediamo<sup>14</sup>.

Le cose, i singoli, tutti noi, allo stesso momento “siamo e non siamo”: mentre siamo mera presenza fisica, al contempo non siamo solo riferimento biologico; siamo nella fugacità del tempo, ma non apparteniamo all'edacità del temporale perché nel ricordo, nella memoria, sostiamo e nell'essere consistiamo. Siamo nell'orizzontalità di un'esistenza spesso volgare, ma non siamo appartenenti a questa bassezza. Siamo mortali; eppure, aspiriamo a ben altro oltre noi stessi. Questo è il desiderio agonico di cui appunto Unamuno dava contezza nel descrivere un'umanità chischiottesca che, con l'eroismo dell'idea, trasformava se stesso da un povero e scarno hidalgo della sperduta La Mancha in un cavaliere errante, coraggioso e valente. Un agonismo che voleva dire anelare in qualità ad una natura, piena ed elevata, ove ritrovare l'uomo e il mondo<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Mi sia concesso citare un brano poetico di un testo di Fabrizio De André *Le nuvole*. Che chiude con malinconia ciò che invece per me rappresenta invece un richiamo alla solarità. Ma coglie questo verso il bello della fugacità e del suo legame con il cielo. E ci dice che le nuvole...

«Vanno

Vengono

Per una vera

Mille sono finte e si mettono lì

Tra noi e il cielo

Per lasciarci soltanto una voglia di pioggia»

Testo di *Le nuvole*, Macu Ed. Musicali, Nuvole Ed. Musicali Sas, Universal Music Publishing Ricordi Srl, Milano 1990.

<sup>15</sup> Il filosofo spagnolo riflettendo ancora sulla duplicità di Don Chisciotte e Alonzo Quijano dice: «Don Chisciotte, il mortale, morendo comprese la propria comicità e pianse i suoi peccati, ma l'altro Don Chisciotte, l'immortale, nel comprenderla la sopravanza e la vince senza rinnegarla. E Don Chisciotte non s'arrende, poiché non è pessimista, e lotta. Non è pessimista, giacché il pessimismo è figlio della vanità, appartiene alla moda, puro *snobbismo*, e Don Chisciotte non è vano né vanitoso, non è un moderno e non appartiene ad alcuna forma di modernità – e men che meno modernista – e non sa che significhi essere *snob*, a meno che non glielo traducano in castigliano del Seicento. ...Don Chisciotte non è giunto all'età del tedio della vita, che suole tradursi nella caratteristica topofobia di non pochi spiriti moderni che passano la vita correndo all'impazzata da un posto all'altro, e non per amore del luogo a cui vanno, ma per odio verso quello da cui vengono, e fuggono da tutti. La qual cosa è una delle forme della disperazione. Ma don Chisciotte ode chiaramente la sua stessa risata, ode la risata divina, e poiché non è pessimista, ma crede nella vita eterna, deve lottare e assalire la moderna ortodossia inquisitoriale scientifica per il riportare nel mondo un nuovo e impossibile Medioevo, dualistico, contraddittorio, appassionato...lotta contro il razionalismo ereditato dal XVIII secolo. La pace della coscienza, la conciliazione tra ragione e fede,

Il ritrovarsi con il mondo, in una natura, che vede l'uomo sua parte e non suo dominatore. Una natura dove si attua l'aspirazione ad un livello di una realtà totalmente recuperata, ove spirito e fisicità fanno un tutt'uno ambientale; dove appare l'autentica concretezza di realtà nella quale ci riconosciamo in vera integralità, la quale si scopre in un triplice profilo e snodo.

Il primo: nessun aspetto o articolazione della realtà è da disdegnare, trascurare, estromettere, destituire. Ma anzi tutto deve essere apprezzato, valorizzato. Se comunemente si fraziona l'esperienza immediata in tante funzioni gnoseologiche, qui viene invocato l'esercizio e l'ammissione della sua unità spirituale e fisica; e si deve tendere alla visione unitaria e completa del naturale.

Secondo: lontani da ogni sgretolamento ontologico si dà valore alla critica come logica dell'essere e del valore; come una dialettica del reale nella quale chiediamo di esprimersi e nella quale si esprime la vera naturalità di ogni singolarità personale e materiale.

