

TEOLOGIA E TECNOLOGIA *

Τεχνολογοῦν λοιπὸν
οὐ θεολογοῦν οἱ ἄνθρωποι

*Tecnologizzano per lo più
non teologizzano gli uomini*

Clemente di Alessandria, *Stromata*, 5, 13

1.

Vorrei avvicinare lo stimolante e oggi incalzante tema del rapporto tra teologia e tecnologia – un vero *kairós* del nostro tempo – seguendo l'intenzionalità del progetto nel cui contesto si svolge l'incontro di oggi: *il dramma della forma*, e cioè la vicenda e il destino da cui prende origine e in cui si attua ogni fare dell'uomo e, in particolare, il suo dar forma a cose "belle".

Traggo, perciò, due suggestioni dal foglio di lavoro predisposto per il seminario.

La prima è di Massimo Donà: il filosofo (e teologo) per sé avrebbe il compito/la vocazione di prestare "ascolto" a quell'ombra, nel separarsi dalla quale (almeno sensibilmente) si origina, appunto, il dramma della forma; sì che solo da un rinnovato e disarmato ascolto diventa sempre di nuovo possibile che tale dramma diventi evento della perenne rideterminazione simbolica della forma stessa.

* Intervento svolto a Venezia, il 29 novembre 2001, in dialogo con E. Severino, nell'ambito del progetto «Il dramma della forma», promosso dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e dall'Istituto Universitario di Architettura di Venezia, Dipartimento di progettazione architettonica, a cura dei proff. R. Rizzi e M. Donà.

La seconda viene da Renato Rizzi. Il dramma della forma è il dolore cosmico nei confronti del mondo per la paura della sua perdita, la consapevolezza di una ferita che non potrà mai essere colmata. Di contro, la forma in quanto tale e se così intesa (e dunque l'estetico, potenza che anticipa il significato), è il movimento originario dell'affetto verso il mondo, cura per la sua incessante esistenza, desiderio, volontà e preoccupazione verso la cosa, che ne evoca l'intimità, prima che questa entri nel cerchio deperibile dell'usura.

Ascolto dell'ombra e ferita insanabile, da un lato; rideterminazione simbolica e affetto verso la cosa, dall'altro: in un circolo virtuoso entro il quale l'inizio e il compimento, la possibilità e il significato prolettico, pur distinti, anzi precisamente per la loro distinzione, l'un l'altro intimamente si richiamano.

2.

La filosofia, per un verso, la teologia, per un altro, non possono non essere chiamate in causa, e decisamente. Che ne è dell'ombra, e della ferita? Che ne è del simbolo *nella* cosa, e dell'affetto *per* la cosa?

In altri termini: si dà *opposizione* irriducibile o *continuità* di destino, nella terra d'Occidente, tra teologia e tecnologia? O, piuttosto, come si suggerisce nel progetto di lavoro, *oscillazione* tra due estremi oppositivi entro i quali trova spazio e tensione l'idea stessa, oltre che l'evento, della forma?

Certo è che se la coppia teologia-tecnologia è intesa in uno dei due primi modi – nel senso, cioè, della loro contraddizione o della risoluzione di essa – la forma non trova (non può trovare) né soffio di vita (da parte della teologia) né fango da plasmare (da parte della tecnica). Nella contraddizione tra teologia e tecnologia, infatti, la forma finisce con l'essere schiacciata o, più ancora, nichilisticamente estenuata, sino alla sua compiuta evanescenza.

Perché, se tra teologia e tecnologia non si dà rapporto se non di opposizione, né il divino può più prender forma nell'umano e per l'umano; né l'umano può trarre più da alcunché ispirazione per dar forma a ciò che pur sempre si trova tra le mani.

Ma anche perché – in una logica risolutiva della contraddizione – se la teologia non è che il presupposto, e la condizione di possibilità, della tecnologia, la forma non è più in grado di adempiere in alcun modo alla sua vocazione: quella di evocare la ferita e, insieme e indissolubilmente, di suscitare affetto per la cosa, anticipandone simbolicamente il destino e il significato.

3.

Occorre, dunque, rideterminare, fuori della contraddizione e della risoluzione di essa, la relazione tra teologia e tecnologia.

