

CI.6.4. Domande di ontologia contemporanea

CI.6.4.1. Volume 1 p. 1 a 200.

Parte I. -- Introduzione storica.

I.A -- Le tre principali posizioni ontologiche nell'antichità.

Osservazione introduttiva.

Ontologia” o teoria della realtà come realtà (si dice, seguendo Parmenide di Elea (-540/-475), che è considerato il fondatore dell'ontologia, anche “teoria dell'essere come essere”),-- tale è il lemma (idea iniziale o ‘Gestalt’), con cui iniziamo questo corso. È concepito come una lunga analisi (revisione) di quell'idea iniziale.

I.A.(I). -- L'ontologia nominalista (1/7)

Il “nominalismo” può essere definito, brevemente, come la teoria della realtà che affronta tutte le cose a partire dagli “onomata”, i nomi, con cui ci riferiamo alle cose. Possiamo chiamare questo approccio denotativo. La denotazione è l'atto di indicare una o più cose per mezzo di un segno (segno pensante, segno parlante, segno scrivente). - Si può confrontare questo con il numero di elementi che hanno caratteristiche comuni e che quindi possono essere riassunti dalla parola che esprime queste caratteristiche comuni.

Nella teoria concettuale classica, questo si chiama ambito di un concetto (che ha essenzialmente un contenuto).-- Ciò implica che il nominalismo, in sostanza, presuppone una teoria dei segni (semiotica (C. Peirce), semiologia (F. de Saussure)).

L'ontologia protagorea.

Protagora di Abdera (-480/-410), il primo protestante, è un esempio notevole del nominalismo antico. Cerchiamo, ora, di dare uno schizzo (caratteristico) del suo nominalismo. Non è senza motivo che gli attuali ‘umanisti’ si riferiscono a lui come al loro antico precursore: l'essere umano individuale è, dopo tutto, ‘to metron’, mensura, il modello di misura (metro, standard) di tutto l'essere.

(a).-- La connessione denotativa.

Nientemeno che Ippia di Ellis (.../-343), uno dei più famosi sofisti, ci mette sulla strada giusta per comprendere il vero spirito del nominalista. Per Ippia, ciò che caratterizza il vero nominalista è “orthos legein”, esprimersi con precisione.

Questo significa: esprimersi in modo tale che sia indicato precisamente un fatto e, immediatamente, che non sia possibile alcun fraintendimento. Espressione moderna: una parola (complesso) è un segno indicativo, come un cartello.

H.O. 2.

Platone di Atene (-427/-347), il famoso fondatore della dottrina delle idee, nel suo *Hippias maior* (287 e), ci dà un modello applicativo.

Socrate, in questo dialogo, pone una domanda pressante: “Cos’è la bellezza?”. (to kalon), per costringere il suo interlocutore, Ippias, a dare una definizione universale (generale). Questo è lo stile di pensiero di Socrate, Platone, Aristotele (i cosiddetti grandi scienziati).

Risposta di Hippias: “Una bella ragazza che è bella? Si capisce il nominalismo: ogni mortale, ad Atene (e altrove), capisce subito correttamente (senza alcun possibile fraintendimento) cosa sia un bell’esemplare di bellezza ideale. La visione ideativa della bellezza in sé, in generale, interessa molto poco al nominalista: egli trova facilmente che una tale cosa si perde nella vaghezza. In altre parole, questo è, per lui, un linguaggio non più accurato (orthos epein).

Ippia ci mette su una seconda strada: è noto, tra le altre cose, per la sua mnemotecnica.

“(1) Per quanto riguarda i nomi.

Per esempio, dovresti ricordare il primo nome Chrus.ippus (Chrysippus): pensa a “chrusos” (oro) e “hippos” (cavallo). Un altro esempio: quando pensate al nome Puri.lampès, pensate a ‘pur’ (fuoco) e ‘lampein’, (brillare).

(2) Lo stesso per quanto riguarda le cose.

Quando si tratta di ‘coraggio’, pensate ad Arès (il dio della guerra); per l’arte della forgiatura, pensate a Hephaistos (il fabbro delle divinità dell’Olimpo) (...). (J.-P. Dumont, *Les Sophistes (Fragments et témoignages)*, Parigi, 1969, 246). La systechie (coppia di opposti) di Ippia, del resto, si legge “a sunolon”, concretum, il legame denotativo tra nomi e cose (chi non pensa qui al titolo di M. Foucault (1926/1984; il famoso strutturalista) *Les mots et les choses* (Parigi, 1966)? Secondo Dumont, o.c., ibidem, ‘sun.olon’ (la totalità di più fatti) significa ‘onoma’ (nome) e ‘pragma’ (cosa) così come ‘nomos’ (legge, costume) e ‘pragma’ (legge-caso).

Questo ci porta alla sfera culturale e storica, dove il nominalismo appartiene. Vediamo ora le due proposizioni principali.

H.O. 3.

(b).1. Il differenzialismo protagoreo.

Differenzialismo' (anche 'variologia') significa la tendenza a sottolineare - non l'identità (somiglianza/coerenza), ma - la non-identità (differenza/indipendenza) dei dati.

Nel dialogo *Theaetetus* 166d, Platone cita Protagora di Abdera: "Secondo me, la verità è come ho scritto: ogni individuo tra noi è lo standard ('metron') che etichetta le cose che esistono come esistenti e le cose che non esistono come non esistenti. Perché questo individuo qui e ora differisce, sotto migliaia di punti di vista, da quell'individuo lì e dopo,--questo perché la vera realtà (*nota*: l'essere) e il modo di apparire (*nota*: il fenomeno) delle cose - da un individuo all'altro - appaiono diversamente.

Si nota l'uso coerente del linguaggio di Protagora:

(a) sta semplicemente esprimendo la sua opinione individuale;

(b) la realtà, l'essere e l'apparire, appare diversamente a tutti gli altri. È questa dicotomia (complementarietà) "io-gli-altri" che risalta.

Eristico

Diogene Laërtios (III secolo d.C.), *Vita, dottrine e tesi dei famosi filosofi di ogni scuola*, dice: "Fu il primo a sostenere che in tutte le materie ci sono due opinioni opposte".

Aristotele, *Retorica* II:24, 1402 a 23, dice: "(Per Protagora si trattava di) trasformare l'argomento più debole nel più forte". È qui che entra in gioco l'agonistica, la battaglia delle parole, la 'dialettica', l'abilità di rendere 'vera' più di un'opinione sullo stesso tema. Protagora non esita quindi, per usare un termine preso in prestito da Freud, a razionalizzare, cioè a dare alle opinioni irresponsabili almeno la parvenza di proposizioni razionalmente giustificate.

Appl. Modello.

Platone, nel suo *Protagora* 333 d, lo cita: "Allora sono buone le cose che sono utili agli uomini?".

Protagora: "Verduveld: anche quelle cose che non sono utili alle persone, io le etichetto come buone".

Socrate: "Vuoi dire, Protagora, che ciò che tu chiami 'inutile' non è affatto utile agli uomini; - in altre parole, che è assolutamente inutile? Descrivete anche questa totale inutilità come 'bene'?"

H.O. 4.

Ma conosco molte cose che sono dannose per gli uomini - cibo e bevande, droghe e mille altre cose. Altri che conosco sono utili. Altri ancora che conosco non sono né dannosi né utili - almeno per gli esseri umani, ma non, per esempio, per i cavalli e simili”.

Protagora stabiliva già quello che, più tardi, con gli stoici (seguaci degli stoici, stoici), a partire da Zenone di Kition (-336/-264), sarebbe diventato un differenziale assiologico: utilizzabile - né utilizzabile né inutilizzabile (dannoso) - inutilizzabile (dannoso).

A proposito, non abbiamo visto (nel corso di Retorica) che Protagora era un utilista (pensatore orientato all'utilità) o, ancora, un 'pragmatista' (filosofo orientato all'utilità)?

In altre parole, il pensiero protagoreo si occupa il meno possibile delle cose stesse, della loro essenza (ricordate il termine di Parmenide: 'cath' heauto: secundum seipsum, considerare una cosa secondo se stessa, --e non secondo le sue impressioni individuali); si occupa però, in modo distaccato, della sua utilità. Pragmatismo, dunque.

(b).2. - Fenomenalismo protagoreo.

Fenomeno' è ciò che noi, ingenuamente o criticamente, percepiamo direttamente dalla realtà. - Fenomenalismo', cioè la scuola di pensiero che sostiene che, dati i limiti della nostra facoltà cognitiva, possiamo conoscere solo il lato fenomenico della realtà totale.

Il fenomenista divide la realtà in due aree:

(i) il fenomenico e (ii) quello che da I. Kant (1724/1804), la figura principale dell'Aufklärung tedesca, è stato chiamato: il no.oemenale (da 'to no.oemenon', intelligibile, ciò che, al di là del lato fenomenico, è il vero essere stesso).

Nota - Questo non deve essere confuso con il 'fenomenismo' o 'coscienzialismo', che sostiene che l'essere coincide con il suo apparire, nella nostra coscienza soggettiva.

J.-P. Dumont, Les Sophistes, 35, cita un certo Ermia, che nella sua Critica dei pensatori pagani, 9, dice che "Protagora sostiene che l'etichetta (denominazione, definizione) e giudice delle cose è l'uomo: da un lato, egli conclude per l'esistenza delle cose in quanto sono all'interno dei nostri sensi; dall'altro, conclude per la non esistenza - almeno nelle forme che la realtà assume - delle cose in quanto sono al di là dei nostri sensi”.

H.O. 5.

Si vede, infatti, la dicotomia “dentro/fuori” le nostre esperienze sensoriali. L’ontologia o la dottrina della realtà di qualcuno come Protagora sta o cade con questa complementazione.

Sensismo / sensualismo.

Protagora - per effettuare questa divisione - non prende come norma (standard) ad esempio la coscienza (come, più tardi, il cartesiano G. Berkeley (1684/1753) ha fatto riguardo alla natura). Prende come standard le percezioni dei sensi. Ebbene, una delle definizioni di “sensualismo” è: “La dottrina che l’uomo non conosce altro che ciò che sperimenta attraverso i sensi: l’insieme del conoscere e del pensare che lo accompagna consiste in atti psichici, che ricevono o elaborano le percezioni sensoriali.

Due inferenze.

(1) *La geometria puramente empirico-sensoriale.*

Aristotele, *Metafisica B*: 2, 997 b 32, descrive prima la sua geometria “astratta” (basata sull’isolamento dai sensi):

“Le linee di senso non sono l’oggetto dell’esposizione geometrica. La ragione è: nessuna delle linee di senso è veramente una retta o una curva come definita dall’esposizione geometrica”.

Continua poi a caratterizzare la geometria sensibile: “Per esempio, non è in un solo punto geometricamente definito che un oggetto rotondo incontra una linea retta. È come sostiene Protagora, nella sua critica della geometria (*nota*: in più di un punto materiale)”.

Qui si coglie l’enorme debolezza del sensismo: una geometria intellettuale e razionale è, sensisticamente parlando, un nonsenso. Tuttavia, già ai tempi di Protagora, soprattutto sotto l’influenza dei Paleopitagorici (-550/ -300) e, ancor più, degli Eleati (Parmenide e Zenone di Elea), esisteva una geometria veramente razionale.

(2) *La scienza puramente empirico-sensuale della religione.*

W. Jaeger, *A la naissance de la théologie (Essai sur les Presocratiques)*, Paris, 1966, 185/203 (*Les théories sur la nature et l’origine de la religion*), descrive la posizione protsofista sulla religione.

In Grecia, a partire dai Paleomilesi (si pensi a Talete di Mileto (-624/-545) e ai suoi contemporanei), si è sviluppato un modo di pensare che situa “l’essere” (ta onta) all’interno della fisis, natura, natura: il suo ordine, le sue leggi governano le cose.

H.O. 6.

Così nacque - disse Jaeger - l'idea di interpretare la religione, con la sua credenza in divinità, forze e funzionamenti, come il prodotto della natura umana nella sua interazione con tutta la natura.

I Protostici, seguendo le orme dei medici e di Herakleitos di Efeso (535/465), fondarono così una "scienza razionale dell'uomo", "simile sotto questo aspetto ai pensatori dell'Illuminismo (specialmente a partire da John Locke (1632/1704)), in epoca moderna, che seguono e sviluppano il percorso dei sofisti" (o.c. 188).

Agnosticismo.

1. - *Sextos Empirikos* (175/250), la figura di punta degli antichi scettici, nel suo *Contro i filosofi naturali*, 1:55v., dice: "Sono della stessa opinione di loro (Euhemeros, Diagores, Prodikos, Kritias):

- (i) Theodoros il Godloochenaar (un kureniano, con opinioni molto nichiliste) e
- (ii) Protagora di Abdera, almeno secondo alcuni, (...).

Scrive: "Per quanto riguarda le divinità, non posso dire se esistono o in che modo esistono, perché gli ostacoli che incontro sono numerosi.

Per questo motivo fu condannato con un decreto emesso contro di lui dagli ateniesi. È fuggito ed è morto in un naufragio".

Il termine "agnostico" indica colui che è sensuale e, pertanto, considera inconoscibile tutto ciò che si trova al di fuori dei fenomeni dei sensi - senza però negarlo: semplicemente non si sa.

2. A parte la divinità, anche l'anima, naturalmente, è liquidata come inconoscibile: Diogene Laertios dice di Protagora che l'anima dell'uomo non è nulla "pare tas aistèseis", tranne le sue sensazioni. In altre parole: Protagora si attiene al suo sensismo. L'anima è l'insieme delle esperienze sensoriali.

Culturologia.

L'oggetto della religione - principalmente l'anima e la divinità - è quindi inconoscibile. Ma la religione stessa è una componente essenziale della cultura umana. Questo è evidente nel dialogo *Protagora di Platone*: Protagora osserva che solo l'uomo, in natura, crede nelle divinità, erige altari e fa statue.

H.O. 7.

In altre parole: analizza la religione da un punto di vista fermo o positivo (scientifico), come nota Jaeger (o.c.,189).

Così, i nomi “dio(in)”, “anima”, pur non avendo un significato transempirico (trascendentale), hanno una denotazione umano-scientifica: indicano ciò che l’uomo religioso crede esistere in un “altro mondo”.

Conclusioni.

1. *O. Willmann, Geschichte d. Idealismus, I (Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus)*, Braunschweig, 1907-2, 355, nota che gli Eleati, a modo loro, avevano già compreso il nominalismo: “Nella doxa, opinione, solo era, è, e sarà ciò che gli uomini hanno fornito di nomi, indicando ogni cosa separatamente”.

2. *Sextos Empeirikos, Pyrrhonian Hypotyposes, I: 216*, caratterizza la posizione di Protagora come segue: “Protagora sostiene che l’uomo è la misura di tutte le cose, in quanto etichetta come esistente ciò che esiste, e come inesistente ciò che non esiste. Quindi, ‘standard’ significa il criterio (mezzo di giudizio) e ‘cose’ le cose reali (...). Afferma anche che, almeno per lui, solo i fenomeni esistono veramente (...).

Dice anche che le spiegazioni di tutti i fenomeni si trovano nella materia, nel senso che la materia, in quanto dipende da se stessa, può essere tutte le cose che appaiono nelle nostre rappresentazioni. Sostiene anche che, a causa delle differenze tra i loro stati (condizioni), le persone percepiscono a volte questo, a volte qualcos’altro: l’uomo normale, infatti, percepisce normalmente gli oggetti situati nella materia; l’uomo anormale, in modo malato. È lo stesso con l’età, il sonno e la veglia, - con ogni tipo di condizione. In questo senso l’uomo diventa la misura di tutte le cose. (...).

J.-P. Dumont, Les Sophistes, 34, chiama questo materialismo (vedi anche o.c.,10). Infatti: concepito logicamente e coerentemente, il sensazionalismo e il suo fenomenismo intrinseco devono sfociare in una sorta di materialismo.

Materialismo’ è il termine usato per descrivere la tesi che

(i) tutta la realtà è sostanza o

(ii) ha come substrato la sostanza, per cui ogni fenomeno viene interpretato come il funzionamento della sostanza. La “spazialità” è dunque una delle caratteristiche essenziali di ciò che si chiama “sostanza” (materia).

H.O. 8

L'ontologia concettuale-astrattiva. (8/26)

Il "realismo concettuale" è un tipo di "realismo". Il realismo consiste nell'etichettare ciò che è reale come reale. Il realismo concettuale significa quindi che i concetti, che rappresentano la realtà, sono anche etichettati come oggettivi, fedeli alla realtà.

L'approccio connotativo, cioè l'attenzione al contenuto - piuttosto che alla portata - di un concetto ha un peso importante in questo caso. Il concetto è dunque inteso come la rappresentazione mentale, nella nostra mente, di un dato ("essere").

La "connotazione" è l'atto di esprimere, per mezzo di un segno (pensiero-segno o concetto), ciò che è la struttura reale di una data cosa.

Un termine, in senso tecnico-logico, è il nome - la formulazione - all'interno di una data lingua, con cui incorporiamo un concetto in un linguaggio. Il termine è, dunque, il segno della parola e della scrittura, al quale è associato un contenuto caratteristico (connotazione). Il realista concettuale conosce così anche il suo tipo di semiotica (semiologia).

La connotazione (contenuto del concetto) è simile a ciò che, nella teoria degli insiemi, si chiama proprietà comune: il contenuto del concetto è, in tutte le sue copie (elementi, membri), identico. Le copie (modelli applicativi) del contenuto concettuale (modello regolativo) formano la portata concettuale (lato denotativo).

L'ontologia aristotelica.

Aristotele di Stageira (-384/-322), per vent'anni allievo di Platone di Atene, fu tra l'altro l'educatore di Alessandro Magno (-356/-323), il fondatore dell'impero ellenistico. - Aristotele è un esempio notevole di concettualismo astratto. Di seguito è riportata una caratterizzazione del suo insegnamento.

Prima di tutto, è l'elaboratore, in uno stile grandioso, di ciò che l'Eleatismo (Parmenide di Elea (-540/-475) in particolare), riguardo alla teoria dell'essere come essere, ha iniziato. È anche lo sviluppatore della logica che l'allievo di Parmenide, Zenone di Elea (-490/...), ha fondato con la sua ontologia eristica. L'*Organon* o la logica aristotelica ne è la prova.

(a).-- *La connessione astrattiva. (8/12)*

Quello che il suo maestro Platone chiamava 'il nobile giogo', cioè l'intervallo tra l'idea e la realtà, Aristotele lo chiamava il primo esempio di relazione.

H.O. 9.

Nota - Ciò che Ippias di Elis chiamava ‘sun.olon’ (connessione parola-causa), Platone ‘il nobile giogo’ (tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto), Aristotele ‘la relazione per eccellenza’, noi abbiamo chiamato, da Franz Brentano (1838/1917), con gli Scolastici, intentio(nality). Ogni kenact ha un’attrazione principale, cioè l’orientamento del soggetto verso l’oggetto (‘noësis / noëma’, come direbbe Husserl).
Cfr supra H.O 2.

Theoria.

Theoria’, speculatio, intuizione penetrante, è un termine che risale a Puthagoras di Samo (-580/-500), il fondatore del Paleopitagorismo. Il maestro di Aristotele, Platone, si riferisce alla scienza come “theorètikè tou ontos”, la comprensione dell’essere. Aristotele stesso divide la filosofia in filosofia teorica e pratica, una divisione che da allora è diventata comune (*O. Willmann, Die wichtigsten phil. Fachausdrake in historischer Anordnung, Kempten/Monaco, 1909, 20f.*). Vedremo come procede questo approfondimento con Aristotele.

“La mente (nous, intellectus) è, da un lato, così strutturata che può diventare tutto e, dall’altro, che espone tutto, - in questo è come una forza - si pensi alla luce - che, in un certo senso, trasforma i colori eventualmente visibili in colori effettivamente visti”. (*Aristotele, De anima 3:5,2*).-- Questa illuminazione si mostra nell’astrazione, cioè il processo con cui la nostra mente, dai dati sensoriali, forma un concetto.

Appl. Modello.

Collegiamoci con H.O. 2 - “Qual è la bellezza? - su.

(1) Da nominalista, che pensa che solo le istanze singolari (mod. appl.) possano essere ‘accuratamente’ rappresentate nell’uso del linguaggio, Hippias risponde: “La bella, -- quella è una bella ragazza”.

(2) Aristotele, convinto che anche la bellezza possa essere definita con precisione, lo fa in modo diverso: come Socrate, lavora induttivamente. Iris è bella, Kalliopè non è antipatica, Arètè è bella. Sono tre donne che evocano la stessa impressione di bellezza.

Wl. Tatarkiewicz, Geschichte der Aesthetik, I (Die Aesthetik der Antike), Basel / Stuttgart, 1979, 167/198 (Die Aesthetik des Aristoteles), ci dice cosa, in sintesi, Aristotele intende con il concetto universale di ‘bellezza’ (bello, piacevole).

a. Obiettivo: come tutti gli elleni, condivideva la convinzione che, in ciò che è bello, la proporzione (delle parti; proporzione), l’ordine/i, l’integrazione riuscita (‘harmonia’) - le idee di bellezza dei paleopitagorici - devono essere verificabili.

H.O. 10.

b. Soggettivo: l'uomo, purché abbia tempo libero, può, se coglie le caratteristiche di cui sopra, guardandole o ricordandole, provare un'impressione, un'esperienza che include un sentimento di felicità.

Iris, Kalliope (una delle Muse, tra l'altro, si chiama così e le Muse sono belle donne), Arètè (la consorte del principe Alkinoos (*Odusseia* 6/12)), una volta incontrate (intento), corrispondono a quel lato oggettivo e soggettivo dell'esperienza estetica. Da questi - da questi casi concreti-singolari (modelli applicativi), che differiscono molto tra loro e sono donne indipendenti - Aristotele astrae l'idea universale di 'bellezza'.

Aristotele - secondo Tatarkiewicz - situa la bellezza in modo assiologico:

(Questa definizione più ampia - tipicamente greca - significa, oltre all'essere bello, ad esempio un comportamento coscienzioso, che noi chiamiamo 'bello'.

(ii) "Bello" è ciò che ha valore e appare anche piacevole. -- Questo termine si riferisce più alla bellezza -- di una ragazza, per esempio.

Conclusione.

Il nostro linguaggio attuale usa la parola 'astratto' in senso nominalistico per descrivere qualcosa come 'estraneo alla vita', 'vago' o 'indeterminato'. -- Bisogna notare che l'afairesis di Aristotele, abstractio, processo di astrazione, non significa l'alieno della vita, ma il generalizzato: la concettualizzazione induttiva.

Per il nominalista, questo è al massimo un termine generico, al quale non corrisponde nulla di oggettivo nel singolare, cose troppo diverse.

Nota: l'essenzialismo aristotelico.

J. van Rijen, Essenzialismo e misticismo, in: *J. van Rijen et al, Aristotele (His significance for the world today)*, Baarn, 1979, 9/34, rimprovera, non senza una buona dose di incomprensione (come positivista), ad Aristotele una dose di 'essenzialismo'.