Terzo: se non vi sono accorgimenti che ci possano evitare di cadere nel dubbio del nichilismo, dove non esistono più né mondi né soli (per parafrasare Schopenhauer e lo *Zarathustra*), è possibile la trasformazione e la restituzione delle "cose" a loro stesse. Non più viste strumentalmente, ed una volta finito il loro mero uso come scoria, scarto, mera oggetto a disposizione. Anzi! Le cose stesse si restaurano continuamente nel ripresentarsi nella loro bellezza e nella necessità della loro presenza. Si scorge così una natura che è in continuo rinnovarsi; le cose, tutti e tutto, così si trovano garantiti pienamente, oggettivamente, nella loro singolarità che rinvia ad una naturalità accomunante e qualificata non più meramente organica, non più esclusivamente spirituale, ma totale, unitiva e manifestante l'unità della diversità nella fundamentalità dell'essere.

In questi tratti riconosco l'apporto di tutto l'ontologismo critico e segnatamente di quell'operante concetto di coscienza e concretezza, che con marca carabellesiana,

---

non sono ringraziando la divina Provvidenza, ormai più possibili. Il mondo deve essere così come vuole Don Chisciotte, e le locande devono essere castelli, e combatterò contro il mondo, e in apparenza sarà vinto, ma sarà lui a vincere mettendosi in ridicolo. E supererò se stesso ridendo di sé a facendosi deridere. "La ragione parla e il senso morde...", disse il Petrarca, ma anche la ragione morde, e morde nel profondo del cuore. E non vi è più calore se vi è più luce. "Luce, luce, ancora più luce!" si dice abbia esclamato Goethe morente. No, calore, calore, ancora più calore, poiché è di freddo che si muore, non di oscurità! La notte non uccide, è il gelo a farlo. Ed è necessario liberare la principessa incantata e distruggere il teatrino di Mastro Pietro". M. de Unamuno, *Del sentimento tragico della vita negli uomini e nei popoli*, trad. it, di J. López y, Gárcia-Plaza, Piemme, Casale Monferrato 2004, 305-306.

è stato approfondito e mostrato dal pensiero morettiano che è riconoscibile in questa cifra di “edenicità” con cui il filosofo umbro aveva segnato il suo pensoso pensiero, cristianamente ispirato<sup>16</sup>.

In questo ambito si può rintracciare la concretezza della natura a cui dovremmo orientarci, con ragioni ontologiche che sanno leggere e interpretare la nostra attiva ed attuale appartenenza al mondo. E questo accorgimento di reciproco coappartenere altro non è che la consapevolezza di una coscienza che sa valutare la qualità delle sue esperienze. Non per imposizioni di punti di vista, ma per intuito vivo, immediato, di un “vero”, di un “buono” e di un “bello” che si manifestano nel vivere, nel realizzare autentica e consapevole relazione intramondana.

È l'essenza stessa della libertà: riconoscersi appartenenti a questo mondo, naturalmente irrelati e responsabili di tutto in tutto. Non dominatori, non guardiani, non esercitanti un potere sul mondo a cui dobbiamo solo cura per i benefici che esso ci dona materialmente e spiritualmente. E nei confronti dei simili, si tratta di sentirsi parte di una *communio* fraterna dove tutti, nel proprio valore qualitativo, meritano di essere riconosciuti e apprezzati, valorizzati e responsabilmente accolti.

Tale apprezzamento dell'integralità della nostra posizione nel mondo, fa scoprire e maturare una concezione più piena della naturalità; per questo dobbiamo dissociarsi da tutti gli spiritualismi, da tutte le visioni che provengono da ascetismi rinunciatari del mondo, disprezzatori di esso. Al contempo, in questa esperienza piena della naturalità, siamo posti lontani anche da un mondo solo tangibile e di cui si deve parlare solo materialmente. Dove tutto è trattato come una mera “cosa”, utilizzabile sempre. Accorti del rischio più grave: ovvero che “utilizzabile” possa divenire l'uomo. E infatti nel criterio del materialismo/naturalismo estremo vediamo operante sempre e solo una logica dell'utilità, e non già quella menzionata logica dell'essere da cui discende la contemplazione di se stessi in un universalità “edenica” e in una umanità “restaurata”.