E il teologo – ripeto – non può che sentirsi chiamato in causa, e rispondere al pressante invito. Anche perché l'accusa che grava sulla teologia è pesante e, apparentemente, senza possibilità di appello.

Nel suo ponderoso e per molti versi magistrale *Psiche e techne*¹, Umberto Galimberti formula un giudizio *tranchant*, estremizzando alquanto, mi pare, la ricca teoria di lezioni da cui forgia il suo policromo ma insieme univoco percorso di pensiero.

«Finché il mondo sarà interpretato con categorie giudaico-cristiane – egli scrive – non sarà possibile porre alcun limite alla tecnica e agli effetti della sua espansione», nonché al mutamento irreversibile che ciò ha introdotto nel cammino dell'uomo; «cardine infatti della tradizione giudaico-cristiana è la volontà di Dio che vuole la signoria dell'uomo sul mondo. "Fare verità", essere fedeli al dettato di Dio significa allora *diritto al dominio*. La tecnica, che offre le condizioni per l'esercizio di questo diritto, si iscrive nell'orizzonte teologico, dove Dio è il fondamento che giustifica la bontà dell'operare tecnico e la doverosità della sua attuazione»².

La teologia, origine e giustificazione della tecnologia: il ragionamento, a partire dalle premesse indiscusse da cui muove, non fa una grinza.

¹ U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999.

² *Ibid.*, pp. 294-295.

Ma di *quale* teologia si tratta? E, anche, di *quale* tecnologia? Possiamo davvero ritenere con buona pace che univocamente la tradizione giudaico-cristiana dica proprio, e solo, questo? Certo, non sarebbe corretto negare che talora e in qualche sua anche consistente espressione, essa si sia configurata in questi o analoghi termini; e, di più, con tutta probabilità, è anche corretto dire che una tale visione teologica ha potuto imprimere, di fatto e di diritto, una direzione e offrire insieme una giustificazione a quel fenomeno della tecnica come costellazione epocale, sul destino della quale, in forme distinte e distanti, grandi pensatori del nostro tempo, da Heidegger a Severino³, ci hanno richiamati in modo salutare, preveggenze e risolutivo.

Ma altra cosa è costringere fatalmente la teologia nel letto di Procuste di una tale interpretazione del tutto e univocamente riduzionistica.

No, non è possibile! E lo sta a dimostrare, storicamente, il fatto che ogniqualevolta, nella vicenda del cristianesimo, s'è dato autentico evento teologico – ogni volta, cioè, in cui la teologia cristiana è stata ravvivata dal carisma – la forma s'è ridestata a svolgere la sua intenzionalità simbolica; e la tecnica stessa, nelle sue molteplici espressioni, ha rivestito di nuove e concrete forme l'affetto per la cosa e la cura dell'altro.

Così, per non dire che un esempio, con Francesco d'Assisi e il suo carisma: come testimoniano e Giotto e Dante e Bonaventura.

4.

Ma la questione è più radicale: occorre senza veli e senza timori volgere lo sguardo all'origine. Non c'è forse, al di là dei fugaci e, alla fine, frustrati e velleitari tentativi d'inversione della storia cristiana, non c'è forse un vizio d'origine, che come tale va necessariamente rimosso, pena, appunto, l'irreversibilità del pro-

³ Penso, a proposito di quest'ultimo, alle intense pagine «La terra e l'essenza dell'uomo», in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.

cesso per cui, in fin dei conti, non è più l'uomo a servirsi della tecnica, ma la tecnica a servirsi dell'uomo?

La teologia deve, perciò, sempre di nuovo convertirsi all'inizio, alla genesi. Non tanto, o prima di tutto, all'inizio e alla genesi delle cose, ma all'inizio e alla genesi di sé medesima: perché è solo nella consapevolezza del suo proprio inizio che essa può farsi consapevole, in modo nuovo, anche di quell'inizio che dischiude le cose che sono.