P. Foulquié, L'existentialisme, Paris, 1951-6, 19/20 (*Le conceptualisme aristotelicien*) chiama la posizione di Aristotele come "concettualismo" (questo, in un senso molto speciale, cioè realismo concettuale) un tipo di "essenzialismo concettuale".

Come Platone, Aristotele adotta l'antica massima "il simile attraverso il simile" (similia similibus). La mente "diventa" il fenomeno, che essa, nella sua "ousia" essentia, essenza generale, coglie.

H.O. 11.

(i) Qui si intende il processo identitario, cioè basato sull'identificazione parziale con l'oggetto conosciuto, che Aristotele. Così: "L'anima è, in un certo senso, tutto l'essere" ("anima quodammodo est omnia", ripeterà S. Tommaso d'Aquino (1225/ 1274), figura di punta dell'Alta Scolastica (1200/1300), ripetendo Aristotele).

(ii) Qui, subito, è chiaro che l'abisso che il nominalista pensa di dover pensare tra sé come essere conoscente ed esprime e le cose, è solo parziale: la mente astratta comprende, dalla cosa concreta-singolare, quelle proprietà comuni (= ousia, essentia), che la fanno appartenere alla stessa classe (collezione) con tutte le altre, esibendo le stesse proprietà, per esame (verifica) naturalmente.

Conclusion:

Finché, grazie alla verifica, si possono trovare proprietà comuni tra dati singolari (e quindi talvolta molto diversi e reciprocamente indipendenti), l'essenzialismo aristotelico rimarrà un'opinione valida. Espresso con una dose di umorismo: finché non ci sono solo belle ragazze, ma anche la bellezza come proprietà comune!

In termini di teoria dei modelli, finché ci sono modelli applicativi, si potrà arrivare a un unico modello normativo attraverso l'astrazione induttiva.

L'induzione socratica è alla base di questo essenzialismo. Ch. Lahr, *S. I., Logique*, Paris, 1933-27, 591, dice: "Per 'induzione' si intende quell'operazione intellettuale che procede dal singolare all'universale. L'induzione socratica consiste nel decidere dall'individuo al genere, il genere (nell'odierna teoria delle collezioni: collezione universale (classe)), in termini generali:

(iii) "Non la pietra (nella sua piena realtà) è nell'anima, ma solo la sua essenza ('morphe', forma, tradotto semplicemente 'forma')". Così *Aristotele, De anima* 3: 8, 2.

"La facoltà cognitiva disegna una somiglianza ('modello'), in se stessa, come una rappresentazione dei fatti inerenti alle cose -- non, tuttavia, come esse sono nella loro piena identità, ma solo secondo il loro 'eidos', specie (forma), la loro forma di essere". (O. Willmann, o.c., 549).

H.O. 12.

La forma della creatura.

Forma” (“essence form”), un concetto usato anche nell’informatica contemporanea, significa, nell’aristotelismo, ciò per cui qualcosa differisce da qualcos’altro (compreso da tutti gli altri dati) ed è indipendente; la sua “identità”, (singolarità).

O. Willmann, o.c., 481, sottolinea giustamente la seguente fallacia. - “Il liquido (contenuto) prende la forma del vetro chiaro. Ciò che si intende qui è la forma geometrica. Ora è vero che questa forma geometrica può essere solo una parte della forma complessiva o dell’essere. Abbiamo visto qualcosa del genere in H.O. 9 s.: tra i dati oggettivi del concetto greco di bellezza c’è la forma ‘armoniosa’ di una ragazza, che, proprio per questo, può essere etichettata come ‘bella’.

In altre parole, in termini moderni, la forma (creatura) è l’informazione totale riguardante qualcosa, nella misura in cui è distinguibile da tutti gli altri dati.--Ecco perché, nel linguaggio aristotelico, eidos, specie, forma creatura, può significare sia la forma creatura oggettiva del dato, nella sua piena identità, sia il concetto astratto soggettivo, la rappresentazione connotativa.

È lo stesso con ousia, essentia, essenza: a volte significa il fatto oggettivo, a volte l’essenza meramente pensata (legata al soggetto), rappresentazione di questo fatto.

Questo si basa sull’idea arcaico-antica di ‘similia similibus’ (l’uguale (modello) per mezzo dell’uguale (modello)), il principio base di tutta la teoria arcaico-antica dei modelli.

(b).1. *Il sistema di analogia aristotelico.* (12/16)

Riferimento bibliografico :

-- H.-J. Hampel, *Variabilität und Disziplinierung des Denkens*, Munich/Basel, 1967, 17/19 (*Die klassische Logik als engeres Untersuchungsfeld*); 45/49 (*Vorläufige Darstellung der Logik*);

-- G. Jacobi, *Die Ansprüche der Logistiker auf die Logik und ihre Geschichtsschreibung*, Stuttgart, 1962. Introduzione.

“Nel cuore del pensiero classico (cioè tradizionale, basato sulla logica di Aristotele) c’è il requisito dell’univocità. Si è sviluppata a partire dall’assegnazione dei segni, ma è stata elevata all’assegnazione di tutto l’essere senza più”. (Hampel, o.c.,45).

L’“univocità” o anche, in un inglese più puro, l’“aggiunta” (assegnazione) implica aggiungere, assegnare, a un solo dato (segno, essere) anche un solo dato (segno, essere). Hampel, che non è esattamente un aristotelico, riconosce che l’akribeia, la precisione, è la caratteristica preminente del tipo aristotelico di logica (gli analitici).

HO. 13.

“La logica comincia col chiarire il concetto di ‘logico’. Questo significa ‘folgerecht’ (ragionamento coerente).-- Dietro il ‘logico’ c’è, palesemente o velatamente, una deduzione ‘deduttiva’ specifica del soggetto.

Dietro la ‘derivazione’ ci sono - come suo fondamento oggettivo e senza soggetto - le identità tra i dati” G. Jacobi, o.c.,10).-- Il contesto di tutto il libro mostra che Jacobi, che ha una conoscenza approfondita del pensiero tradizionale,. avrebbe potuto benissimo scrivere analogie.

La dottrina dell'analogia

Chi non conosce la formula “partim idem partim diversum” - in parte identico in parte non identico lasciataci dagli Scolastici come definizione di analogia? Così che Jacobi, come dichiara esplicitamente, con “identità” intende in realtà identità parziali.

Modello applicabile.

Si conosce il famoso dictum (detto) del fondatore della moderna filosofia ‘razionalista’, R. Descartes (1596/1650): ‘cogito; ergo sum’ (penso; dunque sono (esisto)). Come dice *D. Vernant, Introduction à la philosophie de la logique*, Bruxelles, 1986, 177s.: “Giudicando dalla logica tradizionale, si potrebbe vedere in essa un enthymeme (un sillogismo non detto). (...). Tutto ciò che pensa, è (esiste). Beh, credo. Quindi esisto”.

Anche Jacobi parla espressamente in questo senso. Ma, di nuovo, come un logico tradizionale, completamente diverso da e.g. Vernant. Quest’ultimo presuppone che la prima preposizione (VZ 1) debba essere categorica, cioè un’affermazione basata su fatti verificati. Jacobi nega esplicitamente questo. “La formulazione puramente ipotetica del sillogismo è, come è generalmente riconosciuto, la più logica. Formula le preposizioni (premesse) nella forma grammaticale di frasi condizionali e si limita così all’ambito puramente logico della derivazione”. (o.c.,60).

Formulato ipoteticamente: “Se tutto ciò che pensa è, e se, allo stesso tempo, io penso, allora io sono (esisto)”.

Dove si trova ora l’analogia come base di questo ragionamento cartesiano? Nel fatto che il “pensare” (cioè la vita cosciente) non può mai “essere” (essere effettivamente, esistere) senza (prima) “essere” (cioè esistere come essere pensante).

HO. 14.

Espresso nel linguaggio identitario dell'ontologia aristotelica: "La coscienza" (nel linguaggio di Cartesio "pensare") e "l'essere" (soprattutto nel senso di esistenza effettiva) non sono totalmente identici, ma parzialmente identici. Ma in un certo senso sono identici. Se non fosse per questo tipo di identità, anche il ragionamento ipoteticamente formulato non sarebbe valido.

La differenza tra logica e ontologia.

Tutti lo dicono da secoli: la logica di Aristotele va di pari passo con la sua ontologia. Più di una volta viene addirittura incolpato di questo; dopo tutto, si vuole una logica pura, pulita, senza ontologia.

A volte si dimentica, tuttavia, che la logica, intesa da Aristotele, è ontologia, nella misura in cui si esprime in termini puramente ipotetici. Perché la logica è anche ontologia? Perché anch'esso parla di "realtà", cioè di realtà ipotetiche. Una condizione imposta su una sentenza è un non-nulla, cioè qualcosa. Così, come qualcosa, è soggetto alle leggi di tutti gli esseri, l'essere categoricamente espresso e l'essere ipoteticamente formulato.

Le leggi del pensiero e dell'essere.

H. Hempel, o.c., 17f., dice che le leggi del pensiero classico sono due.

(1) *La legge sull'identità*

Si noti la formulazione: Leggi d'identità - "Ciò che è (così), è (così)" (la cosiddetta tautologia); -- "ciò che non è (così), non può eventualmente, allo stesso tempo e sotto lo stesso punto di vista, (essere)" (la cosiddetta legge della contraddizione); -- "a parte essere (così) e non essere (così), non esiste una terza possibilità" (la cosiddetta legge del terzo escluso).

(2) *La legge della ragione o del motivo sufficiente.*

Sebbene già esplicitamente riconosciuto dai presocratici come base di ogni ragionamento archeologico (i presocratici cercano la ragione sufficiente o 'archè' della fisis, la natura, e dei suoi fenomeni), si sostiene tuttavia (per esempio da Hempel, o.c., 18) che fu solo G.W. Leibniz (1646/1716), il razionalista cartesiano-tedesco, a introdurre questa frase nella logica.

La legge, tradizionalmente espressa, recita: "Tutto ciò che (è) è (è), o perché possiede in sé motivi (motivi, condizioni) sufficienti (=/ individualmente necessari), o perché li possiede fuori di sé". Si vede che il metodo comparativo, inteso come metodo che rivela le identità parziali, è all'opera qui: si confronta un dato (un "essere") all'interno e all'esterno.

HO. 15.

(1) Prima applicazione.

“Tutto ciò che è (l’essere in quanto essere) è totalmente identico a se stesso (in modo circolare, riflessivo) e parzialmente identico a qualcos’altro”. Ciò significa che la sua intelligibilità (quale “essere” contiene) deve essere cercata o all’interno di quell’essere o al di fuori di quello stesso essere.

(2) Seconda applicazione.

La ragione sufficiente (terreno cioè le condizioni congiuntamente sufficienti) della frase successiva (NZ) di un sillogismo, degna di questo nome, sta nelle due preposizioni (VZ 1 e VZ 2). Che $VZ\ 1 + VZ\ 2 = NZ$, può essere formulato ipoteticamente e (puramente o puramente logicamente) deve essere formulato ipoteticamente, sta nel principio delle condizioni sufficienti - condizioni di comprensibilità o intelligibilità.

In altre parole, tutta la logica - e, immediatamente, tutta l’ontologia, nella misura in cui si esprime logicamente - si regge o cade sul principio di “ipotesi” sufficiente (il nome più appropriato per una semplice condizione logica).

(3) Terza applicazione.

È un’applicazione della precedente, la seconda, applicazione. Tutte le ipotesi scientifiche - nel linguaggio di C.S. Peirce (1839/1914) le abduzioni - sono solo modelli applicativi del principio precedente. Essi hanno, se ben formati, la seguente forma di linguaggio: “se ... allora, subito, il fatto stabilito è ‘sensato’, -- comprensibile; - ‘ragionevole’, - intelligibile; - non assurdo.

In altre parole, il metodo riduttivo, spina dorsale di tutti i metodi empirico-sperimentali, ha - proprio in quel principio aristotelico - la sua condizione di possibilità, cioè la sua ipotesi necessaria o terreno sufficiente necessario.

L’analogia dell’essere.

“Anche se noi, haplos, simpliciter, pronunciamo la parola ‘be(de)’, ‘be(de)’ tradisce una moltitudine di significati. A volte significa l’accidentale (to sumbekos, accidens), a volte il vero (to alèthes, verum), il contrario di ciò che è falso e, quindi, non (così).

Inoltre: la molteplicità dei concetti di base (kategoriai, categoriae), come ciò che (qualcosa) è, come (è) (condizione, stato), quanto è grande (qualcosa), dove (qualcosa) è, quando (qualcosa) è, ecc; anche ciò che è possibile e/o realizzato”. (*Aristotele, Metafisica 6:2,1*).

Tutte queste varianti del significato di ‘be(de)’ sono usate in modo ‘homoiotropos’, convergente, cioè parzialmente identico.

H.O. 16.

Aristotele parla dell'uso analogico del linguaggio ad esempio nella sua *"Dialettica"* (es. *Argomenti* 1,15), nella sua *Retorica* (tropologia: metafora, metonimia), nella sua *Metafisica* 4,2; 7,4.

Appl. Modello.

Il concetto di "salute": siamo chiamati "sani".

(1) Ciò che possiede la salute (ad esempio un corpo sano),

(2) cosa li provoca (una dieta sana),

(3) ciò che mostra nel suo aspetto (un colore sano),

(4) ciò che è ricettivo ad esso (una mentalità sana).

In tutti questi casi, "sano" significa qualcosa di fundamentalmente diverso; ma il nucleo, una struttura aperta alle variazioni, è lo stesso. Questo è ciò che Aristotele chiama 'omiotropia', convergenza, cioè identità parziale o analogia. Ebbene, nell'esempio sviluppato da Aristotele del linguaggio "sano", l'analogia trascendentale (onnicomprensiva) dell'essere è all'opera: diciamo: "Quel corpo è sano, quel cibo è sano, quel colore è sano, quella mentalità è sana:

Essere" esprime successivamente possesso, causalità, vista, ricettività. L'essenza dell'essere è una struttura, suscettibile di variazioni, una "omiotropia", una convergenza, che rimane identica attraverso le variazioni. Quello che Aristotele chiama anche 'legesthai pros hen' (parlare in modo tale che un'unità sia pronunciata nelle sue variazioni).

(b).2. Applicazioni del sistema di analogia aristotelico. (16/26)

Collegato al problema sollevato dal nominalismo di Protagora, analizzeremo ora, brevemente, alcune applicazioni in cui l'analogia si dimostra uno schema (struttura) di pensiero utile.

1. L'essere singolare. (16/19)

Protagora, Ippia - abbiamo visto - sottolineano la differenza (ineguaglianza, indipendenza) dei dati singolari (H.O. 3).

Aristotele conserva questa differenza, ma la sottopone a ciò che gli antichi chiamavano 'catarsi', cioè la assume, la purifica e la eleva su un piano superiore (ricorda l'Aufhebung di Hegel, opheffing; tra gli altri), nel quadro dell'analogia.

O. Willmann, *Gesch. d. Id.*, I, 546, dice che Aristotele migliora due volte il suo maestro Platone nel campo dell'individuo.

(1) "Ogni essere possiede il proprio 'sé'. Questo lo porta dentro di sé - non come un feudo straniero: vive la propria vita, non una vita straniera. (...). È piena realtà". Con Platon, l'idea superiore pesa troppo.

H.O. 17

Nel suo caso, l'io, il singolare, è affondato, per così dire, nella creazione e nella decadenza, per cui il nucleo eterno rimane estraneo, non coinvolto; solo gli esseri razionali sono veramente a casa nel mondo ideale.

(2) Non solo il singolare è realtà piena, a casa in questo mondo; è, inoltre, processo propositivo: all'inizio, il 'sé', l'essenza singolare, è solo disposizione ('dunamis', potentia, mera capacità); ma, una volta entrato nel processo della natura da una potenza superiore, diventa (emerge come) realizzazione ('energeia', actus, possibilità attualizzata). -- Con Platone, l'essenza rimane troppo poco coinvolta, estranea al processo del mondo.

Il modello del seme e della germinazione.

Un modello applicativo chiarisce ciò che è stato affermato in termini generali poco fa: "Il seme proviene da altri esseri, che hanno una perfezione maggiore di quella che possiede il seme; quindi non è il seme che è primo, ma quello che ha una perfezione maggiore.--In modo analogo si può esprimere: l'uomo è primo del seme; in particolare, non l'uomo che sorge dal seme, ma l'uomo che rende disponibile il seme". (*Aristotele, Metaph. 120, 20*).

In altre parole: Aristotele pensa geneticamente (geneticamente): la natura, in noi e intorno a noi, è attiva in continui processi di cambiamento. L'essenza delle cose, in essa, è dunque in costante sviluppo, nascendo e passando. L'ousia, l'essenza, è un'essenza in evoluzione, geneticamente determinata: l'essentialismo aristotelico implica dinamismo. L'essenza è come il germe, che una volta coinvolto nella natura, si evolve. - La biologia è un modello forte; allo stesso tempo la visione del mondo di Aristotele è organicista.

L'uomo singolare è dunque,

(i) come singolare, completamente reale e

(ii) come singolare, una realtà in evoluzione.

Per lo scienziato Aristotele, cioè per qualcuno che presuppone la conoscenza reale solo come conoscenza dell'universale (l'astratto), questo porta a un'aporia, un'aporia, un problema almeno in apparenza insolubile. "Se si negano le idee (concetti universali) come coincidenti con i dati singolari, rimangono solo i dati singolari, e in una moltitudine confusa. Come potrebbe la conoscenza, che non produce altro che una molteplicità confusa, essere ancora una conoscenza? Conosciamo veramente qualcosa solo nella misura in cui è unica e generale (...).

H.O. 18.

In questo caso, non ci sarebbe un contenuto di pensiero, ma una sostanza derivata dalla percezione. Ma questa non è “conoscenza”, a meno che non si etichetti la percezione come “conoscenza”. (*Aristotele, Metafonia* 3:4,1 e 4).

Lo si vede: “Tutta la vera scienza è diretta verso il generale (che è identico in una moltitudine). Il singolare ‘ousia’ (‘sostanza’, essere indipendente), tuttavia, non è qualcosa di generale, ma piuttosto un ‘tode ti’, qualcosa che è questo qui e ora, e separato. (*Aristotele, Metafonia* 9:2,20).

Tale è l’aporia, la difficoltà, che Aristotele affronta nel mirare a una conoscenza universalmente valida. Protagora o Ippia (S.O. 2) rimproverano ai concetti universali la “vaghezza”, Aristotele rimprovera ai dati singolari, che essi difendono come “conoscenza chiara” (discorso preciso), una molteplicità confusa senza unità, cioè linee generali che creano ordine.

Lo storico Eduard Zeller (1814/1908) rimprovera ad Aristotele, qui, per questa aporia, “la contraddizione fondamentale del suo sistema”. Tuttavia, *O. Willmann, Abriss der Philosophie*, Wien, 1959-5, 402, ritiene che Aristotele abbia una soluzione: “Il contenuto concettuale universale cercato dalla scienza è situato nell’uomo singolare, cioè come concetto di specie”.

In altre parole, attraverso i tratti comuni (H.O. 11), l’uomo singolare è in parte identico (analogo) ai suoi simili.- Aristotele cita persino un esempio umoristico: qualcuno veniva chiamato ‘Anthropos’, ‘Uomo’, dai suoi vicini - il che significa che ‘uomo’ qui era proprio. Eppure gli hanno dato un aggettivo: “Uomo, il vincitore dell’Olumpia”. Qui il concetto generale è poco distinguibile dal “concetto” singolare (termine che solo i romantici tollerano), ma non del tutto identico ad esso (*cf. Aristotele, Eth. Nicomache.* 7, 4).

Dice Aristotele: “Il senso della vista (percezione) ci mostra un colore singolare. Ma, di pari passo con questo, ci mostra anche il colore senza più. Il linguista esamina una lettera a. singolare, che è allo stesso tempo una senza più”. (*Aristotele Metaph.* 13:10,12).

In altre parole: il processo di astrazione è simultaneo alla percezione. Cfr. H.O. 9/10. A proposito, il termine eidos (H.O. 11) può essere usato sia singolarmente che universalmente, nel linguaggio aristotelico: il singolare è l’universale in una forma singolarizzata di essere (eidos). Il divario che i nominalisti pensano esista tra il singolare e l’universale è, nel sistema aristotelico di analogia, non assoluto, ma relativo.

H.O. 19.

Che il pensiero aristotelico non minimizzi l'individuo, nell'uomo, è evidente, tra l'altro, dalla sua triade analitica/ dialettica/ retorica.

1. L'Analitica, cioè il nucleo della sua logica, cerca di stabilire le regole di base della conoscenza di tipo apodittico, scientifico (Cfr. H.O. 13v.). La conoscenza che rivela l'universale nei dati dell'osservazione (theoria; H.O. 9) e lo fa in modo verificato, irrefutabile, -- quindi valido per tutti gli esseri umani, per quanto individualmente diversi e reciprocamente indipendenti. comprensione, il dialogo universale è qui possibile.

2. La dialettica parla di una conoscenza non apoditticamente provata e contraddittoria (simile all'eristica di Protagora), in cui l'individuo, con la sua preferenza individuale, gioca già un ruolo. Eppure la scienza è ancora al lavoro qui.

3. La retorica si riferisce alle opinioni principalmente patetiche basate su valori individuali o collettivi, simili all'assiologia pragmatica di Protagora (H.O. 3v.). Anche qui, come nella Dialettica, emergono le differenze e i divari tra le persone, soprattutto tra gli individui, come sottolineato dai sofisti. Ma, con Aristotele, prevale l'analogia: per quanto diverse e contrarie, le persone comunicano all'interno di un forte insieme di dati comuni.

2. *Realismo aristotelico.* (19/26)

Il 'sunolon' o singolare-concreto aristotelico è strutturato diversamente da quello sofista (H.O. 19; vedi anche 9), che riguardava l'incastro dello scarto tra parola e cosa. Con Aristotele, cioè 'sunolon', il tutto, composto da più parti, aspetto, significa l'unità della materia e della forma creatura.

Per Platone la sostanza era 'mè on', ciò che non è realmente essere (poiché 'essere', in senso reale, significa l'idea, nel mondo superiore del pensiero); era anche 'apeiron', il vuoto, che può prendere tutte le forme.

Per Aristotele, la materia è ciò che è "dunamei on", l'essere reale in disposizione. La materia è anche la tolleranza, che cerca una forma d'essere. -- Si dice che quando Alessandro il Grande gli chiese da dove prendesse la sua conoscenza, rispose: "Dalle cose che non mentono". In questo esprime il suo realismo.

H.O. 20.

La teoria dei quattro fattori.

Non fu solo il suo maestro Platone a cercare di migliorare Aristotele, ma anche il suo metodo, che parte dalle opinioni dei suoi predecessori e contemporanei, per farle rivivere e attualizzare in modo personale. Uno dei grandi vantaggi di Aristotele è che egli stabilisce così una posizione sulla questione - chiamata "status quaestionis" dagli scolastici - prima di prendere una posizione su di essa. Ha cercato di riassumere l'insieme dei suoi predecessori - reinterprestandoli - nella tesi dei quattro 'aitia'; 'aitiai', -- termine, spesso reso 'quattro cause'.