In nome di questa restaurazione della terra e resurrezione dell'uomo, San Bonaventura, nelle *Collationes* XII, 14-17, ha detto parole mirabili sulla qualità della natura, presentandola come il darsi di vestigia divine approcciabili e leggibili nella contemplazione come un libro aperto su Dio e sulla nostra essenza creaturale

---

<sup>16</sup> Rimando al testo del filosofo umbro su questo tema: T. Moretti-Costanzi, *La terrenità edenica del cristianesimo e la contaminazione spiritualistica*, in *Opere*, cit., pp. 249-286. Che è da leggere con l'altra opera successiva e intensa *L'estetica pia*, sempre in *Opere*, cit., pp. 727-826.

e ci ha messo in guardia da dimensioni che parlino del mondo in maniera estranea a questa integralità; si correrebbe infatti il rischio di incappare nell'incapacità di riconoscere la nostra origine proprio per l'incapacità di penetrare questo libro della natura<sup>17</sup>.

L'integralità che ci viene manifestata nella visione complessiva e complessa di qualità e qualità del mondo niente altro è che chiedere di essere riconoscibili nel riconoscimento di un ambiente che ci appartiene. Un ambiente che si intesse di presenza e cambiamento. Lontani da cosalizzare quanto invece intenti a individualizzare, singularizzare, a dare un nome<sup>18</sup>.

Si tratta quindi in modo imperioso e forte di riscoprire il *proprium* di ogni cosa, il *proprium* del singolo, il *proprium* dell'interrelazione intramondana. Ci ritroviamo

<sup>17</sup> Certamente il Dottore serafico dipende dalla lunga tradizione filosofica che aveva segnato il medioevo a partire dagli scritti dello Pseudo-Dionigi (segnatamente il *De theologia mystica* sino alle profondità del pensiero dell'Eriugena già richiamato). Da questa tradizione Bonaventura attinge e restituisce al pensiero umanistico; segnatamente al Cusano. Come dimostrato da D. Tordoni, "Supremum mentis desiderium". *La mediazione bonaventuriana nel neoplatonismo di Niccolò Cusano*, Orthotes, Napoli-Salerno 2023.

<sup>18</sup> «Sia la ragione sia la fede conducono alla considerazione di questi splendori esemplari, ma vi è anche un ulteriore triplice aiuto per raggiungere le ragioni esemplari; ed è l'aiuto della creatura *sensibile*, l'aiuto della creatura *spirituale*, e l'aiuto della Scrittura *sacramentale*, che contiene i misteri. Riguardo al mondo sensibile, tutto il mondo è ombra, via, vestigio; ed è il *libro scritto di fuori*. Infatti, in ogni creatura rifulge l'esemplare divino, ma rifulge permisto alla tenebra; ed è come una certa opacità mista alla luminosità. Inoltre, tutto il mondo è anche una *via* che conduce nell'esemplare. Come tu puoi osservare che un raggio di luce che entra attraverso una finestra viene diversamente colorato a seconda dei diversi colori delle diverse parti; così il raggio divino rifulge in modo diverso nelle singole creature e nelle diverse proprietà. È detto nella Sapienza: *Nelle sue vie si manifesta* [Sap 6,16]. Ancora, il mondo è *vestigio* della sapienza di Dio. Onde la creatura non è che un certo simulacro della sapienza di Dio, e quasi una certa scultura. E da tutto questo il mondo risulta come un *libro scritto al di fuori*.

Quando, dunque, l'anima mira queste cose, le sembra che si dovrebbe passare dall'*ombra* alla luce, dalla *via* alla meta, dal *vestigio* alla verità, dal *libro* alla vera scienza che è in Dio. Leggere questo libro è possibile solo agli uomini di altissima *contemplazione*; ma non è possibile ai filosofi naturali, che conoscono solo la *natura* delle cose; ma non la riconoscono come *vestigio*...