L'arcana parola greca "teo-logia", in realtà, acquista nella tradizione cristiana un significato suo proprio e peculiare: essa è *Theoû-lógos*, dove il *Theoû* non è, in prima battuta, genitivo oggettivo – parola/discorso che ha Dio per oggetto – ma, inversamente e primariamente, genitivo soggettivo – parola/discorso detto da Dio all'uomo. Solo in seconda battuta, e in dinamica responsoriale, è parola/discorso dell'uomo a Dio e *su* di Lui e, *in* Lui, sulle cose che sono: quale risposta, appunto, alla di Lui Parola.

La quale, per ciò stesso, è parola dischiudente la luce nel cui orizzonte le cose che sono e le parole che l'uomo dice su esse, vengono all'essere.

Non è un caso che nella prima pagina della *Genesi* vi sia una sensibile differenza nel modo di descrivere la relazione tra Dio e il cielo e la terra, da un lato, e tra Dio e la luce, dall'altro.

Nel primo caso, Dio «fece», «creò» il cielo e la terra; nel secondo disse: «sia la luce e la luce fu». La luce dischiude lo spazio entro il quale prendono forma (esistenza, significato, vita) le cose create.

La rivelazione della luce, dunque, fa sì che le cose prendano forma; così come il prender forma delle cose non è che il tessere in esse la trama della luce.

Né è un caso che le prime righe del prologo di *Giovanni* – la genesi cristiana che ritrascrive quella ebraica – descriva il *Lógos* come «la luce vera, che illumina ogni uomo», per mezzo della quale «il mondo è stato fatto», e che ora viene nel mondo tra i suoi (cf. *Gv* 1, 3.9).

Il *Lógos*, che è *phôs*, diventa *sárx*, carne. La luce stessa prende forma nella carne e offre la *dóxa*, gloria, dell'Invisibile alla contemplazione degli uomini.

5.

Dischiuso l'orizzonte originario della teologia, serriamo più da presso la questione che ci occupa.

La radicale chiamata in causa della teologia nella determinazione del rapporto tra essa e la tecnologia – in senso storico-fattuale e insieme originario-possibile – impone infatti di rileggere il racconto fondatore, cui prima ho fatto riferimento, ma alla luce dell'evento del *Lógos-sárx*. L'uno, infatti, sta dentro l'altro e ad esso rimanda, essendone decisamente rischiarato.

L'impresa è ardua, a motivo della stratificazione di pre-comprensioni messe in gioco nell'accostamento al testo.

Cogliendo il suggerimento offerto dal progetto di lavoro, mi limito a schizzare appena alcuni temi che balzano evidenti dalla struttura e dal ritmo del racconto, e che paiono pertinenti al percorso.

Li raccolgo in una serie di coppie, cinque, di genere e qualità differenti: separazione e alterità; dominare e smettere di fare; alienazione e reciprocità; cosmicità dello spazio e storicità del tempo; *Lógos* e *sárx*.

6.

Innanzitutto, è importante notare che il fare di Dio, il *creare*, è strettamente collegato al *separare*. Così nei quattro primi giorni della creazione del cosiddetto racconto sacerdotale (cap. 1 della *Genesi*).

I due verbi vanno intesi insieme: perché solo dal loro rapporto emerge l'originalità della visione biblica.

Il fare di Dio non è un semplice separare: se così fosse, vi sarebbe un che di preesistente, materia prima (*caos*, *chóra*, *próte hyle*) cui Egli dà ordine e forma.

No: il fare di Dio è dischiudere nella luce, far sorgere nella e dalla luce (il suo *Lógos*) e, per ciò stesso, distinguere: la luce dalle tenebre (primo giorno); le acque sopra il firmamento da quelle sotto (secondo giorno); la terra dalle acque del mare (terzo gior-

no); il giorno dalla notte (quarto giorno)... di qui, poi, il brulichio degli esseri viventi (quinto giorno e prima parte del sesto giorno).

La creazione come separazione è posizione della diversità, è dono d'identità nella relazione con il tutto (il sopra e il sotto) e con il suo ritmo (il giorno e la notte).

Ma occorre giungere al sesto giorno perché la separazione, in cui si concreta il creare, manifesti l'ultimo suo volto, quello dell'uomo: «facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza (...) Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina lo creò» (cf. *Gn* 1, 26-27).

Qui la separazione s'istituisce definitivamente come alterità: tra Dio e l'uomo e, nell'uomo, tra il maschio e la femmina.