Se "causa" nomina le ragioni individualmente necessarie e collettivamente sufficienti (motivi; cfr. H.O. 14v.) in una volta sola, allora, invece di "quattro cause", si dovrebbe dire "quattro fattori" (ragioni, motivi o anche "ipotesi" (cfr. H.O. 15)). Questo, per rendere chiaro il linguaggio tecnico.

(1) *Il fattore sostanza o materia.*

Come spiega O. Willmann, *Abriss d. Phil.*, 338ss., questo fattore ebbe origine con i Paleomilesi (Talete, Anassimandro e Anassimene di Mileto), solitamente indicati da Aristotele come 'fusikoi' fisiologi, Physici (Physiologi), pensatori naturali. Sono partiti da un fattore dominante, cioè lo smijge o materia fluida, chiamata anche materia primordiale. Si ricorda il principium 'archè', principio (primordiale), di cui si parlava. Il principio primordiale che, in interpretazioni sempre diverse, tutti i pensatori greci hanno attualizzato.

Con Aristotele si riduce a una sostanza creaturale molto scarna. Non bisogna dimenticare che la 'forma' nel suo linguaggio include la forma geometrica (H.O. 12). Beh, quest'ultimo si riferisce direttamente alla materia.

(2) *La forma, anche quella dell'essenza.*

Vedi sopra H.O. 11v.-- Questo proviene, naturalmente, sia dai Paleopitagorici, che prima parlavano di struttura 'arithmos' (armonia) - tradurre con 'numero' è assolutamente da fraintendere - sia da Socrate e Platone (comprensione, idea).

(3) *L'obiettivo.*

Comprendere pienamente un 'sunolon' concretum, un essere singolare-concreto, richiede, soprattutto per il pensiero teleologico aristotelico, uno sguardo attento alla finalità (H.O. 17). Anche se tutti i suoi predecessori, in un modo o nell'altro, assumevano la finalità (tranne Demokritos di Abdera (-460/-370), l'Atomista), Aristotele aveva un rispetto molto speciale, intellettualmente parlando, per l'altamente scientifico Anassagora di Klazomenai (-499/-428).

H.O. 21

Facendo l'ipotesi (ful. ragione) che il movimento (cambiamento, entrata e uscita dall'esistenza) e la finalità, che in esso è chiaramente visibile, nei processi cosmici, quelli biologici in primo luogo, sia dovuto a una comprensione universale, "nous", intellectus, Anassagora diede, secondo Platone, una nuova svolta all'idea di "teleologia" (finalità). Aristotele lo ha espresso in modo ancora più netto: mettendo la ragione al primo posto, Anassagora si è comportato, tra i primi pensatori, "come un uomo sobrio tra gli ubriachi" (*W. Jaeger, A la Naiss. d. l. théol.*, 175).

Un mileziano più tardo, Diogene di Apollonia (tss. -500 e -400), identifica l'Anima dell'Universo ('Aria') con la Mente dell'Universo.

(4) Il principio del movimento

Come già menzionato sopra (H.O. 17: processo; pensiero gen(n)ico), c'è un quarto punto di vista, che si collega ad Aristotele.

(i) con Herakleitos di Efeso (535/-465), per il quale tutto l'essere obbedisce a un movimento ordinato e continuo (con l'inversione nell'opposto o la cosiddetta armonia degli opposti), chiamato 'logos' o 'universo-spirito' e con il già citato Demokritos di Abdera, con Leukippos di Mileto, il fondatore del pensiero di ciò che è, in termini di 'atoma' meccanicamente mosso, particelle indivisibili.

Modelli di applicazione

Questi quattro aspetti dell'essere (ipotesi esplicative) rimangono poco chiari finché non si vede Aristotele all'opera, nelle sue analisi.

(1) Il modello artificialista.

Una volta si rimproverava Aristotele per questo; ma ora vediamo a cosa equivale.

1. Nell'anima del costruttore, o operaio edile (ancora forte insieme, a quel tempo) - secondo Aristotele - c'è la capacità (dunamis, potentia) di costruire ad esempio una casa. Questo si attualizza (energeia, actus) non appena inizia la praxis, in questo caso: il lavoro professionale (da cui il termine 'artificialismo').

2. Nella stessa anima, con la disposizione (capacità), è presente l'eidos (forma dell'essere, H.O. 11v.) ad esempio di una casa da costruire, prima ancora che la costruzione inizi. Questo include il logos, intellectus, la mente, che progetta e lavora in modo mirato. Con A. Fouillée (1838/1912) si potrebbe chiamare un'idea-forza, un'idea di potenza.

H.O. 22

3. Agendo sui materiali da costruzione (il fattore materia), il costruttore/ingegnere “oggettiva” (per usare un termine moderno) il risultato, la forma di essere creata nella materia (in questo caso: la casa).

(2) Il modello biologico-medico.

Tutto ciò che vive gioca un ruolo decisivo nel pensiero dell’Antico; così anche - ed enfaticamente - Aristotele.

(1) Nell’anima del medico giace, latente, la possibilità di ristabilire l’equilibrio disturbato dalla malattia. - Qui incontriamo il sistema di guida del pensiero di *Aristotele*, più chiaramente che nel sistema artificialista. Nel suo *Polit.* 5,5, dove parla di costituzioni che deviano (par.ek.basis, deviazione) dal tipo corretto (telos, meta), si esprime in termini di ‘ep.an.orthosis’ (correctio, correzione, miglioramento) o ‘rhuthmosis’ ripristino del ritmo corretto (un termine preso in prestito dall’arte della danza).

Ora, il medico, partendo dalla forma corretta dell’essere (eidos), che è e rimane la meta (telus), nonostante tutte le possibili deviazioni (par.ek.baseis), commette “rhuthmosis” (epanorhtosis), recupero.

Va notato che questo schema (regola / deviazione / recupero della regola), in una forma aggiornata, è in uso ancora da Norbert Wiener (1894/1964), il fondatore della cibernetica di oggi.

(2) La possibilità, nell’anima del medico, diviene evidente non appena egli si rende conto dell’eidos (essenza forma) sia della malattia (deviazione) che del processo di rendere sani, attraverso il suo trattamento -- così egli oggettiva, analogamente al costruttore/costruttore, ma ad un livello superiore (il biologico), la sua idea di potenza (idée-force, nel linguaggio di Fouillée).

(3) Il modello umano.

Ne abbiamo già parlato di sfuggita (S.O. 17). Aristotele pensa, molto esplicitamente, alla genesi (si dovrebbe notare la differenza “ge(n)netisch/ gen(n)esisch” anche se entrambi sono collegati).

P. van Schilfgaard, Aristotle, The Hague, 1965, 10v., menziona l’alta probabilità che Aristotele, anche solo attraverso il suo intimo contatto con i principi macedoni, conoscesse i misteri di Samotrake (i kabeiroi, i cabiri). ebbene, come in tutti i misteri di cui abbiamo conoscenza, la vita sessuale è centrale. Leggi, ora, H.O. 17.

H.O. 23.

“(I Kabeiroi, Cabiri, i Kabires) sono divinità ctonie (cioè sotterranee) della fertilità, adorate con riti fallici. Sono legati a Demetra e Dionusos. Ma, inoltre, hanno protetto i marinai. Samothrake era anche un asilo (cioè un santuario dedicato alle Kabire): (P. v. Schilfgaard, o.c.,11).

(3).1. Il modello di riproduzione.

(i) Il processo biologico di procreazione, nascita, crescita e invecchiamento - uno degli infiniti modelli applicabili di genesi (genesis, fisis) e decadenza (phthora), che hanno colpito i Greci - e specialmente i Paleomilesi - è, con Aristotele, al centro. Il modello del seme e della germinazione (H.O. 17) è già stato menzionato. Tutto ciò che vive - pianta, animale, uomo - esiste, per cominciare, nel seme (germe), cioè dunamei, in potentia, in disposizione (potenziale, virtuale), --come, per il momento, nient'altro che disposizione.

Non appena il processo dell'Universo coinvolge quel seme / quel germe nel ciclo di creazione e decadenza (su e giù), la disposizione diventa energeia, actus, disposizione attualizzata. La forma latente dell'essere (eidos) diviene brevettabile.

Si vede l'analogia proporzionale (H.O. 15): il seme / stato germinale si riferisce allo stato maturo, come dunamis (potenziale) a energeia (atto).

Il rapporto seme-maturità è un modello applicativo dell'unico modello regolatore “potenziale/atto” Questo schema dominerà, tra l'altro, tutta la Scolastica, dalla scoperta delle opere di Aristotele.

Nota - L'energeia, lo stato pienamente realizzato dell'essere, è chiamato anche, da Aristotele, en.tel.echeia, entelechia, letteralmente: stato di fine. L'organicismo aristotelico descrive ogni processo (kinesis, motus, movimento) in termini di potenzialità/atto,

Aggiungiamo, naturalmente, ciò che abbiamo appena detto sulla struttura cibernetica, inerente allo schema potenziale/reale (H.O. 22). Il telos, finis, meta, gioca sempre una parte nel processo, inerente com'è all'eidos, l'essere-forma. La forma dell'essenza - così abbiamo detto - è un idée-force.

(ii) Applicato alla riproduzione umana, questo dà l'affermazione di Aristotele: allo sperma echei dunamei all'eidos (lo sperma contiene, potenzialmente, l'eidos).-- Nella linea dei Paleomilesiani, Aristotele direbbe anche: ciò che si riproduce è una fisis, la natura, che, una volta che l'ovulo fecondato diventa maturo, diventa brevetto. La 'natura' - nel senso eidetico, cioè - è 'homo.eidès', della stessa essenza (letteralmente), identificabile, quindi, con l'eidos (essenza).

H.O. 24.

(3).2. Il modello di ragionamento.

Il modello gen(n)esico o anche generativo è, allo stesso modo, applicabile alla sillogistica, per quanto ciò possa essere sorprendente. P.v. Schilfgaarde, *Aristotele*, 71/76 (*Il discorso conclusivo*) lo spiega.

(1) Il diagramma.

B = A; bene, C = B; quindi C = A. Così tanto per il modello normativo.

Appl. modello (per chiarimento): “Tutte le vere dee sono belle. Beh, Iris è una vera dea. Quindi Iris è bellissima! Il termine medio B (dea reale) collega il A maggiore (bello) con il C minore (Iris),-- secondo v. Schilfgaarde. Il maggiore include (come una gamma più ampia) il minore (applicazione).

(2) La spiegazione generativa.

“Aristotele chiama il termine medio - qui: dea reale - ‘aition’, il terreno. Con il terreno o ‘causa’ (H.O. 20) inizia la scienza. Come, nell’accoppiamento, il seme maschile, così la “causa” (aition) fa nascere. Nel sillogismo è operativo il vivere e il contare: può essere paragonato a un pedigree vivente e creatore” (P. v. Schilfg., o.c.,75). Certamente, ai nostri occhi, inverosimile! Ma, chi vuole capire l’aristotelismo, deve identificarsi con il suo pensiero, - immedesimarsi in esso (metodo di comprensione).

Il doppio realismo aristotelico.

Possiamo, solo ora, rispondere alla domanda, H.O. 19 sollevata.

O. Willmann, *Abriss*, 400, nota un duplice “realismo” (H.O. 8).

a.-- Il fenomenalismo (H.O. 4) riduce i dati della nostra esperienza a rappresentazioni (“representationism”) di un soggetto. Il realismo aristotelico - cresciuto dalle cose che non mentono (H.O. 19) - rende piena giustizia ai dati reali (H.O. 16) sia nella loro singolarità (vedi la sua critica al platonismo) che nella loro struttura. Questo è rappresentato dal termine ‘hylemorphism’ (pensiero sostanza-forma).

b.-- Il nominalismo (H.O. 2) concepisce i quattro fattori (H.O. 20) come meri mezzi di pensiero, appena sufficienti per “indicare” vagamente le cose (denotativo: H.O. 1/2). Per ogni aristotelico degno di questo nome, i quattro fattori sono aspetti reali nelle cose.

H.O. 25.

Realismo transmorfo.

S.O. 5/7 abbiamo visto come il nominalismo fenomenista abbia trattato sia l'anima trascendente che la divinità trascendente con agnosticismo. Come si comporta Aristotele su questo doppio punto? Tutto sommato, non molto meglio.

L'anima.

H.O. 21, 22, abbiamo visto come Aristotele situa nell'anima (dell'artigiano, del medico per esempio) l'inizio del processo, in cui la comprensione (eidos) presente nell'anima e che precede il processo gioca la parte principale. -- Ma di che natura è esattamente quell'anima?

P. v. Schilfgaard, *Aristotele*, 123/133 (*L'anima*), formula il problema come segue: "La vita, in senso stretto, si manifesta in tre regni: nelle piante, negli animali, negli uomini... Nel mezzo, cioè negli animali, la vita ha la sua forma più chiara: nell'uomo raggiunge il suo completamento o entelechia. Ciò che sta davanti - la natura inorganica o minerale - lotta per la vita. Ciò che sta al di là è la vita divina, l'energeia perfetta.

L'uomo si muove, sempre come una via di mezzo, tra l'animale e la divinità.

- (i) La sua "vita" lo collega agli animali.
- (ii) Nella sua "anima" l'uomo trova la sua forma più chiara.
- (iii) Il suo "spirito" lo collega alla Divinità.

In breve, la sua anima è dunque (i) senza la sua "vita" sterile o morta, (ii) senza il suo "spirito" impotente.

Non ci si illuda: "Un'esistenza separata (quindi anche l'immortalità) dell'anima è rifiutata da Aristotele, in contrasto con Platone" (o c.125). (o.c.,125). In altre parole: l'anima, anche dell'uomo, è puramente un principio animatore del corpo, che è decisivo.

Solo ciò che gli interpreti successivi di Aristotele, giustamente, chiamano "nous pathètikos", intellectus agens, la mente che astraie (H.O. 9/10) - chiamato "spirito", nel linguaggio di v. Schilfgaard - è "separato", cioè indipendente dalla materia (transilemorale).

Questo 'spirito' è (i) la proprietà collettiva di tutte le persone e (ii) non una divinità, come lo vedeva Averroè di Cordova (1126/1198).

La divinità.

Altrettanto transilmorfo è ciò che Aristotele chiama "dio": "È assurdo (H.O. 14) che il movimento (*in sé*) venga in essere o perisca (H.O. 23): esso è sempre (*in sé*: eterno): Così Aristotele.

H.O. 26.

Su questo fatto filosofico naturale poggia la sua ipotesi (H.O. 15): la ragione sufficiente (spiegazione). Tale, attualità, fondazione di un movimento (non diciamo 'creando', perché il concetto biblico di creazione non è noto ad Aristotele, naturalmente) 'spiega' i processi onnipresenti nel Fuis, la Natura (filosofia del processo).

Il principio primo (primum principium) stesso, tuttavia -- così Aristotele chiama la sua 'divinità' -- non può essere situato all'interno di questi processi. "Non si può quindi evitare di mettere al primo posto un essere eternamente attivo, anche se auto-riflessivo! Così dice lo stesso Aristotele.

Gli interpreti aristotelici trovarono un nome veramente aristotelico per esso, che divenne famoso: "il motore immobile".

Nota - Si confronta questa ipotesi di divinità con ciò che abbiamo detto H.O. 17 (Non il seme (capire: processo) è primo; ma ciò che rende il seme (processo) disponibile). Anche il seme aveva una spiegazione (un'ipotesi necessaria e sufficiente), cioè colui che lo possiede.

Così anche l'intero processo del mondo e dell'universo, di cui il seme (sottoprocesso) non è che un modello applicativo: anche l'insieme come tale (dei processi) ha bisogno di una spiegazione totale, -- per essere comprensibile (H.O. 15). -- Proprio a causa di questa spiegazione totale, Aristotele chiama il suo predecessore - anch'egli filosofo naturale - Anassagora (H.O. 21) "l'unico sobrio tra gli ubriachi": anche Aristotele pone il 'funzionamento' (influenza, potere fondante) della sua Mente Universale - non nella causa, ma - nel funzionamento direttivo dello scopo, cioè: proprio come lo spirito-mondo di Anassagora, quello di Aristotele è un 'essere' direttivo-teleologico. Non un creatore, nel senso causale.

È quindi difficile capire come, dopo secoli di patristica, la Chiesa del Medioevo abbia improvvisamente preso una visione così alta dell'actus purus, l'Unmoved Mover, che differisce molto dalla divinità biblica e patristica. E' vero che questo Mover Immobile si inserisce nel Realismo Filosofico Naturale, che gli Scolastici tenevano, - proprio come Aristotele.

H.O. 27.

I. A. (III). -- *L'ontologia concettuale-realista-idealista.*

P. Foulquié, *L'existentialisme*, Paris, 1951-2 (*L'essentialisme théologique*), dice che Platone di Atene (-427/-347) e, soprattutto S. Agostino di Tagaste (354/430) sono i due grandi rappresentanti del realismo concettuale, nella sua forma ideativa.

Foulquié dice che la forma creatura, idealmente intesa, è o “quelque chose de divin” (qualcosa di divino) o “Dieu lui-même” (Dio stesso). Questo, se compreso correttamente, è vero. Ma non è così semplice.

Qual è, ora, il nucleo di verità della tesi di Foulquié? Nientemeno che *M. Eliade, De myth van de eeuwige terugkeer*, Hilversum, 1964, 12, ci introduce a questo:

“Quando si osserva il comportamento generale dell'uomo arcaico, si rimane colpiti dal fatto che:

(1) Gli oggetti del “mondo esterno” non possiedono alcun valore interiore indipendente,

(2) Né, a proposito, se le azioni umane, nel loro senso proprio, hanno tale valore.

(1) un oggetto, (2) un'azione acquistano un valore - e, proprio per questo, diventano ‘reali’ perché in qualche modo partecipano a una realtà che li trascende”.

Il proponente dà un modello di applicazione.

1. Tra una moltitudine neutrale di possibili pietre da scegliere e da venerare, ad esempio, proprio questa particolare pietra diventa “sacra” ed è, subito, “completamente impregnata di suo” (o.c., ibid.), perché possiede “mana” (significato: potere extra- o soprannaturale),-- “mana” legato, ad esempio, alla sua forma ben definita, “suggestiva” (geometricamente intesa), al fatto che ricorda un evento mitico, ecc.

2. Mangiare e bere, per esempio, è naturalmente prima di tutto, come per noi moderni, anche per l'uomo arcaico, una routine “naturale”, poco appariscente. Ma l'uomo primitivo o antico, che pensa ancora in modo arcaico, mangia e beve secondo un modello superiore, che è descritto, per esempio, in un mito degli antenati. Imitando l'antenato, partecipa al suo rituale del mangiare e del bere. Così, il suo mangiare e bere è un atto che presenta visibilmente una realtà più alta, più ‘reale’.

L'alimentazione meramente ‘profana’ di se stessi diventa ‘mana’, ‘realtà superiore’ - insomma - esiste quando un archetipo, un modello extra e/o soprannaturale, è reso visibile oggi. Sappiamo che questo termine ‘arche.tupos’ è usato anche da Platone.

H.O. 28.

Poco più avanti, o.c.,38, Eliade dice: “Si potrebbe dire (...) che questa ontologia ‘primitiva’ ha una struttura platonica. Platone potrebbe, in questo caso, essere considerato come il filosofo per eccellenza dell’atteggiamento mentale “primitivo” - cioè come il pensatore che è riuscito a dare un resoconto filosofico dei modi di esistenza e di comportamento dell’umanità arcaica.

Certo, questo non toglie nulla all’“originalità” del suo genio filosofico; perché il grande merito di Platone rimane nel suo tentativo di giustificare teoricamente questa visione dell’umanità arcaica, con l’aiuto dei mezzi dialettici che la spiritualità del suo tempo gli metteva a disposizione”.

Nota.-- Più in alto (H.O. 22) abbiamo visto che Aristotele, molto probabilmente grazie al suo contatto con la famiglia reale macedone, conosceva la dottrina genetica dei Cabiri. In ogni caso, la sua filosofia non è concepibile senza qualcosa di questo tipo, come giustamente sottolineato da v. Schilfgaard.

Ascoltiamo un esperto di fama mondiale come Eliade. “Anche i riti matrimoniali possiedono un archetipo divino: il matrimonio umano è l’immagine (*nota: di nuovo, un termine tipicamente platonico*) del matrimonio divino, --in particolare, dell’unione di ‘cielo’ e ‘terra’ (...).

1. Didone celebra il suo matrimonio con Enea nel mezzo di una violenta tempesta (Virgilio (-70/-19), Eneide (-30/-19) 4,160): la loro unione coincide con quella degli elementi.

2. In Grecia i riti matrimoniali imitavano l’esempio di Zeus che si univa, in segreto, a Era (Pausania (+/- +150) 2:36, 2).

3. Diodoro di Sicilia (-90/-20) 5:72, 4, ci assicura che la ierogamia (*op.:* matrimonio sacro) era imitata dagli abitanti dell’isola.

In altre parole, l’unione sessuale cerimoniale era giustificata da un evento primordiale che aveva avuto luogo “in quei giorni” (in illo tempore).

È importante mettere in luce la struttura cosmogonica di tutti questi riti matrimoniali: non solo c’è l’imitazione di un’immagine, cioè la ierogamia tra ‘Cielo’ e ‘Terra’; soprattutto (si tratta) del risultato di questa ierogamia, cioè la creazione del cosmo” (O.c., 26/29).

H.O. 29.

Si vede, ora, il nucleo della verità nell'affermazione di Foulquié dell'essenzialismo "teologico" (inteso come "sacro").

Le "forme dell'essere" platoniche.

H. von Glasenapp, *The non-Christian religions*, Antw./Utrecht, 1967, 225, menziona: "Molto notevole è una specie di idea platonica, che, tra gli eschimesi (così come tra molti indiani, samoiedi e finlandesi) si trova: ogni essere vivente, sì, anche ogni oggetto possiede un'ombra superterrestre, un'immagine incorporea".

M. Eliade, o.c.,16, lo conferma: "Così, il mondo che ci circonda (...) - le montagne, che l'uomo scala, le terre popolate e coltivate, i fiumi navigabili, le città, i santuari - ha un archetipo extraterrestre, che è inteso o come una 'pianta', come una 'forma' - o è visto come un 'doppio' senza più, che sta solo su un piano superiore, cosmico".

Tanto per il mondo, nella misura in cui l'uomo lo ha ordinato, contro gli 'archetipi' selvaggi e disordinati, che rappresentano il disordine ('caos').

Questo rappresenta gli immediati precursori arcaici delle idee o forme platoniche superiori dell'essere.

Platone e i miti.

E. De Strycker, S.J., *Beknopte geschiedenis van de antieke filosofie*, Antw., 1967, 91, scrive che Platone era consapevole del radicale impoverimento quando convertì la sua esperienza religiosa di ideazione in linguaggio razionale.

