

**TEOLOGIA E TECNOLOGIA \***

*Τεχνολογοῦοιν λοιπὸν  
οὐ θεολογοῦοιν 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 proiettico, 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*<sup>1</sup>, 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»<sup>2</sup>.

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

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

<sup>2</sup> *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 Severino<sup>3</sup>, ci hanno richiamati in modo salutare, preveggente 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 ogniqualvolta, 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-

<sup>3</sup> 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 *sárخ*, 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-sárξ*. L'uno, infatti, sta dentro l'altro e ad esso rimanda, essendone decisivamente rischiarato.

L'impresa è ardua, a motivo della stratificazione di pre-comprendizioni 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 *sárξ*.

## 6.

Innanzi tutto, 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 chiarità, 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 legibile 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 decisi-

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 decisivamente, 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 delinea 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.

Duplice e speculare 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 cosmogeniche, 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'intrecci 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-sárξ*.

*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 originariamenti 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-sárξ* rivela il destino della forma.

Esso è, ultimamente, l'Eucaristia: il *Lógos* fatto *sárξ* che, come *sárξ*, 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, ché la sua stessa esistenza è il suo significato, il suo essere è un darsi, la sua esistenza è manifestazione»<sup>4</sup>.

L'Eucaristia è forma, perché è Dio «sotto una cosa, una cosa fatta Dio», che dà Dio dando se stessa – così Chiara Lubich.

Ma proprio per questo, nella sua spoglia nudità – incontro della nudità del *Lógos* e della nudità della *sárخ* – è senza forma: spazio e grembo di cui ogni forma può nutrirsi e da cui ogni forma può farsi evento.

Anticipando l'avvento del destino finale.

PIERO CODA

<sup>4</sup> L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività*, Sansoni, Firenze 1974, 3<sup>a</sup> ed. riveduta, pp. 281-282.