Se già la separazione, nella sua intrinseca intenzionalità, non è contraddizione ma neppure confusione, bensì dono d'identità che si gioca nella relazione al tutto; tanto più, e in piena chiarezza, ciò diventa l'alterità: tra Dio e l'uomo, tra il maschio e la femmina.

L'alterità è per l'unità dei distinti, e per la relazione delle libertà.

7.

Ma ecco subito la seconda coppia che, come tale, non è leggibile fuori dello spazio di luce dischiuso dalla prima: *dominare/smettere di fare*.

Sì, è vero, la tradizione teologica e culturale occidentale (questa più di quella, invero) ha posto assolutisticamente l'accento sul primo comando che Dio dà all'uomo: «e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra» (*Gn* 1, 26).

Ma a parte il fatto che già la traduzione «dominare» non rende l'originale ebraico – sarebbe meglio dire «sia il luogotenente, il vicario e il sacerdote del Dio altissimo» tra tutte le creature, sia anzi il «pontefice» tra loro e Dio; a parte questo, non bisogna dimenticare il secondo, altrettanto e per certi versi ancor più deci-

vo comando che Dio non dà direttamente all'uomo, ma a tutto ciò che è stato da Lui creato, il settimo giorno.

Dio fa, separa e crea solo sei giorni: il settimo, invece, smette di fare. L'agiografo gioca sull'assonanza tra la radice *shbt*, smettere dal fare, e il sostantivo *shabat*, il giorno di sabato.

Dio smette di fare. Il suo creare, che è separare, dare identità all'altro, culmina nel suo smettere di fare: è questo «smettere» che dischiude la logica interiore e il fine del suo fare.

Non fa per fare, né per possedere il fatto, né per possedersi tramite ciò che ha fatto: ma per contemplare, nello stupore, ciò e chi ha fatto; e perché ciò che ha fatto (il cielo e la terra e le cose tutte), tramite colui che insieme ad esso Dio ha fatto, l'uomo, a sua volta contempli, stupito e grato.

Tanto che nella narrazione genesiaca, a differenza della legislazione mosaica, il sabato non è legge, ma benedizione: «Dio benedisse il settimo giorno e lo consacrò, perché in esso aveva cessato da ogni lavoro che Egli, creando, aveva fatto» (Gn 2, 3).

Ciò che rende simile l'uomo a Dio, non è solo il continuare l'opera di creazione, prendendosi cura del giardino posto tra le sue mani; ma, più ancora, e decisamente, il suo imitare/continuare Dio nel suo smettere di fare, nel suo fare *shabat*.

L'interruzione permette la *contemplazione*, e la contemplazione, che è azione di grazia (*Eucaristia*), diventa spazio dell'evento della forma che è bellezza.

Senza *shabat*, la teologia – sarebbe meglio dire la “teogonia” – diventa, irrimediabilmente, cosmogonia e dunque tecnologia.

Tanto onnivora, la tecnologia derivante dalla teogonia, da divorare lo *shabat* che è benedizione, trasformandolo in comando alienante – come icasticamente dovrà costatare Gesù: «in principio non fu così», «non l'uomo è stato fatto per il sabato, ma il sabato per l'uomo» (Mc 2, 27).

8.

Terza coppia: *alienazione e reciprocità*.

Collocato entro lo spazio dischiuso dalla luce, e cioè nella

separazione e nell'alterità benedetta dallo *shabat*, il fare dell'uomo, ogni suo fare, può ormai descrivere il suo dramma.

Lo narra il secondo racconto della creazione, quello attribuito alla tradizione jahwista. In esso (capitoli secondo e terzo del libro della *Genesi*) si dice due volte del fare umano, riassunto nella cifra sua sintetica: il prendersi cura e il coltivare il giardino in cui l'uomo è originariamente posto.

La prima volta si delineano l'intenzione di Dio e la posizione dell'uomo: «il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse» (2, 15).

L'uomo è custode, e in ciò, certo, partecipa della signoria di Dio in quanto prende su di sé la responsabilità del giardino in cui è posto, col compito di prolungare e far fruttificare l'evento della creazione.