(1) Ha cercato di contrastare questo impoverimento con la drammatizzazione, cioè nei dialoghi appaiono i rappresentanti dei punti di vista, come idee vive.

(2) "Un secondo mezzo (...) è l'uso dei 'miti'" (O.c.,91). Così il mito della campata dell'anima, della visione del paesaggio celeste (vedere ciò che Eliade ha appena detto, a questo proposito), nel dialogo *Faidros*; analogamente il mito degli uomini delle caverne (Stato 7); analogamente i miti della fine dei tempi (escatologia) (*Gorgias*, *Faidon*, Stato 10).

Anche in questo secondo metodo di insegnamento Platone tradisce di non aver tenuto il passo con il razionalismo unilaterale emergente (Senofane di Colofone (-580/-490),-- gli Eleati (Parmenide, - soprattutto Zenone),-- anche e non per ultimo Herakleitos di Efeso (-535/-465), il "dialettico"),-- fino e compreso il Protosofistico (H.O. 1v.: Protagora)).

H.O. 30.

Dice Eliade, o.c., 16: “Anche lo stato ideale di Platone ha il suo archetipo celeste (*Stato* 592 b; // 500 e). Le forme platoniche non sono di natura astrale, ma la loro sfera mitica è tuttavia sul piano superterrestre (*Faidros* 247; 250).

Spiegazione: ‘astrale’ può significare ‘alto livello di materialità rarefatta, fine, primordiale’ (H.O. 20: tipo di materia fluida, fluidica) o, soprattutto nel pensiero platonico e post-platonico, ‘astro.teologico’ (Platone, attraverso le sue riflessioni sulle divinità (e il loro funzionamento nel cosmo), che egli situava negli “astra”, stelle (= corpi celesti), stabilì una nuova religione, che trovò molti aderenti nella tarda antichità).

Dato il contesto, il significato, che Eliade intende, deve essere “altamente sottile” (“sottile” è lo stesso che “primordiale”, nel linguaggio della Chiesa).

A proposito: i Paleopitagorici (-550/-300) ritenevano i loro ‘arithmoi (H.O. 20), le loro strutture pittoriche (anche le anime), finemente materializzate (vedi corso Secondo Anno). Erano, quindi, molto più vicini all’umanità arcaica.

Teologia.

1. Foulquié parla di essenzialismo “teologico”. Giustamente: la ‘teologia’ primitiva (più precisamente, quella arcaica) (**1/** theologia muthike, teologia mitica (theologia fabulosa), **2/** così come la sua variante ‘ufficiale’, all’interno delle culture arcaiche, ‘theologia politikè’, theologia civilis, ‘teologia politica’ (ma senza l’ideologia di sinistra, che, negli ultimi anni, ha acquisito questo termine, naturalmente), come esposto sopra, soprattutto sulla base di Eliade, è essenzialmente un precursore del platonismo.

2. Ma Foulquié intende soprattutto la “teologia” ormai consolidata (per dirla in olandese) che prevale dall’antichità greca.

“I termini ‘theologos, theologia, theologein, theologikos’ si sono formati nel linguaggio filosofico di Platone e Aristotele. Platone fu il primo a usare la parola ‘teologia’ (theologia), la conoscenza di Dio. Certo, è stato subito l’inventore del termine ‘teologia’. In *The State* introduce il termine (...). (W. Jaeger, *A la naiss. d. 1, teologia*, Parigi, 1966, 10s.).

In altre parole, una certa terminologia è già stata introdotta, solo per essere intuita dal fondatore per eccellenza della teoria ideativa dei concetti (di nuovo). Su cui torneremo più tardi, quando cercheremo di definire l’aspetto strettamente teologico della filosofia ideativa.

HO. 31.

Primitivologia.

1. - H. v. Glasenapp, o.c., 216, dice che lo stoico Poseidonios di Apameia (-135/-50), le cui opere sono andate praticamente perdute, analizzava la natura dei popoli primitivi in un contesto più ampio.

2. O. Willmann, *Gesch. d. Id.*, I, 696, dice quanto segue sull'argomento:

(1) Già Platone e Aristotele mostrarono la via all'analisi delle tradizioni primordiali, che sono comuni a tutti i popoli;

(2) Gli stoici (dal loro fondatore Zenone di Kition (-336/-264)), basati sull'idea di "cittadinanza mondiale" (pensiero cosmopolita), continuano questo, nel loro modo molto religioso;

(3) I platonici più tardi del tipo Ploutarchos di Chaironeia (+45/+125), che era un sacerdote a Delfoi (Delfi), continuarono anche queste analisi.

Nota.-- O. Willmann, o.c., 593f., dice che Ploutarchos, di nuovo, cominciò a capire che il pitagorismo e il platonismo erano correlati (H.O. 20): sia il paleopitagorismo che il platonismo sono universali.

Guardavano anche al di fuori del ristretto mondo ellenico, per quanto riguarda le altre culture, che, naturalmente, ai loro occhi, razionalmente parlando, erano 'arretrate' ('barbaroi'). L'impero macedone e, più tardi, quello romano, con la loro mescolanza su larga scala di popoli "barbari", religioni, costumi, ecc., ampliarono la visione dei pensatori successivi. Le idee furono riprese da loro e, viceversa, i "barbari" studiarono la saggezza greca (egiziani, ebrei, siriani, romani, etruschi, ecc.). Un "corpo comune di intuizioni religioso-filosofiche" crebbe (O. Willmann, *ibid.*).

Tre tipi notevoli di questi sono stati, nel corso del tempo,

(i) il misticismo ebraico-ellenistico di Filone l'Ebreo (-25/-50), già sulla via della Teosofia (vedi sotto),

(ii) filosofia sociale romana (O. Willmann, o.c., 629/651 (*Römische Theologie und Philosophie*),

(iii) Le teosofie neoplatoniche (da Ammonios Sakkas (+175/+242), il maestro per esempio di Plotinos di Lukopolis (203/269), la figura di punta della metafisica neoplatonico-teosofica, da Origene di Alessandria (+254), il primo pensatore cristiano di grande levatura.

Conclusione.

Tutto tranne Poseidonios, il grande uomo della primitivologia, il paleopitagorismo, già, prendeva a cuore le culture "straniere"; fondava una lunghissima tradizione, in cui Platone, l'oggetto di queste pagine, era uno dei suoi membri. Le idee pitagorico-platoniche servirono come base per l'idea ecumenica, cioè le culture mediterranee.

H.O. 32.

L'ontologia platonica.

W. Brugger S.J., hrsg., *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg, 1961-8, 415, caratterizza l'aristotelismo come idealismo immanente: esso situa le idee platoniche nei processi della natura. Abbiamo cercato di descriverlo nel modo più accurato possibile.

Il platonismo, tuttavia, è etichettato, lì, o.c., 414, come idealismo trascendente: questo tipo di pensiero, del resto, situa le idee al di sopra (sic: 'über')

I processi della natura

La nostra tesi, in una certa misura, correggerà questo: le idee platoniche sono situate, almeno essenzialmente, proprio come gli esseri ('forme') aristotelici, nei fenomeni della natura. L'opposizione "in / sopra" è troppo semplificante.

(a).-- *Il legame ideativo.*

Come abbiamo già visto, il centro della comprensione platonica è "il nobile giogo" (kalon zugon), letteralmente: il mezzo bello e solido per collegare due estremi di un intervallo.

Il noto e il conosciuto sono collegati secondo la legge del similia similibus, l'uguale attraverso l'uguale, reciprocamente modellato (cfr. H.O. 8v.).

Con Aristotele era lo stesso, ma puramente astratto (H.O. 12).

I teosofi neoplatonici tardoantichi (+200/+525), con a capo Plotinos, avevano una grande preoccupazione: superare la cosiddetta contraddizione - che sentivano molto reale - tanto che O. Willmann, o.c., 690f., scrive:

"Si potrebbe persino sostenere che essi meritano sia il nome di 'neo-aristotici' che quello di 'neo-platonici' con cui sono solitamente etichettati (Cfr. E. Erdmann, *Grundriss der Gesch. d. Phil.*, I: 126)".

In altre parole: all'interno della sintesi neoplatonica (sistema di pensiero globale), i teosofi neoplatonici hanno incluso come parte integrante un filosofo naturale come Aristotele. Ciò significa che i platonici purosangue non hanno nulla contro l'apprendimento "dalle cose che non mentono" (H.O. 19.24) - la massima del realismo secolarizzante aristotelico (centrato sulla terra).

In altre parole: Aristotele è una descrizione unilaterale del platonismo. Poiché Platone, come Aristotele (S.O. 20), ha elaborato uno stato problematico serio (descrizione del problema) prima di pensare se stesso, abbiamo, in puro spirito platonico (non secondo il Platone puramente storico), ritenuto naturale abbozzare l'astrattismo dello studente prima, come parte del platonismo.

H.O. 33.

A titolo di introduzione.

1. Whitehead (1861/1947), il famoso filosofo matematico, disse una volta che “tutta la filosofia occidentale era un insieme di note a piè di pagina su Platone”. Forse Russell (1872/1970), con cui Whitehead scrisse i *Principia mathematica* (1910/1913), ha influenzato questa affermazione:

“Fino ai miei quarant’anni circa, ho assaporato la soddisfazione che Platon dice che la matematica può dare: era un mondo eterno, senza tempo, un mondo con la possibilità di una certa perfezione. Da questo ho ricevuto, senza dubbio, qualcosa di analogo alla soddisfazione religiosa”. Così Russell rispose, per la BBC, alla domanda se le attività matematiche e/o filosofiche avessero fornito a lui, Russell, una sorta di sostituto del sentimento religioso (*R. Beerling, Bertrand Russell, in R. Beerling et al., R. Eucken, H. Bergson, B. Russell (Philosophical Writings)*, Hasselt, 1963,292).

2. Einstein (1879/1955), il padre della bomba atomica, sosteneva che “tutta la fisicità era metafisica”) -- un po’ nel senso di Aristotele, per inciso (la natura come qualcosa di divino; H.O. 25v.), una volta disse: “Se c’è una cosa come un sentimento religioso, in me, è l’ammirazione illimitata per la struttura dell’universo, come la nostra scienza ce la rivela”. (*M. Paty, A. Einstein, in: D. Huisman, ed., Dict. d. phil.*, Paris, 1984, 836). - Vedremo - poco oltre - come può essere interpretata platicamente questa affermazione, cioè H.O. 53; il bello come ciò che suscita ammirazione.

3. *L. Cohen, Epistemologia del terzo mondo*, in: *G. Curry/A. Musgrave, ed., Popper and the Human Sciences*, Dordrecht/ Boston/ Lancaster, 1985, afferma che K. Popper (1902/1994), il noto epistemologo, divide la realtà in tre ‘mondi’:

(1) il mondo fisico, (2) il mondo degli stati di coscienza e (3) “il terzo mondo della conoscenza oggettiva” (o.c.,2).

Paragona, a titolo esplicativo, naturalmente - Popper non è un vero platonista - il suo ‘terzo mondo’ con la ‘teoria delle forme’ di Platone, tra gli altri.

Fin qui, a titolo di introduzione, tre-quattro pensatori, che o menzionano esplicitamente Platone o esprimono qualcosa di platonico. Anche se pesantemente criticato, Platone rimane, fino alla metà del ventesimo secolo, ad aver esposto qualcosa di insostituibile,--che non si attribuirebbe mai al suo allievo, Aristotele, per esempio. Cos’è, ora, che è tipicamente platonico?

H.O. 34.

(a).1. Breve schema del legame ideativo. (34/37)

Questa lettera, sebbene non provenga direttamente dalla mano di Platon, tuttavia - secondo gli esperti di oggi - riflette molto accuratamente l'insegnamento di Platon. *Platone, Der Siebente Brief an die Verwandten und Freunde des Dion zu Syrakus*, Verlag G.H. Calw, 1948, 36ss, descrive l'atto ideativo come segue.

Prima di tutto, il testo riassume: "Ogni cosa data ha, per cominciare, tre punti di vista, in virtù dei quali - in virtù di un ordine eterno dell'universo - la sua conoscenza completa, spirituale, si realizza gradualmente.-- Il quarto è questa stessa conoscenza completa, spirituale. Come il quinto, il suo oggetto è da mettere al primo posto: questo, dopo tutto, può essere conosciuto solo grazie alla profondità della mente, ed è il vero archetipo ('immagine primordiale') del dato. Il primo di questi punti di vista è la designazione ('nome'), -- il secondo è la - in qualche linguaggio formulato - concezione (definizione). -- Il terzo punto di vista è il modello applicativo ('immagine'), che è percepibile dai sensi del corpo.

Ecco la struttura inerente alla genesi (H.O. 17: gen(n)etic) della conoscenza spirituale completa, chiamata "ideazione".

Poi Platone elabora un modello applicativo della conoscenza spirituale completa, mod. appl., che è "modello" per tutte le applicazioni possibili. Ciò che il testo dice di ciò che è rotondo (cerchio, circuito, circolo), è ugualmente applicabile a "una figura e un disegno geometrico rettilineo", "la comprensione del bene (valore), così come del bello (*nota*: a proposito di questo più avanti) e del lecito", "tutto ciò che possiede corpo, sia artificiale che naturale", "fuoco, acqua e tutti questi elementi", "ogni creatura del mondo animale generale", "ogni realizzazione individuale dell'anima umana", "tutte le cause ed effetti". (o.c.,37).

L'ideazione di ciò che è 'rotondo'.

1. " 'oggetto circolare' "

(I 'nomi' avevano, nelle culture arcaico-antiche, un'importanza molto grande: si pensi al divieto di nominare, nell'*Antico Testamento* per esempio. Il 'nome' (designazione, -- era, per cominciare, un valore magico: con il nome di qualcuno si poteva, dopo tutto, conoscere la sua essenza(i) - almeno a livello puramente occulto). Il mago o i maghi hanno avuto cura di avere sempre un nome completamente segreto.

H.O. 35.

Nota - 1. Gli Heraklitiani (H.O. 21) avevano sviluppato un “metodo” basato sull’uso del linguaggio per penetrare al vero essere, cioè quello etimologico. Etumos’ significa, detto di un fenomeno linguistico (un messaggio, una voce, un termine), ‘vero’, reale. Etumologia’, veriloquium, significa senso originale e, quindi, veritiero di un fatto linguistico!

Gli eraclitei sostenevano, quindi, che era sufficiente prendere come punto di partenza l’“etumon”, l’essenza, di un termine, per arrivare direttamente all’essenza della materia stessa (H.O. 2) (H.O. 9: theoria).

La premessa (assioma) era: ogni cosa ha, nel linguaggio umano, un nome, che le appartiene per natura. Quel nome, ora, è la parola originale o primordiale, che “gli antichi” (gli antenati, i primi popoli), che erano più vicini alle divinità e, subito, avevano una visione più profonda dell’umanità successiva, avevano dato alla cosa. Purtroppo: nel corso della storia umana (pessimismo storico-culturale), quella parola primordiale è stata distorta più volte.

2. - L’analisi di Platone.

A. Gödeckemeyer, *Platon*, Monaco, 1922, 63, dice come segue.

Platone affronta questo problema etimologico nel *Kratulos* (dal nome di un allievo di Herakleitos).

(1) Che l’umanità primitiva sarebbe stata composta solo da “saggi” che erano, tutti, vicini alle divinità, sembra sospetto a Platone.

(2) Anche se questa ipotesi (H.O. 15) si rivelasse completamente corretta, essa dipende ancora dalla conoscenza completa dell’essere, che è stata fissata nelle parole primitive: gli “antichi” non potevano dare il nome giusto senza avere prima la conoscenza reale del dato stesso. Dopo tutto, i primi datori di nomi non avrebbero potuto derivare la loro conoscenza da nomi esistenti.

(3) Supponendo - in via puramente ipotetica - che la prima denominazione sia avvenuta direttamente per illuminazione divina (ispirazione per esempio), -- come spiegare allora che le stesse parole designino cose non uguali (S.O. 14)? Alcuni, del resto, tra i pensatori ellenici, dicono che l’essenza delle cose è il moto perpetuo (H.O. 21: *Herakleitos*); altri che è pura immobilità (‘stasi’) (Parmenide di Elea (-540/...)).

H.O. 36.

Conclusione.-- Platone applica, qui, il metodo indiretto:

(a) lemma (l'ipotesi proposta dagli Heraklitiani:

(b) l'analisi (le falsificazioni, le confutazioni).

2. Fornitura di orfanotrofi.

“Il secondo punto di vista su ciò che è rotondo sarebbe la definizione linguisticamente espressa del concetto. Questo consiste in nomi e detti (parte verbale). Qui applicato:”(È rotondo) ciò che, partendo dalle sue estremità (linee), è ovunque ugualmente lontano da un punto centrale”. In questo modo, si potrebbe formulare una definizione dell'essere, che rappresenta ciò che è rotondo (tondo, cerchio, anello), come un nome (O.c.,36).

Nota.-- È chiaro che Platone applica qui - in qualche modo - il metodo nominalistico (H.O. 1: approccio denotativo): egli parte da due approcci linguistici.

3. Modello applique ('immagine').

“Il terzo punto di vista è il modello applicativo incarnato ('immagine'). Una cosa del genere è alla portata dei nostri sensi esterni. Una linea rotonda, per esempio, raffigurata da un disegnatore o da un tornitore - purtroppo, una cosa del genere è suscettibile di indebolimento (passivo) o di distruzione (attiva). A tali destini - perire nel nulla, essere distrutti - il modello normativo (archetipo, archetipo o idea) “ciò che è rotondo” - quello di cui si occupano tutti i 'maestri' - non è soggetto. Il modello normativo, dopo tutto, è un'altra cosa; è completamente diverso da esso”.

Nota -- Si vede che Platone, qui, impiega di nuovo il metodo nominalistico, come metodo di avvicinamento (H.O. 2: invece della bella (reg. mod.) Ippia dà come avvicinamento una bella ragazza (applic. mod.)). - Argomento: l'insegnamento visivo!

4. Comprensione scientifica.

Platone tipizza l'intero grado di abilità come segue: “Il quarto punto di vista è (1) la conoscenza scientifica, (2) il processo di comprensione da parte della mente razionalmente pensante, (3) la rappresentazione oggettivamente vera del soggetto (tema) presentato. Questo atto, nella sua interezza, deve essere considerato come un atto unico. Questo atto, del resto, non esiste (1) nei suoni linguistici esterni (nome, definizione), (2) né nelle forme geometriche (nota: H.O. 12), che sono solo suscettibili di percezione esterna. È proprio perché tale conoscenza scientifica è situata all'interno dell'anima che si differenzia naturalmente dalle prime tre prospettive (nome, definizione linguistica, modello applicativo). Si differenzia, tuttavia, ugualmente dal modello regolativo (idea) “ciò che è rotondo” in sé.

H.O. 37.

Tuttavia, tra tutti questi punti di conoscenza, la mente interiore è più vicina al quinto punto di vista (l'idea) in termini di parentela e somiglianza". (o.c.,37).

In altre parole: in contrasto con l'idealismo moderno - si pensi per esempio a un R. Cartesio (1526/1650) e a quali idealismi (fino a quello di J.G. Fichte (1762/1814) per esempio) sono nati dal suo modo di pensare - l'interiorità con Platone non è identica all'interiorità mediaticamente concepita: con gli idealisti concepiti cartesiani l'interiorità è 'mediaticamente concepita'. Per gli idealisti cartesiani, l'interiorità è, prima di tutto, una visione soggettiva chiusa al mondo esterno; come *O. Willmann, Gesch. d. Id*, I, 439, dice che, con Platone, l'anima è direttamente (immediaticamente) connessa con il mondo esterno oggettivamente esistente e reale, cioè tramite la coppia nobile ('xu.zeuxis'; H.O. 8; 32). In altre parole: dall'intenzionalità, cioè l'essere interiore diretto verso la realtà oggettiva (realismo).

La 'catarsi' del nominalismo.

H.O. 16 (anche H.O. 22: schema di pensiero Steering) ci ha già insegnato il termine arcaico-antico "purificazione". Prendiamo, qui, la parola "catharsis", lustratio (purificatio), purificazione, nel senso, da *W.B. Kristensen, Verzamelde bijdragen tot kennis van de antieke godsdiensten*, Amsterdam, 1947, 231/290 (*Kringloop en totaliteit* (1938)), ampiamente, con prove storiche.

Vedi qui come, nello schema stesso, la struttura (disposizione), del metodo dialettico, tipica del vero platonismo, riflette l'epurazione consapevole del nominalismo.

1 -- Il lato nominalistico.

A. il nome (termine; H.O. 8);

B. La definizione nominale

(diverso dalla definizione "reale", ovviamente);

1.C. Il modello applicativo (come insegnamento visivo).

2 -- Il lato concettuale.

2.a. Soggettivo:

la theoria (speculatio; contemplatio; H.O. 9;19), cioè la comprensione profonda;

2.b. obiettivo:

Tale è la vera portata dei cinque momenti (punti di vista) del 'metodo dialettico', come Platone stesso li delinea. Il momento ideativo si trova nella teoria dell'idea, cioè i punti di vista quattro e cinque.

H.O. 38.

(a).2. Breve schema di un aggiornamento del metodo dialettico. (38/46)

Osservazione preliminare.

L'enumerazione di 'tutti i possibili' modelli applicativi, superiori (S.O. 34: per esempio 'corpo', 'animale', 'anima umana individuale', mostra chiaramente che c'è almeno un sostrato empirico, se non sperimentale, alla radice del metodo 'dialettico'.

Che *O. Willmann, Gesch. d. Id.*, I, 441, conferma esplicitamente: "Nella misura in cui i 'fainomena' (dati fenomenici), cioè le cose 'visibili':

(1) non sono solo rappresentazioni imperfette delle idee (ovviamente trascendenti),
(2) ma le stesse idee (ora, naturalmente, immanenti) sono presenti nei fenomeni stessi ed operano in essi, nella stessa misura in cui i dati fenomenici possiedono un intrinseco contenuto di verità e, proprio per questo, rivestono un valore informativo - "messaggio" si potrebbe anche dire, nel linguaggio delle comunicazioni - per la mente umana.

Questo valore informativo aumenta man mano che la nostra mente penetra più in profondità nei fenomeni.-- Questa intuizione, tra l'altro, è alla base dello schema degli studi (nella *Polteia*). Lo studente:

(1) contatta il mondo dei sensi - i dati fenomenici.

(2) Cerca di sentirsi a casa, secondo la sua anima, nei modelli applicativi ('Abbilder') di ciò che è pulito, ovvero buono (valore), come si può vedere nelle opere d'arte musicali.

(3) In seguito, la sua anima - per mezzo della matematica - passa attraverso la rotazione (peri.agogè, meta.strofè) da ciò che è dato in questo mondo legato al tempo a ciò che è nel mondo trascendente.

(4) Infine, la sua anima si eleva - grazie all'attuale 'dialettica' (*op.*: idea-visione) - al livello della noesis, l'ideazione, stessa".