È certo che l'uomo non decaduto aveva cognizione delle cose create, e, mediante la loro rappresentazione si portava in Dio per lodarlo, venerarlo, amarlo. Per questo sono appunto le creature, e pertanto così si riconducono in Dio. Ma l'uomo, decadendo a causa del peccato, perdette questa cognizione e non vi era più chi riconducesse le cose in Dio. Onde questo libro, cioè il mondo, era come morto e cancellato. Si rese pertanto necessario un altro libro, mediante il quale il libro del mondo fosse illuminato, e che accogliesse le metafore delle cose. Ora la Scrittura è proprio questo libro che pone le similitudini, le proprietà e le metafore delle cose, scritte nel libro del mondo. Pertanto, il libro della Scrittura è restauratore di tutto il mondo, per conoscere, lodare e amare Dio». Bonaventura da Bagnoregio, *Collationes in Hexameron*, trad. it. *La sapienza cristiana. Le collationes in Hexameron*, a cura di V. Cherubino Bigi e I. Biffi, Jaca Book, Milano 1985, pp. 175-176 e 184.

in quella francescana *fraternitas* tra noi e il mondo, dove siamo posti nel nostro ambiente. Siamo in quella natura che *valde bona*, edenica, accogliente e nostra, vuole che ci riconosciamo perfettamente nella nostra terra con la nostra natura veramente rivelata. Tutto deve risplendere nella trasfigurazione redentiva nella quale ci mostriamo per quello che siamo<sup>19</sup>.

Naturalezza, mondità, realtà, invocano il recupero che dobbiamo fare dell'integralità dell'esperienza relazionale che noi siamo. Dobbiamo togliere via i ragionamenti difettivi che ci obbligano a guardare alla natura come un magazzino utile al mercimonio, allo sfruttamento; posti all'opposto di chi vorrebbe vedere la terra solo come luogo di cose da usare; dobbiamo toglierla dalla maniera mercantilistica e tecnologica di considerarla. Dobbiamo liberare la natura dall'indefinitezza di un abissale vuoto a cui la vogliono costringere spiritualismi volgari. Dobbiamo recuperare la sua concretezza, la sua solidità e la sua ambientalità. In essa è riscattato ogni singolo.

Mondità e concretezza, coscienza e vita, sono i poli della natura nella quale esplichiamo sempre le nostre potenzialità di comprensione del reale stesso, alla quale l'uomo appartiene. Andare al realismo che sottende ogni visione autentica dell'esperienza di coscienza. Cercare l'espressione autentica della realtà che non spinge via con forza la natura (come dice il titolo oraziano evocato in esergo) perché essa pur tuttavia ritorna e resta vincitrice. Vincitrice perché essa risulta potentemente loquace, presente, concreta in quella logica della verità e dell'essere da cui non si può distogliere nessun pensiero che voglia dirsi autentico e autorevole. In questo dire ci si scopre anche veramente legati in una dimensione altra che dovrebbe toglierci dalla nostra superbia umanistica e porci nello sguardo e contemplazione della nostra stessa natura umana, più vera e autentica. Così come dice il Poeta nell'incontro con i superbi del Purgatorio. Non come vermi, caduchi e infranti; siamo nati per diventare farfalle angeliche in un mondo di cui siamo parte e non dominatori superbi di una terra che non ci appartiene.

«O superbi cristian, miseri lassi,  
che, de la vista de la mente infermi,  
fidanza avete ne' retrosi passi,

non v'accorgete voi che noi siam vermi

---

<sup>19</sup> Rimando al mio M. Moschini, *Sapienza e bellezza. Un'estetica filosofica per leggere la creazione*. In A. Begasse de Dhaem, E. Galli, M. Malaguti, R. Pascual, C. Salto Solà, *Deus summe cognoscibilis. The current theological Relevance of Saint Bonaventure*, Peeters Lovanio 2018, pp. 295-304.

nati a formar l'angelica farfalla,  
che vola a la giustizia senza schermi?

Di che l'animo vostro in alto galla,  
poi siete quasi automata in difetto,  
sì come vermo in cui formazion falla?»<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Dante, *Purgatorio*, Canto X, vv 121-129.