Coi due verbi «custodire» e «coltivare», il racconto jahwista, meglio ancora di quello sacerdotale, riesce a esprimere l'intenzionalità del fare divino che, gratuitamente, suscita e si prolunga nel fare umano.

Custodia e culto/cultura danno il senso originario dell'opera dell'uomo che è, al contempo, pienamente religiosa (voluta da Dio e da Lui benedetta) e umanizzante.

Ma ecco, presto, il secondo passo in cui si parla del fare umano.

Ci troviamo, ormai, dopo la rottura del peccato: «il Signore Dio scacciò l'uomo dal giardino di Eden, perché lavorasse il suolo da dove era stato tratto» (cf. *Gn* 3, 23).

È qui che compare il termine «lavoro», associato a una condanna – che, a dire il vero, è anche foriera di redenzione.

La benedizione della custodia e della cultura resta, non è cancellata: ma è ormai attraversata dalla sofferenza, dal rischio, dalla memoria della ferita originaria. E, per questo, sottoposta di continuo alla tentazione e all'ambiguità dell'alienazione.

In un duplice verso: in quello dell'uomo verso le cose e gli altri esseri; e in quello delle cose e degli altri esseri nei confronti dell'uomo.

Duplici e speculari asservimento: là dove l'uomo si serve soltanto, dominandolo a suo uso e consumo, di ciò che è custodi-

to nel giardino in cui egli è stato posto, finisce col farsene un idolo, riducendo sé a schiavo del suo schiavo.

Il libero gioco della gratuità e della gratitudine, lo scambio simbolico, è inceppato.

L'alienazione è disconoscimento, ovvero negazione della separazione e dell'interruzione (lo *shabat*), e in definitiva dell'alterità: tra Dio e l'uomo, tra l'uomo e l'uomo, tra l'uomo e gli altri esistenti.

Ma ancora, paradossalmente, l'alienazione rivela, al negativo, la vocazione e il destino dell'alterità: la reciprocità.

La teologia – il dire il rapporto di Dio con l'uomo e dell'uomo con Dio – si riduce a mera tecnologia – il rapporto alienato tra l'uomo e le cose, le cose e l'uomo –, perché il rapporto ha cambiato di qualità: è inteso, nel primo caso e, di conseguenza anche nel secondo, come dominio e, dunque, è votato all'alienazione.

La liberazione dal circolo vizioso della reciproca alienazione è la reciprocità: non solo quella restituita nei confronti dell'Origine – come riceversi e rivolgersi, accogliersi e riconsegnarsi –; ma anche, e infine, quella restituita nei confronti dell'altro.

Solo nello spazio di luce della relazione di reciprocità, nella sua duplice e inscindibile dimensione (verso l'Altro e verso gli altri), il giardino può di nuovo essere custodito e coltivato, e dal suo *humus* rigoglioso e fecondo e inesauribile può germinare di nuovo, immacolato, il miracolo della forma.

9.

Lo spazio e il tempo, il cosmo e la storia: quarta coppia.

È superficiale, benché ormai di maniera, la contrapposizione che si conviene di porre tra una concezione cosmico-ciclica greca e una storico-progressiva o escatologica giudaico-cristiana.

I due assi della posizione dell'uomo nella creazione – lo spazio e il tempo – per la Bibbia si incrociano e si misurano l'un l'altro.

Lo sottolinea un particolare non insignificante del settenario della creazione. Nel quarto giorno, a mezza strada tra i primi tre giorni (quelli della separazione) e gli ultimi tre (quelli della crea-

zione degli esseri viventi, dell'uomo e della donna, e dello *shabat*), si dice che Dio fece le due luci maggiori, il sole e la luna, insieme alle stelle, e le donò ponendole sul firmamento «per illuminare la terra e per regolare giorno e notte» (1, 17).

Nel linguaggio simbolico del racconto è evidente che s'intende attribuire una funzione peculiare agli astri. Essi non sono posti sotto il dominio degli uomini, come le altre creature; d'altra parte, rispetto alle più o meno contemporanee mitologie cosmogoniche, sono sdivinizzati: essendo anch'essi, come tutto il resto, creature di Dio.