Così tanto per il testo di Willmann.

Ora aggiorneremo questo sulla base di *Willmann, Abriss*, 366, -- dove questo eccellente platonista attacca J. Locke (1632/1704), il fondatore dell'Illuminismo anglosassone, nominalista nello stile di Guglielmo di Ockham (1300/1350), il concettualista. Locke sosteneva che un orafo conosce meglio l'oro di un filosofo". -- Elaboreremo ora questo meglio dello schizzo di Willmann.

L'ideazione di ciò che è l'oro.

Come si è detto sopra (S.O. 37), dividiamo il metodo dialettico nel suo lato nominale e nel suo lato concettuale.

H.O. 39.

(A).1.-- Il lato linguistico.

(1).-- Il nome “oro” -- Con questo nome un platonista situa tutto ciò che è oro”, nel linguaggio prevalente.

(2).-- La descrizione (“definizione”).

Apriete un dizionario un po' più elaborato - o, meglio ancora, uno studio scientifico - e chiedetevi cosa 'uno' (il linguaggio prevalente, la comprensione scientifica prevalente) descrive come 'tutto ciò che è oro'. Nei dialoghi platonici, il capitolo delle definizioni (di solito socratiche) risponde a questo. Ecco cosa si trova, brevemente, approssimativamente, ora.

a.-- “Tutto ciò che è oro” è

(i) metallo,

(ii) giallastro, scintillante, molto malleabile (malleabile), praticamente invariabile, solubile in mercurio e simili;

(iii) avente come simbolo chimico Au (dal latino 'aurum'), il numero atomico 79, una massa ben definita e 18 isotopi conosciuti, con un punto di fusione di 1.063° C. (internet. thermometr. standard) e un punto di ebollizione di circa 9.600° C.

b.-- Va da sé che una descrizione scientifica dettagliata fornirà molte più informazioni - platonica: idea, parte-idea.

(A).2.-- Il lato visivo (“fenomenale”).

Tutto ciò che è oro”, infatti, non è mai insieme, in un unico enorme grumo o massa, per esempio. Tutto ciò che è oro” è a parte, in una moltitudine di “parti”. Chiunque, quindi, mostra un esemplare di 'oro' - come contatto 'visivo' (l'insegnamento è solo un aspetto di esso) - si avvicina a 'Tutto ciò che è oro', lungo appunto una parte del tutto. Così, in sostanza, il nominalista rimane - pensa a “Una bella ragazza, - che è 'Tutto ciò che è bello' (H.O. 2;36)” - anche se moltiplica i campioni, sta in piedi. Non persegue l'effettiva, completa induzione o generalizzazione. Egli conta, per così dire, sul fatto che il resto sarà in qualche modo “integrato”, --per “formare” una “rappresentazione” di “tutto ciò che è oro”.

Si può confrontare l'astrazione aristotelica (H.O. 9v.). L'astrazione finisce in una vera e propria essenza che cerca di catturare la forma generale dell'essere, ad esempio “tutto ciò che è oro”. Cfr. superiore H.O. 10/12 (essenzialismo dell'Ar.).

(B).-- Il lato ideativo. (39/46)

Per cominciare, tutto quello che abbiamo detto sull'astrazione aristotelica si applica anche all'ideazione platonica.

H.O. 40.

Una difficile definizione di idea.

1. O. Willmann, G. d. Id, I, 433, dice che Xenocrate di Chalkedon, capo dell'Accademia, dopo Speusippos, da -338 a -314, definì l'idea come segue: aitia, un fattore, paradeigmatikè, che svolge funzione esemplare o archetipica. è esemplare o archetipico), ton kata fusin aei sun.estoton, in riferimento ai dati, che, in virtù della loro natura (fusus), mantengono sempre (aei) la loro unità (cioè costituiscono un unico sistema (in virtù di un fattore naturalmente dato)). In breve: quello che, in mezzo a una moltitudine di dati, che (e nella misura in cui) esibiscono una coerenza, assicura precisamente questa coerenza, come il suo modello normativo (paradeigma) predeterminato.

2. Questo significa che con l'idea, siamo nel sistema dell'analogia (dati parzialmente identici) - H.O. 12/16.

L'analogia grammaticale.

E.W. Beth, *De wijsbegeerte der wiskunde van Parmenides tot Bolzano*, Antw./Nijm., 1944, 36v., richiama, con grande ragione, l'attenzione sull'uno nei molti, cioè ciò che (il fattore, che), in mezzo a una moltitudine (talvolta a prima vista confusa), dà a un insieme di dati la loro coerenza, - 'unità', dicevano gli Antichi e gli Scolastici - , con Platone.

Beth lo riassume nel termine platonico stoicheiosis, 'elementatio' (la divisione in stoicheia, elementi, di una collezione), di cui il dialogo *Theaitetos* (Teeteto) ci dà un esempio.

“Quando qualcuno - sia esso una divinità o un uomo divino e simile a Dio - se ne accorse, secondo un mito egizio (H.O. 29), lo chiamò Theuth (= Thot, Thoth) - notò che 'tutto ciò che è suono era infinitamente diverso (= molti), fu il primo a rendersi conto che - in quell'infinità - le vocali non erano una ma molte e, ancora, che c'erano altri suoni che, pur non essendo vocali, possedevano tuttavia un certo valore sonoro e che c'era anche un numero di questi suoni. Distingueva anche un terzo tipo di lettere, che oggi chiamiamo consonanti.

Quindi ha distribuito (atto di classificazione) il

(i) le consonanti, fino a distinguere ognuna di esse separatamente,

(ii) allo stesso modo le vocali e

(iii) le semi-vocali, fino a conoscerne anche il numero. Ognuno separatamente e tutti insieme si chiamava (atto di denominazione) stoicheia, lettere. Ma Theuth riconosceva che nessuno di noi poteva impararne uno separatamente, senza tutti gli altri (*op.*: atto bi-sillabico o complementare).

H.O. 41.

Ha considerato e riconosciuto che si trattava di una connessione che li rendeva tutti 'uno'. Sulla base di questa connessione, quindi, assegnò loro un'unica scienza, che chiamò linguistica - grammatica.

Così tanto per il mito platonico della divinità Thoth, la cui funzione era quella di causare (Funktionsgottheit (Usener)) il lavoro intellettuale (Verzakerstypen (Söderblom)).

Si può già vedere che il "legame che unifica tutto ciò che è suono" è l'idea 'suono' (meglio: 'tutto ciò che è suono'). L'idea è quel fattore (aitia) che rende l'analogia "sensata" (giustificabile, spiegabile).

In altre parole: la condizione necessaria e, ad un tempo, sufficiente dell'analogia (che comprende più di un tipo, -- su cui più avanti), che come fatto deve prima essere verificata naturalmente (il piedistallo empirico, anzi, sperimentale: H.O. 38).

Nota.-- Per la sua struttura logica, vedi H.O. 15 (// 25).

Anche per Platone, l'essere è analogo, cioè è composto (stoicheiosis) di "essere" che, tra di loro, sono in parte identici (analoghi). Quello che dice sulle lettere (vocali, semivocali, consonanti) di un alfabeto (sistema linguistico) è solo uno degli infiniti modelli applicativi dell'analogia trascendentale o dell'essere.

Confronta, a proposito, l'analisi del linguaggio di Aristotele (H.O. 16). Non solo nello strutturalismo attuale, ma anche nel platonismo e nell'aristotelismo, il modello linguistico applicativo dell'analogia trascendentale (=sistema di relazioni) è sempre da qualche parte in primo piano, come paradigma, come esempio da manuale, almeno, non come modello assoluto.

In altre parole: entrambi i pensatori non cadono nel linguismo, come gli strutturalisti. Per dirla in modo più netto: voler analizzare l'intera realtà - l'essere - in termini di fenomeni e modelli linguistici è irresponsabile: per l'"essere" non esiste altro modello che l'"essere" stesso.

Essi - Aristotele e Platone - sono e rimangono ontologi. Il 'linguaggio' è solo un tipo di 'essere': niente di più.

I tre principali tipi di analogia.

(1) Quando il mito parla di "tutti i suoni (insieme)", allora c'è analogia sommativa: sulla base della somiglianza soprattutto ('tutto ciò che è suono'), quell'espressione fa la somma (totalità) di tutti i suoni (possibili).

H.O. 42

Quello che si chiama la “portata” di un’idea si esprime in questo modo.

(2).1. - Quando il mito parla di “ogni suono separatamente”, allora c’è analogia distributiva (di diffusione): la stessa idea generale (universale) è espressa in tutte le copie (elementi) possibili. La coerenza tipica (unità nella molteplicità), di cui si tratta, è quella della somiglianza (creatura).

Così Thoth classifica - privatamente - in sottoclassi (vocali, semivocali, consonanti) o sottoinsiemi. *Ch. Lahr, S.J., Logique, Paris, 1933-27, 493, n.1; 499*, chiama questo tipo di analogia ‘insieme logico’ (‘idea generale’) e, come esempio da manuale, dà ‘omnis homo’, tutti gli uomini (// tutti i suoni).

(2).2. - Quando il mito parla del “legame che unisce tutti i suoni”, un platonista lo intende non solo in senso distributivo ma anche in senso collettivo. Perché “un (esemplare) di esso non può essere ‘imparato’ (cioè: intelligentemente compreso) senza tutti gli altri (cioè: della totalità)”. Ora chiameremmo questo una caratteristica di ciò che si intende per ‘sistema’.

Ch. Lahr, *ibidem*, chiama questo tipo di analogia (identità parziale) raccolta ‘fisica’ (‘idea collettiva’), dando, come paradigma, ‘totus homo’, tutto l’uomo (// tutto il regno dei suoni).

Nota.-- Torneremo più avanti su questo, -- ma, di passaggio, l’analogia sommativa risponde alla sineddoche, l’analogia distributiva alla metafora e quella collettiva alla metonimia (analogie tropologiche).

Nota - Come già esplicitamente trattato sopra (H.O. 14): l’approccio identitario non è altro che il metodo comparativo espresso in forme linguistiche: confrontando i suoni, Thoth scopre identità parziali (analogie). Inoltre, grazie al confronto interno ed esterno (H.O. 14: applicazione), si estendono queste identità parziali con un tipo.

L’atto ideativo platonico.

M. Scheler (1874/1928), il grande assiologo, in *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, 1930, 60, parla di “atto di ideazione”.

H.O. 43.

(1) Questo è, secondo lui, completamente distinguibile da ciò che chiama “Intelligenz tecnica”: “Qui - per restare ai nostri esempi - c’è un sistema sonoro, un oggetto d’oro: come è nato, per esempio?”

(2) Tuttavia, si può anche adottare un altro approccio: “Ecco un sistema di suoni, un sistema di oggetti d’oro: come deve essere possibile l’universo che qualcosa come i suoni (sistema di suoni), l’oro (sistema di oggetti d’oro), ecc. sia assolutamente (“überhaupt” dice Scheler) possibile? Chi usa una tale forma di interrogazione, usa il principio della ragione sufficiente o del fondamento (H.O. 15, nella forma della condizione kantiana di possibilità (“Come è possibile qualcosa, senza altro?”). Peirce parlerebbe di Abduction. Platone parla di lemma, - su scala dell’universo.

Torniamo ora all’H.O. 39 (in basso). Ora abbiamo una rappresentazione accurata (reg. mod.) dell’idea.

A.-- 1. Che “oro” (meglio: tutto ciò che è oro) diffuso su tutto l’oro possibile, nell’universo, sia un nome generico (H.O. 11), cioè un’essenza (ousia), è immediatamente evidente. Analogia distributiva degli esemplari!

A.-- 2. Che ‘oro’ (tutto ciò che è oro) sia, allo stesso tempo, un’idea collettiva (Lahr), è evidente da ciò che *O. Willmann, Abriss*, 366, dice nella confutazione di Locke:

(a) ci sono i tratti (caratteristiche comuni) molto spesso verificati (empirici / sperimentali) - giallo, smiley ecc;

(b) Per il nominalista Locke, questi tratti sono un fascio sciolto di proprietà determinabili; per il platonista Willmann, invece, è diverso: poiché tutti i tratti cognitivi sono, sempre, invariabilmente, verificabili in tutti gli aurei (esemplari), ci deve essere una ragione o terreno necessario e sufficiente che rende quella coerenza (analogia parziale di identità: e analogia collettiva) significativa, intelligibile, spiegabile. Questa è precisamente l’idea di ‘tutto ciò che è oro’: trasforma le proprietà separate in un sistema strutturato di proprietà. Quella struttura, dentro, dietro, sopra le proprietà, è l’idea.

B.-- C’è però un altro tipo di idea collettiva. Il tipo scheleriano, cioè: che cosa fa sì che, sparsa nell’universo, invariabilmente solo quella struttura coerente, sia presente in infinite copie, -- era (passato) e sarà (futuro), -- qui, là, laggiù e, anche, ovunque siano le copie?

H.O. 44.

Cosa provoca questi modi d'essere diacronici e sincronici, che sono gli infiniti? -- L'idea 'tutto ciò che è suono, risp. oro' è l'originatore - 'Urheberin' per parlare con Söderblom, storico della religione.

Non sorprende quindi che *O. Willmann, G. d. Id.*, i, 398, dica che - tra l'altro, secondo Aristotele - Platone caratterizza l'idea come "gesamtname", collettiva, sia distributiva (classe) che collettiva (sistema, sistema). L'idea, del resto, esprime e provoca, ad un tempo, la collettività di "tutto ciò che... è".

In altre parole, ciò che più tardi, soprattutto nella scolastica di metà secolo, sarà chiamato "essentia" (H.O. 11) ed "existentia" (fattualità), è già riassunto da Platone, all'unisono, in ciò che l'idea è e in ciò che causa.

***Il modello di tenuta.* (44/46).**

Come per Aristotele (H.O. 17), così per Platone, forse, vale un unico modello principale. *O. Willmann, o.c.*, 294, parlando dell'idealismo paleopitagorico, dice quanto segue.

(1) La struttura ('arithmos') è, prima di tutto, quella generale, universale (analogia distributiva degli esemplari).

(2) Ma quel generale (tipo) è, allo stesso tempo, all'interno del modo di pensare paleopitagorico, l'esemplare,-- tale che ciò che da un certo punto di vista si discosta dal tipo (modello, essenza),-- ad esempio a causa di un difetto,-- vale anche come esemplare irregolare (H.O. 37: cleansing;-- 22: steering chart): l'idea è, anche nel platonismo, una struttura (creatura-struttura) che opera ciberneticamente.

Willmann dà, tra questi, due modelli applicativi, che sono sia paleopitagorici che platonici:

a. Il 'tutto ciò che è quadrato' padroneggia (maneggia) come tipo di base o forma come timbro 'Tutto ciò che è quadrangolare';

b. L'accordo di un genere chiave domina (controlla) - come un sigillo, sphragis, tutte le melodie all'interno di quell'accordo: esso stesso, però, non risuona, mentre le melodie scadono (*nota*: presso gli antichi, del resto, non esisteva l'esecuzione polifonica).

Così l'accordo è il vero rappresentante ('Repräsentant') della legge, che agisce sia come fattore regolatore dei fenomeni e tuttavia si eleva al di sopra dei fenomeni (cioè delle melodie).

H.O. 45.

Nota.-- Ci troviamo, con questo, di fronte ad un nuovo tipo di analogia (identità parziale), cioè l'analogia esemplare-cibernetica.

(1) È ovvio che il paragone, 'paradeigma', (Lat.: paradigma), e la copia di quel paragone, come modello identico, sono analoghi (parte identica).

(2) Ma è altrettanto chiaro che gli esemplari regolari e irregolari (devianti), entrambi, sono contenuti in una stessa struttura di base, cioè regola (esempio, obiettivo) / deviazione (irregolarità) / riparazione (riorganizzazione), cioè la struttura cibernetica. Ma ciò che è contenuto nella stessa struttura è, ipso facto, parzialmente identico (analogo).

Va notato, di passaggio, che Erich Przywara (1889/1972), il gesuita polacco-tedesco, mette l'analogia "in/sopra" al centro di tutte le sue opere (cfr. *G. Copers, De analogieer van Erich Przywara*, Bruxelles, 1952). O. Willmann, ibidem, va però oltre.

(3) La struttura non è solo generale (distributiva, presente in tutti gli esemplari) e/o esemplare-regolativa (in/sopra tutti gli esemplari attivo-obiettivo (H.O. 17: dinamica; 20: teleolog.)); è anche generativa (H.O. 17: gen(n)etic, H. O. 23: modello riproduttivo): già orfismo (un movimento pre-pitagorico, in cui l'anima immortale, - così come la morale della rigenerazione erano centrali) a partire dal VII secolo. O. 23: modello riproduttivo): già l'Orfismo (un movimento pre-pitagorico, in cui l'anima immortale, così come una morale mortale erano centrali, dal VII secolo a.C.) pensava - secondo Willmann - al sigillo cosmico come un grembo.

Cfr O. Willmann, o.c., 41f, dove si dice a.o. che già la teologia mitica (H.O. 30) chiamava le divinità connesse con l'elemento acqua (tutto ciò che è acqua) come 'sphragiei', sigillanti, cioè poteri che agiscono come un sigillo (potere produttore di guida-generale-immagine); che la stessa teologia mitica chiamava un nim. poteri che agiscono come un sigillo (potere direttivo-generale); che la stessa teologia mitica chiamava una grotta ninfa 'sphragidion' un sigillo, cioè microsphragis -o copia su piccola scala del macrosphragis, il cosmo intero.

Ora non dimenticate che il 'sigillo' aveva una forma geometrica ovale-rotonda, con al centro il fuoco generatore o generante (causante),--che Herakleitos di Efeso (H.O. 21;35), nella sua cosmologia, metteva al centro ('Tutto ciò che è fuoco') e che, nel Kabierencultus, era ierogamicamente (magico-sessuale) 'celebrato', cioè ritualmente reso presente.

È in questa prospettiva che l'idea deve essere compresa. Almeno se si vuole essere storicamente accurati. Willmann, o.c., 430f., non dice forse che un'idea è uno "zoon", "thremma", una forza e un essere vivente?

H.O. 46.

Nota -- “Gli antichi chiamavano Herakleitos di Efeso ‘l’oscuro’. Non senza motivo. Infatti, in vero spirito antico, egli considerava il mistero della totalità (*cioè l’armonia degli opposti*) più importante dei rapporti razionali dell’esistenza: “l’armonia nascosta (‘*harmonie afanes*’) è più forte di quella percepibile” (P. 54).

La filosofia greca non parlava il linguaggio della fede religiosa. Ma la fonte della sua saggezza (*nota: ‘sophia’ come nucleo di ‘philo.sophia’*) era la saggezza religiosa, che era la base spirituale di tutti i popoli antichi, compresi i greci. Ed era diretto esclusivamente al segreto della vita”. (W.B. Kristensen, *Verz. bijdr. tot kennis der antieke godsdiensten*, A’m, 1947, 289).

Quello che l’esperto di religioni antiche Kristensen dice di Herakleitos, O. Willmann lo afferma - non senza forti analogie con Kristensen, tra l’altro - su Pitagora e Platone. Sul fuoco come ‘elemento’ (idea) vedi Kristensen, o.c.,291/314 (The Wealth of the Earth in Myth and Cult (1942)).

Nota. - L’analogia generativa (genetica).

“Come ‘noèta’, intellegibilia, dati della conoscenza e del pensiero, le idee sono trascendenti; come ‘zoa’, esseri viventi, sono, allo stesso tempo, nelle cose, immanenti (H.O. 32): (O. Willmann, o.c., 432).

“Come entità viventi (Lebensgebilde), le idee sono qualcosa di vivo, sì, l’origine della vita. Danno ai dati sensoriali (*cioè ai fenomeni*) una parte della sua vita, sì, li rendono vivi”. (Ibidem).

La forma generativa di relazione ‘in/sopra’ tra ciò che vediamo e tocchiamo con i nostri sensi, direttamente, e ciò che ‘vediamo’ (behold; theoria) attraverso il processo di ideazione, è un tipo di identità parziale (= analogia).

Per riassumere, con E. De Strycker, *Bekn. geschied.v.d. ant. fil.*, 97, possiamo riassumere tutto ciò che precede, in termini di dottrina delle idee, in tre termini:

1. pareinai (= par.ousia), praesentia, l’idea è presente nel fenomeno che “riassume” (HO 44);

2.1. metechein, methexis, participatio, l’idea rende partecipe del suo essere il fenomeno o i fenomeni riassunti in essa; vi “partecipa”;

2.2. paradeigma, exemplum, l’idea è presente nel fenomeno che riassume come suo modello regolatore (archetipo).

H.O. 47.

(b). L'ideazione di "tutto ciò che è pulito". (47/53)

Ricordiamo ancora una volta il metodo platonico:

"(I)1. Prima fase:

Applicare il metodo comparativo approfondito. Questo comprende due sottofasi.

(1) Fase nominale:

1. allontanarsi dai nomi ("nomi");

2. continuare con le descrizioni di definizione; - che in termini di linguaggio.

(2) Fase fenomenale che passa al contatto visivo-percettivo (con uno o più esemplari); --questo, per verificare le affermazioni precedenti sulla cosiddetta essenza dei dati.

(A)2. Seconda fase:

Lasciate che tutto passi come informazione senza passione; applicate subito il vero metodo dialettico, senza voler avere sempre ragione per passione.

(B). Solo allora la luce della percezione puramente spirituale e di una vera comprensione intellettuale della natura essenziale dei dati risplende su di noi. (*Settima lettera, Calw, 40*).

Come potete vedere, Platon ripete lo stesso schema più e più volte nella sua lettera. Ora applicheremo questo a "tutto ciò che è pulito".

Di passaggio: *O. Willmann, Abriss*, 366, dove discute con John Locke su cosa si debba intendere con il termine 'essenza' (H.O. 38), ammette prontamente che, nella misura in cui l' 'essenza' non è stata ancora chiarita, grazie a verifiche empiriche e/o sperimentali, quella stessa essenza 'funziona' come una x, una 'qualitas occulta'. Ora, in termini di teoria dell'elettricità, parleremmo di una "scatola nera": si mette un filo in una presa e la luce si accende, anche se non si sa (esattamente) cosa succede in quella scatola "nera" (opaca). "Funziona. Così è con l'idea, tra le altre e soprattutto con l'idea di 'tutto ciò che è pulito'. Su 'cosa è pulito', le discussioni sono infinite. Eppure! Non tutto è puramente soggettivo.

(A) La fase pre-ideativa.

Adottiamo quello che *Wl. Tatarkiewicz, Gesch. d. Aesthetik*, I, 139/167 (*Die Aesthetik Platons*) ce ne parla.

(A).1.-- Il nome.

"Chi balla e canta in modo pulito (*kalos*), chi balla e canta, almeno, 'ta kala', tutto ciò che è pulito". Così dice Platone, in riferimento a ciò che gli antichi greci chiamavano coreia, l'arte della danza, del canto e della musica. Il termine 'ta kala', le cose belle (cattiva traduzione), letteralmente, è lì. Quindi possiamo iniziare ad analizzarlo.

H.O. 48,

(A).2.-- Le descrizioni.

Il linguaggio usato in questo caso è duplice: quello che il greco ordinario e antico chiama “pulito” e quello che l’intelligenza (gli intellettuali) chiama “pulito” (definire).

Il senso comune.

Le ‘doxai’, opinioniones, le opinioni che circolano, con o senza giustificazione ragionata, valgono, ovviamente, anche nell’analisi platonica.

“Nel suo dialogo *La Cena*, Platone dice: “Se c’è qualcosa per cui vale la pena vivere, è il vivere attraverso tutto ciò che è bello”. Questo dialogo, infatti, non è altro che un appassionato elogio alla bellezza (= tutto ciò che è bello) come valore supremo. È il primo inno alla bellezza che conosciamo in termini letterari. Quell’inno intendeva la bellezza come la intendevano i greci, cioè diversamente da come la intende la maggior parte delle persone moderne.

Di conseguenza, quando Platone loda la bellezza, loda qualcosa di diverso da ciò che si intende oggi come “bellezza”.

(a) Forme, colori, -- melodie erano - per i greci e per Platone - solo un tipo di ‘bellezza’.

(b) in questo concetto hanno registrato non solo oggetti fisici (materiali), ma anche dati psicologici e sociali, cioè caratteri, costituzioni, proprietà etiche, verità” (Tatarkiewicz, 140).

In altre parole: Tatarkiewicz stesso, senza volerlo, sottolinea l’enorme importanza di partire dai termini e di definirli nella lingua data. La lingua greca antica non è quella di oggi!

Nota - Metodo storico-culturale.

Cfr. i corsi del primo e del secondo anno. Anche la filosofia è situata all’interno di un linguaggio. Platone, come i Protofori, - vedeva chiaramente questo, se non altro perché aveva viaggiato così tanto.

Nota - Si paragona il nostro attuale linguaggio di senso comune sul pulito: “Non è stato pulito da te!” (detto come caratterizzazione di un atto ‘brutto’, per esempio infido). (detto per caratterizzare un atto ‘brutto’, per esempio il tradimento). “Ne ho fatto una massa pulita di soldi” (detto di qualcosa a puro scopo di lucro), ecc. m. pensa a “l’anima pulita del bambino”, “una meta pulita”.

L’intelligenza.

Tatarkiewicz, o.c., 147, riassume: I filosofi avevano, fino ad allora, proposto tre metri di giudizio (criteri) per distinguere ‘Tutto ciò che è bello’ dal resto (S.O. 12: L’essenza forma).

H.O. 49.

(1) I sofisti proponevano una vita soggettiva, nella misura in cui c'è una dose di esperienza piacevole in essa.

In *Hippias Maior* 298 a, Platone dice che i Protosofi sostenevano: "Pulito è tutto ciò che è gradevole all'udito e alla vista". Che Aristotele scrive anche a nome dei Protosofi.

Non è, tra l'altro, sorprendente: S.O. 6 ci ha insegnato che, per Protagora, l'"anima" non è altro che sensazioni.

(2).1. I paleopitagorici situano, come si può dedurre da H.O. 44 (modello del sigillo), tutto ciò che è bello nella struttura (forma creatura), soprattutto nella misura in cui in essa c'è armonia (aggregazione appropriata), riconoscibile da ordine/i, regolarità, equilibrio, simmetria (H.O. 10). -

(2).2. La tesi socratica, a questo proposito, era che l'efficienza (la funzionalità, la pragmatica) è un criterio: nella misura in cui una cosa è adatta al ruolo che deve svolgere, nella stessa misura Socrate la etichetta come "pulita". In termini di effetto (soggettivo):

(i) per i protosofisti (tipo Gorgiano) si tratta di apate (sensazione piacevole illusoria);

(ii).1. Per i Paleopitagorici si tratta di catarsi, pulizia dell'anima (H.O. 16; 37): l'anima rimane se stessa, ma viene purificata ed elevata ad un livello superiore di vita;

(ii).2 Per Socrate, si tratta di mimesis, imitatio, rappresentazione corretta.

(A).3. -- *I modelli applicativi (fenomeni).*

Nel dialogo *Politeia*, Platone distingue tre tipi di realtà.

(1) *I due tipi fenomenali sono:*

a. Il fenomeno singolare-concreto, in fisis (natura), chiamato 'immagine' (cioè, se si parte dall'idea);

b. l'opera d'arte fatta dall'uomo (artistica o artigianale che sia); --che, vista dall'idea, è un'immagine dell'immagine.-- Così gli antichi greci distinguevano tra natura e arte; così anche Platone.

(2) *Il tipo ideale, cioè l'idea stessa;*

che, almeno con Platone, porta all'idea 'ta kala', 'tutto ciò che è bello' -- l'idea, ora, è qualcosa che ha a che fare con la divinità (non la semplice umanità).

Hippias Maior tratta, come dati fenomenali, per testare le definizioni che abbiamo appena passato,

(1) Una bella ragazza (H.O. 2; 36; 39),-- un cavallo, uno strumento musicale, un vaso -- (in altri dialoghi: belle persone, modelli colorati, -- immagini, melodie, opere plastiche),-- tutti dati, che potremmo chiamare, nel senso ora dominante, 'estetici';

H.O. 50.

(2) Ma Socrate e il suo interlocutore Ippias elencano anche come fenomeni il bel lavoro professionale, la legislazione pulita, ciò che è pulito nella politica e nella vita comunitaria, -- cose che riflettono il concetto greco molto più ampio di “pulito”.

Per esempio, l'utilitarista Ippia non nasconde che, per lui personalmente, “la cosa più bella è questa:

- a. acquisire un bene,
- b. essere in buona salute,
- c. guadagnando fama tra gli Elleni,
- d. raggiungere una grande vecchiaia”.

Per il Socrate eticamente sensibile, invece, la cosa più bella è la “saggezza”.

Questo, mentre altri dialoghi citano altri esempi: la bellezza femminile, la bellezza di Afrodite,-- la bellezza della riflessione, dell'apprendimento,-- la bellezza dei ‘buoni costumi’, della giustizia,-- la bellezza dell'anima situata nell'eccellenza morale. - I fenomeni, per testare le definizioni, riflettono l'ampia idea greco-antica di bellezza.

Nota - Per quanto riguarda la definizione e gli esempi di Socrate: i corpi di alcune persone sono “puliti in vista delle gare di velocità”, quelli di altre sono “puliti in vista dei combattimenti” (‘pulito’ qui significa: utilizzabile, adatto). Anche Platone vi cade, in qualche modo: per esempio, un cucchiaio d'oro è “più pulito in vista dell'uso” di un cucchiaio di legno (concetto funzionale e pragmatico della bellezza).

(B) La fase ideativa.

Logicamente, cade in due sottofasi:

- (1) La critica delle definizioni esistenti (eventualmente stabilite);
- (2) in nome della propria tipica definizione platonica; espressione dell'ideazione.

1.-- a. Platone rifiuta la definizione socratica: dove ‘Tutto ciò che è bello’ (idea) è invariabilmente anche ‘buono’ (valore in sé), l'utilizzabile-bello, in sé, non può essere neanche ‘buono’ (valore in sé); tra i corpi ‘puliti’, le forme, i colori, i suoni ci sono quelli che hanno valore (‘puliti’) per la loro utilità, ma ci sono anche quelli che sono ‘puliti’, solo per sé. Nella definizione di Socrate non c'è posto per il pulito per se stesso, il pulito in sé (di cui però parla); la sua definizione è troppo ristretta (non sommativa (H.O. 41)).

H.O. 51.

1.-- b. Platone rifiuta la definizione protosofica: se l'“esperienza piacevole” è un criterio, come spiegare allora che ci sono esperienze piacevoli, che non vanno insieme alla bellezza in sé, come la definirà Platone?

“Ciò che è piacevole agli occhi e alle orecchie” non è una definizione sommativa (H.O. 41) (include solo una parte): ciò che è comune ai due tipi (bellezza visiva e uditiva) non è discusso.

2.-- a. Platone, soprattutto negli ultimi anni, integra la definizione paleopitagorica:

(i) L'universo, l'essere, se analizzato ideativamente, esibisce una struttura (arithmos, l'unione di un certo numero di parti (aritmetiche) (geometriche), -- questo, in modo armonioso);

(ii) ma i Paleopitagorici ritenevano questa struttura o grossolana (fisica) o, soprattutto, fine (H.O. 30: astrale). In ogni caso materiale e dimostrato, quindi, di essere inferiore al livello immateriale delle idee, con Platone; quindi Platone approfondisce la struttura al materiale grossolano e fine e, soprattutto, all'immateriale: le forme dell'essenza, materiale e immateriale, dell'essere mostrano la struttura (H. O. 44: seal model).O. 44: modello di sigillo), che è sia generale (analogia sommativa dell'essere) che esemplare (analogia esemplare-cibernetica dell'essere) e, soprattutto, generativa (analogia generativa dell'essere).

“Platone **(1)** non contestava che l'uomo medio potesse trovare belli i corpi; ma era dell'opinione che ci fossero cose più belle di quelle: bei pensieri e azioni; il bello spiritualmente aveva la sua preferenza;

(2) Questo livello di bellezza, tuttavia, non è ancora il più alto: questo è situato nell'idea, che è solo “il bello in sé” (“tutto ciò che è bello”):

(2).a. Se una persona vuole realizzare qualcosa di bello, può farlo solo per mezzo del “tutto ciò che è bello” pittorico (il bello in sé);

(2).b. Se i corpi e le anime sono belli, allora solo nella misura in cui si avvicinano all'idea “tutto ciò che è bello” (S.O. 38: in/sopra), ovvero la approssimano: quel tipo di bellezza (ha origine e) perisce; solo l'idea “tutto ciò che è bello” è eterna; inoltre: “Se mai vedrai questa idea, l'oro e lo splendore, così come i più bei ragazzi e giovani, ti sembreranno niente. Così le parole di Platone”. Cfr. Wl. Tatarkiewicz, o.c., 146.

H.O. 52.

Lo si vede, firma di nuovo: l'idea "tutto ciò che è pulito" è un modello normativo:

(1) è regola, presente in tutte le applicazioni (= modelli applicativi; -- secondo la struttura distributiva);

(2).1. È la regola, in e sopra tutte le applicazioni come modello, --che diventa evidente quando si confronta la regola con le sue deviazioni (applicazioni irregolari).

(2).2. Ma l'idea è - come una dea funzione e causa-genitrice (Urheberin, nel linguaggio di Söderblom) - potenza calcolatrice, che si pone in tutte le applicazioni (appl. mod.) e, anche, in tutte le applicazioni devianti, come la fonte, -- l'origine, l'"archè" il principio. In altre parole, l'idea è sigillo, sfragis, sfragidion, nel senso mitico-antico. Cfr. H.O. 44v. Capito, come appena detto, idea = sigillo = modello normativo.

Nota: tutte le idee platoniche sono in qualche modo divine. Ma l'idea 'Tutto ciò che è bello' è divino in un senso speciale: si legge ad esempio *Th. Zielinski, La religion de la Grèce antique*, Paris, 1926: pp. 49/70 spiega come la divinità si riveli nella bellezza e allo stesso tempo al di sopra di essa (*Révélation de dieu dans la beauté*).

Zielinski cita il piuttosto arido scientifico Aristotele su questo argomento: "Se un giorno, per caso, incontrassimo un essere umano con l'aspetto che gli scultori danno alle divinità, è assolutamente certo che saremmo tutti pronti a inchinarci davanti a una tale persona con riverenza e a preparargli un servizio, come se fosse un essere superiore. Questo è evidente, per eccellenza, nella bellezza assoluta di cui parla Platone.

2.--b. Platone integra l'esperienza soggettiva, che Protosophistically ha interpretato in modo puramente utilitaristico-edonista. La 'bellezza' senza l'esperienza di essa è come priva di senso: è un tipo di giogo nobile (intenzionalità; H.O. 8; 32; 37;-- così come 9/10).

Mentre con Aristotele l'esperienza della bellezza era un'esperienza di felicità, con Platone lo è altrettanto, ma con un'enfasi sulla meraviglia che cresce nell'ammirazione.

Questo non esclude certamente Aristotele; al contrario, si veda la sua reazione a un'immagine della divinità. Qui Platone è di nuovo tipicamente antico-ellenico (Wl. Tetarkiewicz, o.c., 140; 143).

H.O. 53.

Come dice Taterkiewicz, o.c.,143: “Per Platone qualcosa era ‘bello’ nella misura in cui suscitava ammirazione; -- di conseguenza sono ‘belli’ anche la saggezza, l’altezza morale, le azioni famose, la sana legislazione. Non bisogna escludere queste cose dal regno della ‘bellezza’ riducendo questo concetto alla ‘bellezza della forma’“. Cfr H.O. 33 (*Einstein*).

Ma attenzione: se Platone pone l’esperienza soggettiva come attributo per eccellenza, differisce fundamentalmente dai sofisti:

- (1) Ciò che è pulito non si limita ai sensi;
- (2) L’esperienza della bellezza è più di una semplice proiezione soggettiva: una caratteristica oggettiva della realtà fa ammirare;
- (3) il senso di ammirazione è un senso fermo e innato della bellezza (e non solo un momento fugace di godimento, come per i sofisti);
- (4) Quel senso del bello è un caso di nobile giogo (modello reciproco), mediante il quale l’ammiratore penetra nell’essenza delle cose (belle): è così che il vero senso del bello, in senso platonico, distingue il falso bello dal vero bello (mentre, per il sofista, il bello è sempre una qualche forma di falsità).

Nota.-- *L’eros (passione amante della vita) come senso della bellezza.*

Fin dagli Orfei (H.O. 45) e, sulla loro scia, dai Paleopitagorici, l’“eros” ha un ruolo di primo piano. Anche con Platon. Ne parla con un’eloquenza impressionante. Per esempio in *La cena (Symposion)*. L’oggetto dell’eros è ‘a kalokagathon’ (tutto ciò che è pulito e buono).

È stato persino elaborato come parte della teoria dell’arte: ciò che è assorbito dalla bellezza vuole oggettivarla, catturarla in un oggetto materiale, rappresentarla. Per esempio, in un’opera d’arte.

Nota.-- *Nel dialogo Ione*, Platone parla dell’ispirazione (il lato manziano), tra gli altri nel poeta: questo è un veggente, che, grazie a un dono divino (psichico), agisce sotto ispirazione. L’ispirazione, però, di cui parla Platone, è una forma di mania, di furore, di estasi.

Poiché Platone considera la (i) assunzione - grado speculativo - e (ii) la contemplazione - grado contemplativo (HO 9; 19; 35; 37) - dell’idea come una questione di nous, mente o spirito (il lato noelogico della teoria delle idee), Platone sottovaluta piuttosto l’ispirazione.

H.O. 54.

(c).-- Il realismo sacro.

Religione (H.O. 5/7 (*emp.- sens. legge religiosa.*); 25v. (*transhyl. real.*) ruota, convenientemente, intorno a due fatti principali: l'anima e la divinità.

Vediamo, molto brevemente, cosa sono questi due, con Platon.

1.-- L'anima.

Un testo: "Si dovrebbe ... vivere come persone convinte di quelle antiche tradizioni sacre che, come tutti sanno, ci rivelano che abbiamo un'anima immortale,--che quest'anima, per quanto riguarda il suo modo di vivere, incontrerà un giudice e, in caso di crimini, affronterà la massima punizione dopo che avrà lasciato il corpo.

Ecco perché cadere vittima di grandi crimini (*nota:* nel contesto Platone si riferiva alla vita politica siciliana, con i suoi grandi crimini) e iniquità dovrebbe essere considerato un 'male' minore che commetterli attivamente - ma una tale cosa è una dottrina che l'uomo che non possiede l'oro dell'anima e il cui desiderio è solo per il denaro e l'acquisizione di beni non sente". Confronta questa posizione di Platone con Protagora (l'anima è un fascio di sensazioni) e con Aristotele (l'anima è mortale)! (Cfr VII-II Br., Calw, 24f.).

2.-- La divinità.

(1) L'aggettivo "theios", divinus, divino, è opposto a "umano", "mortale", "visibile". Trascende (trascendenza) quest'ultimo.

(2).1. Nel senso pieno della parola, solo le idee (per lo più l'idea del "bene") sono "divine" (H.O. 52).

(2).2. Ciò che non è un'idea - l'anima, le divinità della religione popolare - è "divino" nella misura in cui è legato alle idee (una sorta di "partecipazione" (H.O. 46)).

Al primo posto, con Platone, ci sono le divinità astrali (H.O. 30), che consistevano in una materia molto sottile e, come le anime, "guidavano" questa materia celeste. Le divinità di Platone sono eticamente impeccabili (da qui la sua critica alle "immoralità" del mito popolare). L'anima del mondo o dell'universo è, per Platone, una specie di divinità che comprende tutto ciò che è visibile (mortale e immortale). Forse il Demiürg (= creatore dell'ordine dell'universo) è proprio quell'anima del mondo.

(3) Platone conosceva l'essere supremo, come la Bibbia (Yahweh, Trinità)? A quanto pare no. Conseguenza: interpretare le sue idee come idee di Dio, come per esempio con S. Agostino (HO 27), non è corretto. In un ambiente pagano, solo gli albi di Smurna (+100/+175) identificheranno le idee con i pensieri di Dio.

H.O. 55.

Tabella dei contenuti.

I.A. Le tre posizioni afor. ontol. nell'antichità.

I.a.(i). - L'ontologia nominalista '1/7).

L'ontologia protagorea (1/7).

(a) il legame denotativo (1/2).

(b).1. il differenzialismo prot. (3/4).

(b).2. il prot. fenomenismo (4/7).

sensualismo (5); materialismo (7).

I.a.(ii).-- L'ontologia concettuale realista-astrattiva (8/26).

L'ontologia aristotelica (8/26).--

(a).-- l'estratto (8/12). theoria (9). - Essenzialismo aristotelico (10/12). -- la forma dell'essere (12).

(b).1.-- il sistema aristotelico di analogia (12/16).-- la differenza tra logica e ontologia (14v.).-- l'analogia dell'essere (15v.).

(Applicazioni del sistema di analogia (18/26).

1. l'essere singolare (16/19). -- il modello del seme e della germinazione (17).

2. il realismo ar. (19/26).-- i quattro fattori (20v.).-- il realismo ar. duale (24).-- il realismo translemorfo (25v.).

I.a.(iii).-- L'ontologia concettuale-ideale (27/54).

Introduzione.-- L'uomo arcaico (27/29).-- Le forme platoniche dell'essere (29).-- Platone e i miti (29v.).-- Teologia (30). - Primitivologia (31).

L'ontologia platonica (32:54).

(a) il legame ideativo (32v.).

(a).1.-- breve schema del legame ideativo (34/37).

L'ideazione di 'ciò che è rotondo' (34/37): nome, definizione dell'essere;-- modello applicativo;-- intuizione scientifica.-- la catarsi del nominalismo (37).

(a).2.-- breve schema di un aggiornamento del metodo dialettico (38/46).

l'ideazione di "ciò che è oro" (38/46).

-- il lato nominale (38/39).-- il nome (38). -- la descrizione (definizione) (39).-- il lato visivo - fenomenico (39).

-- il lato ideativo (39/46).-- definizione di idea (40).-- il sistema di analogia (analogia sommativa, distributiva, collettiva; (40/42).-- l'atto ideativo platonico (42/44).

-- il modello di sigillo (44/46).-- il generale (distributivo; 44).-- l'esemplare (44v).
-- il generativo (genitivo; 45/46).

(b).-- l'ideazione di "tutto ciò che è pulito" (47/53).

(c).-- realismo sacro (l'anima, la divinità: 54).

H.O. 56.

I.A.(IV) L'ontologia degli albini di Smurna (+100/+175). (56/62)

Foulquié, L'existentialisme, Parigi, 1951-2, 10/17, usa il termine "essenzialismo teologico" (H.O. 27): "Le essenze (*op.*: forme dell'essere, idee) sono "qualcosa di divino" (H.O. 54), addirittura "Dio stesso"".

E. De Strycker, S. J., Beknopte geschied. v/d. ant. wijsb., 114, dice che le idee come pensieri di Dio apparvero solo con gli albini. Questo platonista è, quindi, un punto di svolta molto importante nella storia del pensiero sulle idee. Quindi uno sguardo un po' più dettagliato alla sua filosofia.

I.-- Situazione.

Siamo, da +/- -320, nel mezzo della filosofia ellenistico-romana,-- in quello che si chiama 'platonismo medio', che precede il neoplatonismo.

1. Il suo maestro Gaios (100/150) dà come senso della vita la 'theiosis', deificatio, deificazione (diventare uguale a una 'divinità'), -- uno scopo nella vita già trovato tra gli Orfici, i Paleopitagorici, i Platonici, persino gli Aristotelici. Questi pensatori non si confrontano, per esempio, con compagni famosi, ma con qualche divinità o altro. Così Gaios deduce - da quel senso della vita - il senso della vita alta etica (S.O. 54: L'oro dell'anima).

2. Ad Atene Gaios ha come allievo gli albini. Più tardi egli stesso insegna a Smurna (Smyrna),-- dove, a sua volta, ha come allievo il famoso medico Galeno di Pergamo (129/199).

Le sue opere: *Sulle proprietà disincarnate, Prologo a Platone (natura, disposizione, ordine dei dialoghi di Plat.)*, soprattutto *Didaskelikos* (Epitome, cioè riassunto;-- un'indagine sistematica del platonismo, ma con molti punti di apprendimento aristotelici e alcuni stoici (H.O. 32)).

II.1 Dictrine

Albini divide la filosofia in tre rami.

a. Dialettica/logica, in cui parla degli universali (= concetti generali), delle categorie (= concetti base o principali) - secondo lui sono innati - e dei sillogismi, nel senso aristotelico.

b.1. Filosofia teorica, che comprende - come per Aristotele - la matematica, la fisica (filosofia naturale) e la teologia.-- Come Aristotele, approssimativamente (H.O. 26), ma in un senso più elevato, Albino postula un nous immutabile ('immobile'), intellectus, mente, spirito, che 'pensa' se stesso.

H.O. 57.

Dio” - quello stesso spirito esaltato - è, almeno per quanto riguarda il suo essere più profondo, sconosciuto e incomprensibile, - perciò è trascendente (= esaltato, trascendente il fenomenico, sì, tutto ciò che è anche transfenomenale).