Eppure hanno una funzione peculiare: sono *posti e donati*. Grazie ad essi, infatti, si può cominciare a scandire il tempo: non solo il giorno e la notte, come sin dal primo giorno, e cioè il tempo cosmico nella sua ciclicità, ma anche i mesi, gli anni, le feste... Gli astri hanno la funzione di far sì che il tempo cosmico s'intrecchi col tempo storico: che è, insieme, umano e liturgico.

Cosmo e storia s'intersecano, dunque, non si contrappongono. La regolarità ciclica del tempo cosmico, senza essere tradita o stravolta, è a sua volta assunta nel ritmo dell'evento storico, in cui accade la relazione tra Dio e gli uomini e degli uomini tra loro e le cose create, in Dio.

Anzi, come spesso avviene per Israele, la ricorrenza dei cicli annuali si carica del simbolismo degli eventi salvifici: basti pensare alla festa per eccellenza, quella di primavera, che diventa festa di Pasqua, il passaggio, la liberazione.

L'intreccio tra tempo cosmico e tempo storico evita e vieta la riduzione della teologia e dell'antropologia a tecnologia. Invita, piuttosto, alla trasfigurazione simbolica del cosmico nella forma liturgica, e della cultura in culto: e cioè in sacrificio e offerta, in ringraziamento e lode, in poesia, pittura, musica, bellezza.

10.

L'ultima coppia del percorso la desumo non più dalle pagine della *Genesi*, ma da quella, già citata, del prologo di *Giovanni*. È la coppia *Lógos-sárx*.

Deus cum limo, secondo san Bonaventura.

Il racconto della *Genesi* aveva detto: «Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita» (2, 7).

Dio dà forma all'uomo, distinguendolo da sé e donandogli in proprio la vita.

Ora, in Cristo, Dio assume la forma dell'uomo: «Cristo Gesù – scrive Paolo ai Filippesi – pur esistendo in *forma* di Dio, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio, ma spogliò se stesso, assumendo la *forma* di servo» (2, 6).

Deus cum limo.

Sono i due estremi, nella loro nudità: Dio e il fango.

I tempi sono maturi. È il *kairós*.

Dio può rivelarsi nel fango, e il fango può trasparire Dio.

Non c'è dominio: né di Dio sul creato; né dell'uomo sul giardino in cui è posto; né della tecnica sull'uomo che ha voluto prendere il posto di Dio.

«Inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter».

Il principio resta lo stesso, quello dell'origine: alterità e reciprocità. Ma è portato al massimo della sua intima tensione.

Non l'uno diventa l'altro: ma ciascuno è sé, dimorando nell'altro.

Pericoresi: mutua inabitazione dei distinti che, come distinti, sono uno; uno perché distinti.

L'uno né si scinde frazionandosi, né si compone degli originariamente separati.

L'uno è in sé distinto. I distinti sono l'uno: «Io e il Padre siamo uno» (cf. *Gv* 10, 30).

E proprio per questo la forma ritrova spazio e soffio di vita: è l'uno presso i distinti, i distinti dimora dell'uno.

Senza separazione e senza confusione.

Simbolicamente: prolessi del destino finale.

Il *Lógos-sárx* rivela il destino della forma.

Esso è, ultimamente, l'Eucaristia: il *Lógos* fatto *sárx* che, come *sárx*, si concede nella nudità del pane.

Il pane eucaristico è, per così dire, *forma della forma*: il suo destino.

La forma artistica – scrive Luigi Pareyson – «è tutta presente nella sua realtà fisica, ch  la sua stessa esistenza   il suo significato, il suo essere   un darsi, la sua esistenza   manifestazione»⁴.

L'Eucaristia   forma, perch    Dio «sotto una cosa, una cosa fatta Dio», che d  Dio dando se stessa – cos  Chiara Lubich.

Ma proprio per questo, nella sua spoglia nudit  – incontro della nudit  del *Lógos* e della nudit  della *s rx* –   senza forma: spazio e grembo di cui ogni forma pu  nutrirsi e da cui ogni forma pu  farsi evento.

Anticipando l'avvento del destino finale.

PIERO CODA

⁴ L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formativit *, Sansoni, Firenze 1974, 3^a ed. riveduta, pp. 281-282.