Ma questo ‘Dio’ è avvicinabile. questo, in un triplice modo:

a. per ragionamento, sulla base della proporzionalità (‘analogia’, qui in senso stretto): si dice che è, per esempio, bello, come quello che vediamo intorno a noi, ma - in proporzione - molto, sì, infinitamente più esaltato.-- Più tardi, questa viene chiamata teologia catafatica (affermativa).

b. ragionando, sulla base della negazione (‘aphairesis’, da non confondere con l’‘astrazione’ aristotelica (H.O. 10))-- si dice che ‘Dio’ non è come tutte le cose belle che vediamo intorno a noi; in questo senso egli è trascendente o esaltato, trascendendo tutto.-- Più tardi, questa viene chiamata teologia apofatica (‘negativa’). Più tardi, questo è chiamato teologia apofatica (‘negativa’). -- L’ordine è anche invertito: prima negare, poi affermare, -- nel ragionamento.

c. per mezzo di - non un ragionamento, ma - un’esperienza identificabile, la ‘huper.oché’, la trascendenza (transcendence), cioè dei due atti precedenti, meramente ragionativi.

“La divinità (...) può essere avvicinata solo nell’unificazione mistica. Questa, però, non è reale, cioè la conoscenza acquisita attraverso il ragionamento, per la ragione della sua natura non razionale”. Così lo stesso Albinos. Cfr. *G. des Places, S. I., La religion grecque (Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique)*, Paris, 1969, 303; 317; 336.

Più tardi questo è chiamato teologia mistica. - Più tardi, lo Pseudo-Dionigi l’Areopagita (tss. +400 e +500), pensatore patristico e mistico di enorme influenza, sia sul pensiero cristiano orientale che occidentale, descrive brillantemente i metodi dell’affermare, del negare e del trascendere (*F. Cayré, A.A., Patrologie et histoire de la theologie*, t. ii, Paris, 1945-3,97).

b.2. Filosofia pratica, che comprende etica, economia e politica. Nell’etica, il senso della vita è ‘telos’, finis, scopo della vita, theiosis, deificazione attraverso la vita morale. Una condizione essenziale di questo è la ‘metrio.patheia’, la moderazione delle passioni: i nostri desideri (passioni) non sono sradicati, ma assunti, purificati e, grazie alla deificazione, innalzati a un livello più alto, più elevato (S.O. 16: catarsi, purificazione; vedi anche 37 e 22). Sublimazione”, Freudiano.

H.O. 58.

II.2.-- Ideologia.

In precedenza, una forte disciplina aristotelica copre il vero platonismo.

1. Il punto di partenza sono i fenomeni singolari-concreti e i loro nomi. In, ma allo stesso tempo al di sopra di questi fenomeni è la loro Idea. Nella misura in cui quell'idea è nei dati sperimentabili stessi, essi sono chiamati 'eidos', essere-forma (H.O. 12;48); tuttavia, l'immagine (archetipo) e l'origine di quei dati è quell'"eidos" ed è quindi chiamata 'idea', essere-forma superiore, divina.

2. Queste idee, ora sperimentate nelle cose visibili, non sono altro che le idee pensate da Dio, che, insieme, costituiscono la struttura (piano) dell'universo (natura). In altre parole, quello che Platone chiamava 'kosmos noëtos', mundus intelligibilis, il mondo della conoscenza e del pensiero o ideale, che comprende la totalità delle idee -- con l'idea più alta, il Bene (che coincide con il Bello (H.O. 53) -- è, attraverso Albino, situato in Dio.

III.-- 1.-- Approfondimento della dottrina precedente

Il punto di partenza è il nobile giogo (S.O. 8; 32; 37 (bipartito); 52 (applicabile)), cioè la biforcazione di base (intenzionalità). Questo include:

(i) la dualità "nome/cose" (H.O. 2) e

(ii) la dualità "concetto astratto/forma singolare" (H.O. 8v.; Arist.).

Ma, nel platonismo, questa dualità diventa "concetto/idea ideativa" (H.O. 32).

In altre parole, il soggetto è orientato verso l'oggetto, fenomenico, astratto e ideativo.

(A). - La modalità del problema.

Cfr. S.O. 20 (stato della questione).-- Questo include il nome e le definizioni (opinioni).

1.-- Il nome.

Telos', finis, meta, -- significato della vita. Io, voi, noi tutti viviamo e, per di più, diamo un senso a tutto ciò. Siamo interpreti. Questo si mostra nella presa.

2.-- Le definizioni.

Albinos tiene conto soprattutto di due posizioni concorrenti, i sensi.

a. -- Il senso stoico.

La Stoa, fondata intorno al -300 dal cipriota Zenone di Kition (Citium) (-338/-254), fonda una filosofia che può essere riassunta come segue:

(i) Una parte secondaria, cioè una logica derivata dai Megarici) e una fisica (una filosofia eraclitea (H.O. 21; 35; 45) della natura).

H.O. 59.

La natura, che si identifica -per lo più- con la Deità -- una specie di Anima Universale (H.O. 26 (spirito del mondo contro Anax.); 54 (Plat.)) -- controlla tutti i processi, secondo un piano comune (i 'logoi spermatikoi'), che è presente in quella Natura = Divinità.

La natura non consiste che di corpi materiali - fini e grossolani (H.O. 30: pluralismo ilico) -. Il che, come realtà, dà un materialismo religioso.

Colpisce anche il fatto che il processo naturale procede in modo deterministico: non c'è spazio per la libera autodeterminazione (fatalismo o fede nel destino).

(ii) Una parte principale: l'etica (filosofia morale).-- Qui lo stoico è kunieker (cinico): vita severa, ascetica mortificata, il cui senso è dato al compimento del dovere. Quello che si chiama dovere-moralità. Gli eroi (eroi della mitologia) sono l'esempio.

Conclusion: La definizione di etica è: essere fatalisticamente sottomessi al processo della natura, che è ineluttabile, compiendo eroicamente il proprio dovere, anche nel quadro della polis, che qui è la cosmopolis, l'universo e l'intera 'oikoumenè' (ecumenismo, il mondo abitato del tempo), (cittadinanza mondiale).

Si trova un'altra buona dose di etica del dovere, nel senso stoico, in I. Kant (1724/1804), l'Aufklärer.

b.-- Il senso peripatetico (=aristotelico).

(i) Per il lato teorico, cfr. H.O. 20v. (teleologia).

(ii) L'aristotelico parte dall'essenza dell'uomo ("anima"), che, allo stesso tempo, costituisce il suo senso del fine: l'uomo è una "forma" che, nel processo della natura, nasce e perisce. L'uomo è una "forma" che, nel processo naturale, viene in essere e perisce, ma alla quale, in virtù della forma dell'essere, è legato un "telos", che significa venire in essere e perire.

Questo senso dell'esistenza è "eudaimonia anthropine" (beatitudo humana), la felicità umana (H.O. 9v.: felicità). Quello che si chiama moralità della felicità. Vivere coscientemente o eticamente bene è, quindi, essere in grado di realizzare la propria felicità.

In contrasto con gli stoici, Aristotele comprende questa volontà in termini di ragione (aspetto notturno). Nobile lignaggio, salute, bel corpo, lunga vita, proprietà, figli, legami di amicizia, - tutte queste cose sono al di là della volontà dell'uomo e sono secondarie, di secondo piano.

Conclusion: La definizione di etica è: all'interno del processo della natura, come un essere che agisce da solo, per costruire la sua felicità. In questo le teorie (H.O. 9) giocano un ruolo importante. Felice chi può fare la teoria!

H.O. 60.

A *proposito*, chi sostiene un'analogia, ma cristianizzata etica della felicità, in senso aristotelico, è S. Tommaso d'Aquino (1225/1274), la figura di punta dell'Alta Scolastica (S.O. 26).

(B) -- Il senso teocentrico-ideativo.

Non le idee sono il centro dell'universo, come per Platone (H.O. 54: ideocentrismo). Albini pensa teocentricamente, un Dio inconoscibile ma avvicinabile è il centro e le idee sono situate in lui.

a.-- L'idea sommativa (universale).

Cfr. H.O. 41; 50v.-- 'Tutto ciò che è umano' (H.O. 39 (oro); 47 (pulito)) è ciò che il platonista cerca di definire. Io, tu, noi tutti (sommativo, universale) siamo, certo, esseri singolari, ma - paragonati agli animali e alle piante - siamo portatori/portatori, nella nostra essenza, di una forma generale dell'essere (eidos), la nostra anima, che, come gli stoici e i peripatetici vedono molto bene, è impegnata nel processo fenomenico della natura, - nel quale noi veniamo in essere e periamo. Almeno, il nostro corpo (S.O. 54), non la nostra anima immortale.

Anche se gettati nel processo della natura, noi, come esseri senzienti, cercando un telos, il senso della vita, progettiamo la nostra vita; gettati nella prassi dell'economia (H.O. 57) e della politica (H.O. 57), io, voi, - tutti progettiamo un'attività economica e politica da qualche parte (ricordate che al greco antico piaceva essere coinvolto nella vita della polis). - Un piccolo numero arriva alla vita teorica (S.O. 56): imparano la logica, le materie teoriche e pratiche.

Somma:

a. diacronico: era così, è così e continuerà così in futuro, all'interno del nostro processo naturale;

b. Sincronico: così è, qui, a Smurna (dove insegnava Albino); così è ad Atene (dove insegnava lui); così è ovunque, nell'oikoumene, il mondo abitato, - anche fuori dell'impero romano. - Dappertutto, sempre - a differenza degli animali e delle piante, le persone agiscono come fondatori, che cercano di realizzare un telos, il senso della loro vita. Noi siamo un'idea.

b.-- Aspetto generativo dell'idea.

H.O. 45.-- La theoria platonica - sia speculativa (ragionamento come ipotesi; H.O. 47, x, scatola nera) che contemplativa (contemplazione mistica; H.O. 9; 57) - qui, con Albino, si spinge in avanti verso Dio, come luogo delle idee, che ognuno di noi è nel suo modo singolare.

H.O. 61.

Infatti: io, tu, tutti noi, siamo di Dio, causati da lui (S.O. 45); da lui scaturiamo, in un modo o nell'altro, per quanto misterioso. Immediatamente, in tutti noi (sommativo), è lo stesso spirito di Dio (Nous, Intellectus), con l'idea, che ci riguarda, - che noi incarniamo nella sostanza grossolana e in quella fine o tenue. In ognuno di noi, "tutto ciò che è uomo" è singolarmente, visibilmente presente. In noi, sì, ma in quanto si estende al di là di noi in Dio... Così partecipiamo al suo modo di essere, anche se in modo solo approssimativo (S.O. 57: avvicicabile). Questa è la methexis (participatio, partecipazione; H.O. 46).

Bisogna notare che il concetto strettamente biblico di creazione (causalità libera) non è necessariamente nel teocentrismo degli Albini; piuttosto, è una specie di effusione (emenatismo), -- un concetto non biblico.

c.-- *Aspetto esemplare (paradigmatico) dell'idea.*

H.O. 44. -- L'idea di Dio, in noi, allo stesso tempo al di sopra di noi, non solo come fattore causale, ma anche come fattore di direzione della meta. L'idea che noi, incarnati, siamo nel processo naturale cosmico, attraverso la partecipazione, è, allo stesso tempo, ideale e valore. È il significato (telos) della vita incarnata.

Qui, naturalmente, ci avviciniamo alla teleologia aristotelica (H.O. 20): per cominciare, la nostra forma base (eidos) è solo potenziale in noi; grazie al processo che è la nostra vita, grazie anche al nostro auto coinvolgimento nella realizzazione del nostro modello in noi (eidos = idea), l'idea in noi cresce nella sua forma ideale.

Questo è mostrato, in particolare, nella metriopatheia (H.O. 57), la temperanza. "Misura" significa modello di misurazione, modello regolatore, ideale, così che la temperanza, nel linguaggio antico, significa sublimazione, elevazione alla forma ideale. Questo dai Paleopitagorici (H.O. 20: arithmos = metron).

Questo coinvolge la struttura di guida: la nostra smania di guadagno (passione economica), la nostra smania di acquisire potere politico (H.O. 57) ci portano a deviare dalla nostra 'vera' forma (ideale) di essere, che è restaurata dallo spirito in noi (aspetto notturno), che prende l'idea come modello (H.O. 45).

Nota - Ci si può chiedere: dov'è l'aspetto collettivo dell'idea (H.O. 42; 43)?

H.O. 62.

Il modello grammaticale (H.O. 42), applicato a.o. in “Tutto ciò che è oro” e “Tutto ciò che è bello” (H.O. 47vv), gli albin, naturalmente, lo conoscevano anche. Bisogna ricordare che il metodo platonico in quanto tale (= in sé) è il dialogo (H.O. 47).

Questo spiega perché un albino pratica l'eclettismo: al mondo platonico delle idee, aggiunge molti punti di apprendimento aristotelici e, persino, alcuni stoici, che seleziona e inserisce nel proprio insieme (che è 'eklexis'). Il sistema delle idee non è mai un sistema completamente chiuso, ma aperto. Non abbiamo forse notato, S.O. 32, che i teosofi neoplatonici successivi hanno cercato di “collegare” Platone e Aristotele?

Quando, dunque, Albino ragiona sullo scopo della vita, sa che, per natura, l'idea “Tutto ciò che (il suo dominio) è” nella sua coerenza (“unità”: H.O. 40) - per definizione - la comprende, e, quindi, che tutti gli esseri umani devono lavorare (sommativamente), collettivamente, alla realizzazione della loro forma d'essere.

Per riassumere: “Prendi piena coscienza di ciò che sei già inchoate (che comincia a formarsi), cioè l'idea di Dio su di te”. -Diventate pienamente consapevoli di essere, fin dall'inizio, un'idea divina e di doverla portare a pieno compimento, alla realtà.

Ecco l'imperativo etico o, piuttosto, l'esemplare o modello regolativo (H.O. 46), che riassume la definizione etica albiniana.

Tale è l'etica della deificazione. Elaborando l'idea che si è da Dio, si diventa simili a Dio. theiosis, deificatio.

III.-- 2.-- Virtù - etica.

Alasdair MacIntyre, After Virtue (A Study in Moral Theory) London, 1981, è una critica pungente dell'Illuminismo in Europa occidentale dalla fine del Medioevo. MacIntyre sostiene che solo un ritorno alla teleologia di Aristotele e al concetto di virtù che deriva il suo significato da essa (È 'virtuoso' nella sfera etica, tutto ciò che è adatto, integro, utile, in vista (H.O. 50) dello scopo comune della vita di tutti gli uomini), può risolvere la nostra crisi etica, dopo l'Illuminismo.

Ora, secondo Albino, la deificazione, la meta, si raggiunge attraverso le virtù, cioè quelle qualità, in ambito etico, che rendono me, te, tutti noi, idonei e capaci dell'ideale etico, l'idea di Dio in noi.

Di più, formano un unico sistema, almeno nella sua fase perfetta. H.O. 43 (un sistema strutturato di proprietà).

H.O. 63.

I.A.(V). - *L'ontologia di S. Agostino di Tagaste*. (354/430).

P. Foulquié, *L'existentialisme*, 14/17 (*L'essentialisme augustinien*).-- Infatti, come il suo predecessore platonico medio Albino di Smurna, S. Agostino, forse il più grande capo della Chiesa del mondo, è un essenzialista radicale.

1. Questo, nonostante il fatto che, con lui, Dio è il Dio vivente della Bibbia, che è tri-personale (trinitario) e, essendo cosciente di se stesso, agisce attivamente in tutta la creazione. Siamo dunque molto lontani dall'Ideocentrismo (S.O. 54; 60) di Platone e, addirittura, dal teocentrismo piuttosto vago degli Albini (S.O. 57).

2. Agostino è, inoltre, un essenzialista, nonostante il fatto che la Seconda Persona della Trinità, il figlio o 'logos' (saggezza dell'universo, - dal prologo del Vangelo di San Giovanni), si fece uomo dalla Vergine Maria, una donna, e, come tutti i grandi fondatori della religione, ebbe la storia e la fece lui stesso.

3. L'essenzialismo di Agostino è, in terzo luogo, anche legato alla sua personalità estremamente vivace, che, in contrasto con gli essenzialismi antico-ellenici che sono stati sovrapposti finora, non mostra una tendenza razionalista unilaterale. "Nella sua dottrina della coerenza 'esistenziale' di tutte le facoltà umane (nota: la ragione, sì, ma anche la libertà della volontà e soprattutto della mente) - la 'ratio' non è separata da S. Agostino, - facoltà che si intrecciano nell'atto del conoscere, egli può essere considerato come il precursore di Blaise Pascal (1623/1662) così come della recente filosofia della vita e dell'esistenzialismo". (*M. Muller/A, Helder, Herders kleines philosophisches Wörterbuch*, Basel, 1958, 23).

In altre parole, se riassumiamo i tre punti menzionati sopra (Dio trino, Seconda Persona incarnata,-- la personalità di Agostino), ci troviamo di fronte ad un essenzialismo personalistico, -- che Foulquié ha stabilito molto chiaramente. Identificare l'essenzialismo con il "chosismo senza vita" (*nota*: la chose, la cosa che non è viva), come ha fatto la maggior parte dei pensatori esistenzialisti e vitalisti, non è, almeno per S. Agostino, affatto valido.

Ma attenzione: nel cuore stesso di questo personalismo sta l'essenzialismo agostiniano: la conoscenza della persona umana, secondo la sua natura e la sua missione nella vita (telos; S.O. 58), è possibile - secondo Foulquié, o.c., 17 solo se si parte dall'idea del creatore.

H.O. 64.

La cosiddetta caratteristica romantica.

O. Willmann, *Gesch. d. Idealismus*, II (*Der Idealismus der Kirchenvater und der Realismus der Scholastiker*), 239, cita W. Menzel, *Die christliche Symbolik*, I: 491:

“Agostino introdusse nella Chiesa d’Occidente una caratteristica tipicamente romantica, cioè l’anelito mistico (atmosfera di anelito) per cui uno, nella più profonda umiltà, guarda all’infinito, una caratteristica su cui poggia tutta la poesia e la santità del Medioevo.

I.-- *Situazione.*

Il pensiero patristico (33/800) è semplicemente la rielaborazione biblica del modello di base del pensiero pagano, che prevaleva in Grecia e nell’Oriente ellenizzato.

(1) ***Puthagoras, Platone***, ad esempio, definiscono la ‘saggezza’ (istruzione generale) come “la comprensione (theoria) delle cose cosmiche, umane e divine, attraverso le loro ragioni necessarie e sufficienti (‘motivi’)”. La ‘saggezza’ era, secondo loro, essenziale, una proprietà che apparteneva esclusivamente alle divinità, o a una o un’altra divinità. L’uomo, in quanto essere fallibile (fallibilismo pitagorico, platonico), era solo capace di perseguire (‘desiderio’, come lo hanno tradotto i nostri antenati di lingua olandese) quella saggezza divina, il cui nucleo, per inciso, consisteva in ‘fèmai’, pronunciamenti divini (‘rivelazioni’), ‘teletai’, cerimonie di iniziazione (inclusioni in ‘misteri’ (H. O. 22)) e ‘dimore’.O. 22)) e ‘manteia’, comunicazioni oracolari o divine (H.O. 54).-- Ciò che i nostri antenati olandesi registravano con il termine ‘wijs-begeerte’,-- cioè lo sforzo umano (cioè fallibile) per ottenere, almeno in linea di principio, intuizioni divine.

(2) ***Neoplatonismo*** (-50/600),

Un insieme di sistemi di pensiero essenzialmente correlati, ma molto diversi, di cui quello di Plotinos di Lukopolis (203/269) è il più noto, rinomina la ‘sophia’ (saggezza) pitagorico-platonica in ‘theo-sophia’, teosofia.

Teosofia” significa

(1) presupporre una disposizione generale-umana per il contatto diretto con la divinità (dea, dio, -- daimon (spirito divino),-- Essere Supremo; H.O. 57)),

(2) affinché la “saggezza” (come appena descritta) diventi possibile, attuabile. Cfr H.O. 31 (Teosofie).

H.O. 65.

Era, del resto, fin dai tempi arcaici, la convinzione che, nell'universo, oltre alle tenebre (esseri ed energie senza luce), c'è anche la luce (realtà, esseri ed energie pieni di luce). Cfr. H.O. 29, dove Eliade e altri ne parlano in termini di ordine e disordine ('caos').

Illuminati / Metafisica della luce.

1. Nel paleopitagorismo, soprattutto e molto chiaramente già nel platonismo, nasce un'ontologia, una dottrina della realtà (H.O. 1), cioè che considera proprio quell'orede(ning), quella luce come la realtà vera, cioè non ingannevole.

Soprattutto il processo del conoscere, dell'agire razionalmente, che è il tema di ogni noologia (dottrina del nous, intellectus, intelletto, resp. ragione (H.O. 9 (Ar.); 53 (P1.); 56 (Alb.)), sta o cade con la luce dello spirito inteso come intelletto/ragione).

Nel Neoplatonismo, circola l'idea che tutto l'essere nasca dall'Essere Primo, chiamato Luce Primordiale; nei sistemi di pensiero dualisti (per esempio i sistemi gnostici), c'è Luce e Tenebre, due fonti primarie della realtà.

2. I Patristici hanno adottato questo. Ma soprattutto S. Agostino è noto per la sua teoria dell'illuminazione e l'ontologia della luce. Nel Medioevo cattolico, è soprattutto S. Bonaventura (1217/ 1274) che è un ontologo leggero, così come S. Alberto Magno (Albertus Magnus: 1193/1280), il maestro della figura di punta dell'Alta Scolastica, Tommaso d'Aquino (H.O. 60). Più naturalistica (ottica) è la dottrina dell'illuminazione di Robert Grosseteste (1175/1253).

Un'analogia è alla base di tutta la teoria illuminista: come nell'esperienza sensoriale, nel suo insieme, la luce naturale (ottica) gioca un ruolo decisivo, così anche nell'avvento della conoscenza razionale (noologica): Le idee eterne, nello Spirito di Dio, arrivano attraverso la nostra vita spirituale fallibile e sensibile solo grazie ad una "luce spirituale (incorporea), interiore", che, all'interno della rivelazione biblica, è o la luce della mente data naturale (lumen naturale) o la luce dell'io. Questo è, all'interno della rivelazione biblica, o la luce dell'intelletto dato naturalmente (lumen naturale) o la luce dell'intuizione concessa dalla grazia soprannaturale (lumen superna-turale) o, in alternativa, entrambi in uno. - Cfr. S.O. 16: analogia (= identità parziale).

Letteratura della saggezza,

La "sophiologia" è il contenuto dei cosiddetti libri sapienziali dell'Antico e del Nuovo Testamento (testi sapienziali).

H.O. 66.

A parte i testi che esplicitamente o indirettamente trattano della “Sapienza”, in entrambi i Testamenti, il

a.1. Giobbe, Proverbi, Ecclesiaste (= Qohelet), Ecclesiastico (= Jesus ben Sirach), Sapienza, -- nella loro intelligenza,

a.2. Tobit, Baruch, -- in parte, e

b. Salmi, Cantico dei Cantici, -- impropriamente, annoverati tra i libri sapienziali.

Secondo Geremia 18:18, la “parola” è caratteristica del profeta; la “legge” del “sacerdote” e il “consiglio” del “saggio” (*G. von Rad, Theologie des Alten Testaments, I (Die Theol. d. geschichtl. Ueberlieferungen Israëls)*, Monaco, 1961, 428).

Fondamentalmente, si possono distinguere quattro tipi di “saggezza” biblica:

a la conoscenza ordinaria, profana e/o sacra dell’esperienza dell’universo e della vita, nella misura in cui le leggi (ordine) possono essere scoperte in esse (o.c., 415);

b. le intuizioni sacre che provengono da Yahweh o dalla Trinità:

b.1. Dio è invariabilmente, nella Bibbia, indicato come la sapienza per eccellenza (*Isaia 28:29*);

b.2. Dio può, in forma carismatico-eccezionale, comunicare la sua saggezza ai suoi “eletti”: ad esempio Salomone è un uomo “ispirato dalla saggezza di Dio” (*1 Re 3:28;5:9*);

c. oltre a questi due concetti, ce n’è un terzo: una specie di figura personificata, ‘ipostatizzata’, da Dio, elevata al di sopra della creazione, il grande educatore delle nazioni, che diffonde la sapienza di Dio in tutta la creazione (o.c., 439);

d. Nel Libro di Daniele (2,31s) appare un tipo di saggezza che è apocalittica: essa è fortemente legata alle teosofie (H.O. 64) (v. Rad, o.c.), 450; *Theologie der prophetischen Überlieferungen Israëls*, Monaco, 1961, 314/328 (*Daniel und die Apokalyphtik*); l’apocalitticismo, oltre ad essere il pensiero della fine dei tempi (escatologia), comprende tutti i popoli (Israele perde il suo ruolo primario), inoltre non rifugge le esperienze paranormali e occulte (esoterismo). - I testi sapienziali erano, per S. Agostino, molto speciali.

Theürgie.

La teosofia, sia pagana che biblica, non può mai essere completamente separata dalla magia e dalla mantide (cioè il controllo delle energie occulte (paranormali), degli esseri, sia come strumento (magia) che come mezzo di conoscenza (mantide)). Succede, addirittura, che ‘theosophia’ e ‘theourgia’ siano sinonimi.

E.R. Dodds, The Greeks and the Irrational, Berkeley / Los Angeles, 1966, 283/311 (*Theurgy*), dice che un Ioulianos ho theourgos, Julianus the Theurg, è il fondatore della teurgia neoplatonica (parapsicologia, occultismo).

H.O. 67.

L'idea di "filosofia cristiana".

Ora che conosciamo, approssimativamente, il clima in cui il primo cristianesimo ha imparato a filosofare (retorica, scienza, ontologia, teologia, letteratura), ci fermiamo brevemente a considerare l'idea di "filosofare cristiano".

(i) *E. Bréhier* (1876/1952), nella sua monumentale opera *Histoire de la philosophie* (1926/1932), sostiene che il cristianesimo, dopo i neoplatonici, rappresenta sì una "rivoluzione mentale esasperante", ma non può gestire una "vera filosofia".

Si sente, attraverso questa duplice affermazione, il razionalismo moderno all'opera. "Filosofare" è, per gli illuminati, il pensiero secolarizzato, che viene poi spesso, ed erroneamente, affermato dai pensatori pagani (il fatto che questa sia una perfetta falsità è abbondantemente chiaro da H.O. 25 (Ar.); 54 (P1.); 57 (Alb.)).

(ii) *Cl. Tresmontant* (1925/1997), in *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, 1953;-- *Idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Paris, 1962;-- *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, 1961, sostenendo, contro Bréhier, che la Bibbia, pur non essendo un libro di retorica, di scienza, di filosofia, di teologia, contiene tuttavia un'ontologia più o meno esplicitamente dichiarata o, addirittura, coperta supposta.

Dal testo jahwista (-900/-800) fino al Concilio Vaticano I (1870) compreso, c'è, per chi non ha pregiudizi, una sola ontologia coerente all'opera: l'essere trascendentale (onnicomprensivo), i tipi particolari di essere, come ad esempio unità/moltitudine,-- Divinità/essere finito (essere creato), essere immutabile/mutabile (storia,-- storia sacra o sacra), tempo (inizio della creazione)/spazio, materia/spirito (anima, angelo/diavolo, Dio), corpo/essere disincarnato (corpo risorto per esempio), umano/animale/pianta, pensiero, libertà di volontà e azione, ecc. Tutto questo ha uno statuto a volte molto preciso (natura dell'essere, essenza).

San Klemens di Alexindreia (145/215), il primo filosofo cristiano.

Familiarità con;

(1) gli *enkuklia mathèmata* (educazione generale: aritmetica, geometria, astronomia,-- musicologia (Paleopyth.);-- grammatica, retorica, dialettica (Protosof.)),

(2) la filosofia ellenica di quel tempo (diritto della materia, ontologia, teologia), era, allo stesso tempo, un cristiano, che voleva elevare il suo cristianesimo a - quello che a quei tempi era spesso chiamato - 'gnosi', conoscenza, intuizione.

H.O. 68.

Viaggiò dalla Grecia all'Italia meridionale e poi in Oriente per incontrare i maestri di pensiero cristiani. In Egitto, trovò l'uomo che gli aveva dato "un puro tesoro di intuizione".

La base della sua filosofia cristiana è un'epistemologia deliberata.

(1) Cristo, nel suo essere più intimo, come Seconda Persona della Santa Trinità, è il logos (spesso tradotto con la parola, -- meglio: saggezza dell'universo (cfr. S.O. 66: saggezza personalizzata, che va oltre la totalità della creazione)): come tale, Gesù, come luce degli spiriti (attività intellettuali), è presente ovunque nel mondo, in modo invisibile -- nell'Antico e Nuovo Testamento, nei pensatori pagani.

(2) La relazione tra, da un lato, la conoscenza naturale (H.O. 65: lumen nat.) e, dall'altro, la conoscenza soprannaturale o di fede (H.O. 65:1. supernat.) egli cerca di chiarire per mezzo della logica (aristotelica e stoica).

Bréhier non può affermare che questo non è un vero pensiero, un "filosofare"! Klemens ha, in modo lapidario, riassunto la sua posizione: "Come i soggetti dell'educazione generale (enkuklia mathemata) formano un'unità al servizio del loro sovrano, la filosofia, così la filosofia a sua volta coopera all'acquisizione della (nota: cristianamente concepita) 'sophia' (saggezza, cioè, teologia filosoficamente fondata)". (Stromata (=Mixes), 1).

Questa struttura epistemologica - perché questa è la sua giusta portata - è diventata decisiva per tutta la patristica, incluso Agostino. I Padri della Chiesa (vescovi, preti, laici, uomini e... talvolta anche donne) sono credenti, ma per lo più di una cultura di pensiero altamente ellenizzata.

Come Klemens di Alexandria, parlano di punti di fede e di morale in termini di filosofia e letteratura pagana e, al contrario, parlano di punti letterari e culturali generali ellenistici, tardo-ellenistici, in termini di lingua biblica. Un'unica teoria modello ben definita e ponderata (parlare in termini di noto (= modello) di qualcosa di sconosciuto), basata sull'analogia altrettanto ponderata tra paganesimo e cristianesimo (S.O. 12/14; 41v.).

H.O 69.

Panoramica della filosofia patristica.

Si trova tra il 33 e l'800.

(1) *Prima patristica* (33/325).

Due figure contano: il già menzionato Klemens di Alexandria e, sulla sua scia, Origene di Alexandria (185/251), che sviluppò il primo sistema di pensiero cristiano.

(2) *Alta Patristica* (325/450).

Due figure principali: nell'Oriente greco, San Gregorio di Nussa (335/394), che notiamo, di passaggio, per il suo dubbio metodico, e Sant'Agostino di Tagaste (354/430), nella Chiesa occidentale.

(3) *Tarda patristica* (450-800).

Notiamo anche due figure notevoli: in Oriente, il già menzionato Pseudo-Dionusios, l'Areopagita (tra il 400 e il 500; H.O. 57), e, in Occidente, Boezio di Roma (480/525), che, insieme a S. Agostino, è la grande "auctoritas" (pensatore autorevole) medievale.

Il rimescolamento, da parte dei Padri della Chiesa, del pensiero greco.

(1) Sono stati invariabilmente respinti:

(a) ogni forma di scetticismo (non il dubbio metodico) (H.O. 4: fenomenalismo è il nome più corretto per lo scetticismo); poiché lo scettico (= scettico) rifiuta sistematicamente di accettare qualsiasi cosa che superi i fenomeni, nella misura in cui la percezione sensista (H.O. 5) li coglie;

(b) qualsiasi forma di epicureismo.

Epikouros di Samo (-341/-271) fondò un sistema di pensiero che

(a) un Demokriteic-Atomistic physical (un materialismo, cioè (H.O. 7)),

(b) ha collegato un'etica kurenaica del piacere (edonismo o filosofia della pura lussuria come norma dell'azione).

Non c'è bisogno di sapere molto di etica biblica e di cristianesimo, classicamente parlando, per vedere rapidamente che questo duplice rifiuto è più che ovvio.

(2) *Era poco apprezzato:*

Aristotelismo (H.O. 25v.: per Aristotele, come per Epikouros, del resto, l'anima umana era mortale e il concetto di Dio era troppo naturalistico (la divinità come semplice parte integrante della natura totale).

(3) *Grande apprezzamento per tutte le filosofie religiose :*

a. la stoa (H.O. 58v.; il materialismo, pur riconoscendo la sostanza grossolana e tenue, era naturalmente rifiutato; è l'etica kunish che viene valorizzata);

b. Platonismo (H.O. 32/62),--che diventerà molto chiaro più avanti;

c. soprattutto le Teosofie (S.O. 64), per il fatto che la Teosofia essenzialmente, **(1)** presuppone il contatto con Dio (ideativo) e **(2) la** visione di Dio (S.O. 57: teologia mistica).

H.O. 70.

Gli insegnamenti di S. Agostino.

Naturalmente non esporremo ora l'intera dottrina. La dottrina delle idee (Platone), la collocazione delle idee in Dio (Albino), la daremo per scontata (anche se questo pensatore gigante ha portato molte cose nuove nella materia).

Tuttavia, sottolineiamo i nuovi momenti che ha introdotto nella filosofia e nella teologia idealista. L'idealismo, dopo tutto, è un organismo vivente (H.O. 45: *cibernetico; generativo*), che si evolve da pensatore a pensatore.

a.-- L'idealismo agostiniano come vittoria sullo scetticismo e sul materialismo antico.

O. Willmann, *Gesch. d. Id.*, II, 279, lo riassume come segue.

(a) La confutazione dello scetticismo accademico.

La fase scettica dell'Accademia platonica dipende soprattutto da due pensatori:

1. Arkesilaos di Pitane (in Mysia, Kl.-Az.; -315/-240),

qualcuno che non ha lasciato scritti, ma che, apparentemente, sosteneva una forte dose di vero scetticismo, dietro una facciata socratico-platonica.

2. Karneades di Kurène (Cirene; -214/-129),

i cui insegnamenti possono essere caratterizzati come segue: "Nel cosmo regna l'imprevedibile. In esso, l'uomo vive e muore, il quale, a sua volta, è un essere imprevedibile:-- Contro questo, Agostino pone il metodo riflessivo. Vedere cos'altro.

(b) La confutazione del materialismo antico.

La forma di materialismo antico con cui il nostro santo maestro di chiesa ha lottato per molti anni è il manicheismo.-- Mani (in greco: Manès; 216/270) è il fondatore di un sistema di pensiero dualistico religioso-filosofico (H.O. 65) che, ancora oggi, trova aderenti.-- Contro questo, Agostino propone la dottrina delle idee.

Tesi di Agostino.

(1) Conoscere l'uomo non include solo le nostre rappresentazioni soggettive dei dati. È attraverso il nobile giogo (cfr. ob. 8; 32; 37; 52), a cui anche Agostino si riferisce occasionalmente, con il termine specialistico 'intentio', -in contatto con la realtà stessa. Di più: in quella realtà concreto-singolare, il nostro sapere, almeno quello astratto-ideativo (H.O. 10; 18; 25;-- 32), esce dalla "realtà" ideale. Questa duplice verità sul nostro sapere è ciò che manca allo scetticismo antico.

(2) Il fenomeno concreto-singolare, almeno per noi esseri umani, con i nostri sensi corporei (il nostro corpo è per Agostino un intermediario tra l'anima e i corpi reali circostanti), è, prima di tutto, corpi, cioè materia, in forma geometrica (H.O. 12).

H.O. 71.

Ma in essa regna la sostanza, cioè la sostanza primordiale (H.O. 20;30;51;59), con le sue leggi.

I manichei intendono tutto ciò che Dio è (l'idea stessa di 'Dio'), e tutto ciò che è buono (valore), cioè l'idea di 'bontà' (valore in sé) - non solo i 'beni' in cui la bontà si incarna - come ciò che chiamano 'luce'. Ma... questa "luce" la intendono nel senso puramente materiale della parola!

Così, per inciso, per loro tutto ciò che è male è anche qualcosa di materiale. Così, per esempio, interpretano il termine "regno di Dio" come una sfera materiale di luce, qualcosa come il sole materiale, che vediamo sorgere al mattino, al culmine, e cadere alla sera, a ovest, con la sua sfera di luce (in senso ottico; H.O. 65; R. Grosseteste).

A proposito: il sole materiale del nostro sistema solare è, per loro, come una 'emanazione' (emanatio) della sfera divina di luce.

Agostino osserva sprezzantemente: "Non hanno fatto alcuna distinzione tra la luce (trascendente) che è Dio e la luce (materiale) che ha creato" (Contra Faust., 22, 8). In un senso simile, anche la Santa Trinità è stata concepita.

Questo materialismo, grossolano e fine, conteneva anche una catarsi - idea nello stesso stile.

La risposta di Agostino.

1. Esistono, ciò che gli scettici negano, corpi oggettivi, fatti di polvere (di natura grossolana e tenue).

2. Ma questi corpi e la sostanza che contengono sono concepibili (S.O. 43: ragione sufficiente), cioè, nel linguaggio di Agostino, hanno una ratio, una ragione sufficiente, solo se sono la realizzazione (copia concreto-singolare) dell'idea "tutto ciò che è corpo, risp. sostanza".

In altre parole: la realtà ideale è, anche qui, come per la critica dello scetticismo, decisiva.

Che O. Willmann, ibidem, riassume così: "La verità, nelle cose reali stesse, è:

(1) non è una nostra rappresentazione e, tuttavia, è sapere e pensare (intelligibilis, ideativo),

(2) non è corporeo e, tuttavia, è reale". È sia al di sopra delle nostre mere rappresentazioni (rappresentismo) che al di sopra della materialità (materialismo)... Questi due - rappresentismo, materialismo - li incontreremo di nuovo.

H.O. 72.

B.-- La base riflessiva dell'ontologia agostiniana.

P. Ricoeur (1913/2005), *Le conflit des interprétations (Essais d'herméneutique)*, Paris, 1969, 233 (238; 322), parla della 'philosophie réflexive' (pensiero riflessivo). Centrale, in questo, è il cogito, credo. Cfr. H.O. 13. Secondo Ricoeur, c'è tutta una tradizione: il cogito socratico ("Prenditi cura della tua anima"; H.O. 54), il cogito agostiniano ("L'uomo interiore, all'intersezione dell'"esterno" (corporeo; H.O. 70: intermedio) e le verità 'superiori' (capire: ideali)"); -- il cogito moderno di Cartesio, Kant, Fichte, Nabert, Husserl,-- senza dimenticare il cogito di Maine de Biran e altri.

Nota - Perché diciamo "riflessivo" e non "riflessivo"? Per distinguere da 're.flexive' nel senso di 'loopy' in senso generale; -- la riflessione dell'io su se stesso è solo un caso di 'loopiness').-- Passiamo, ora, ai testi agostiniani sull'argomento.

Soliloquio 2:1, "-- "Voi che vi sforzate di conoscere voi stessi (conoscenza riflessiva), vi rendete conto di esistere?"-- "Sì, mi rendo conto!"-- "Come arrivate a questa realizzazione?"-- "Non lo so!"-- "Vi percepite singolare o plurale?"-- "Non lo so!"-- "Vi rendete conto che vi muovete con la vostra forza e capacità?"-- "Non lo so. - Sei consapevole che in questo momento stai pensando?"-- "Sì, sono consapevole.

De Trinitate 10:14. "Che la forza vitale sia situata nell'aria (Anassimene di Mileto (-588/-524) o nel fuoco (H.O. 45), gli uomini possono dubitare. Ma chi potrebbe dubitare che egli vive, ricorda (= è consapevole), realizza, vuole, pensa, conosce e giudica? Infatti, mentre sta dubitando, sta vivendo; si ricorda (è consapevole di se stesso) che sta dubitando; si rende conto che sta dubitando; desidera arrivare alla certezza; sta meditando; si rende conto che non sa nulla; arriva alla conclusione (giudizio) che non deve assumere nulla prematuramente (= acriticamente)".

De vera religione 73. "Per tutti coloro che si riconoscono nel dubbio, è vero che riconoscono qualcosa che rappresenta la verità e, immediatamente, che ne hanno certezza. Conseguenza: per tutti coloro che dubitano dell'esistenza della verità, è vero che possiedono, ipso facto (= immediatamente), qualcosa di vero, sul quale non hanno dubbi.

H.O. 73

Ma qualcosa che è vero non può essere vero se non attraverso la verità stessa”.

De civitate Dei (Sullo stato di Dio) 19,18.

Il testo precedente parlava dello scetticismo (H.O. 70): “Un dubbio di questo tipo aborre lo stato di Dio (cioè la Chiesa) come senza una ragione sufficiente (H.O. 14f.). Questo per il fatto che, riguardo ai dati colti dalla nostra mente (umana,-- cfr. mentale) e dalla nostra ragione (ratio), c’è una conoscenza che

(1) è dichiaratamente limitato (S.O. 64: fallibilismo) (...),

(2) ma che è assolutamente certo, mentre, di conseguenza, i sensi della nostra anima incarnata nel corpo (S.O. 70: Intermedi) - la nostra anima la serve - sono credibili”. Tanto per il metodo critico-riflessivo di Agostino.

In particolare: più che il fatto bruto (cioè indeterminato, inspiegabile), questo metodo “intenzionale” non dà. Qualcosa che P. Ricoeur (nell’opera citata) sottolinea giustamente: “arriva alla conclusione (= giudizio) che non può supporre nulla prematuramente (cioè senza ‘ratio’ ragione sufficiente)”.

C.-- Il cogito umano completo.

L’autoconoscenza, nel caso dei Paleopitagorici (per i quali si estendeva alle vite passate, si pensi all’anamnesi) e di Socrate (per il quale era soprattutto una considerazione etica), cosa che Ricoeur, nel testo da lui citato, non chiarisce, è qualcosa di più della semplice riflessione - certezza critica del fatto che esisto. Le suddette scuole di pensiero implicano, subito, una concezione dell’uomo.

Con S. Agostino è, per noi che viviamo (e pensiamo) in un’atmosfera illuminista-razionalista, di natura molto decisiva. Ciò che l’a.o. M. Scheler (1874/1928) ha espresso molto bene nella sua assiologia.

Lo stesso testo agostiniano.

Il civ. Dei 11:26.-- “Noi esistiamo; conosciamo la nostra esistenza (essere); amiamo la nostra esistenza e conoscenza. Stabiliti come siamo in questa triade, nessuna intuizione falsa, anche se sembra vera, può sconvolgerci. La ragione è: noi non afferriamo questa trinità come afferriamo le cose fuori di noi, cioè attraverso i sensi del nostro corpo”.

Questo testo - secondo O. Willmann, o.c.,252 - ci fornisce l’intuizione di base di Agostino, che va di pari passo con la certezza di base riflessiva.

H.O. 74.

Il fatto della coscienza, cioè ciò che, con la certezza del fatto che ognuno di noi esiste come io (= soggetto), è incluso quando viene analizzato, è riassunto da S. Agostino nel ternario (trinità) 'esse, nosse, velle', cioè essere (che significa esistenza effettiva), conoscere (coscienza, consapevolezza), 'volere' (che significa, nel linguaggio del tempo...: essere assorbito, amare (o anche avere molto)).

A volte c'è una variante: memoria, intelligenza, amor (= essere consapevole, essere consapevole come un fatto; intuizione; 'amore', (= essere innamorato)).

Nota - Con la fenomenologia assiologica di Max Scheler, ci ritorneremo più avanti in questo corso. Qui un antico pensatore cristiano come Agostino ci fornisce il fondamento.

La distinzione completa dal cogito di Cartesio.

O. Willmann, o.c., 252, note:

(1) Agostino applica, qui, il nobile giogo (cfr. Ap 8; 32; 37; 52; 70): il nostro conoscere, ma anche il nostro amare - entrambi, il processo di conoscere e il processo di amare - risultano in un obiettivo, da quel conoscere e amare, come atti, reali indipendenti. In altre parole: l'introspezione - per usare un termine puramente psicologico, ma che, allo stesso tempo, può essere usato anche ontologicamente - è, allo stesso tempo, intenzionalmente diretta verso qualcosa di oggettivo).

Cartesio, invece, è illazionista (si deduce dalla rappresentazione puramente interiore, puramente soggettiva (rappresentazionismo, mediatismo) che ci deve essere "qualcosa come un fatto oggettivo"); le "idées claires et distinctes" di Cartesio (rappresentazioni chiare e distinte, - mai tradurre con "idee" platoniche o platonizzanti, per favore, perché queste sono qualcosa di molto diverso) sono, per lui, nella mente, ma sono solo nominaliste-denotative (H.O. 1).

(2) Agostino include nella conoscenza di sé la "coscienza" (awareness), il sapere, ma anche il sentimento di valore e lo sforzo di valore (velle = volontà). La mente umana, nel suo atto completo, è più di un semplice atto cognitivo. È anche e sempre, e molto accuratamente, mente. Cartesio, d'altra parte, interpreta la "coscienza" in modo razionalistico unilaterale.

Conclusione.-- Il metodo riflessivo coglie sia il fatto che la forma essenziale, almeno la forma essenziale degli atti psichici principali, inerenti a ciò che esiste effettivamente e lo realizza anche, come "essere" autocosciente.

Nota -- O. Willmann, o.c., 267, nota che l'idea di Trinità di Agostino riflette la stessa triade (memoria, intellectus, voluntas).

H.O. 75.

D.-- Istoriologia, comprensione ideativa.

1. Il più grande merito di Agostino è quello di trascendere - come si dice in termini tecnici - l'idea di storia legata alla natura, "ciclica" (=circolare), caratteristica dell'antichità (pagana) e di sostituirla con uno schema (biblico) "lineare" (in linea retta) della storia. La storia universale o planetaria, nelle sue linee fondamentali, è esposta nel *De civitate Dei (Lo Stato di Dio)* di Agostino.

Per S. Agostino, tutta la storia è anche storia sacra o salvifica. Nella misura in cui l'attività umana, che è il cuore di tutta la storia, non si coinvolge in questa storia sacra e salvifica, è come inutile.

2. I postumi.

Come per molte altre dottrine, così per la sua filosofia della storia (= istoriologia): o la si mantiene o la si sviluppa ulteriormente (*Bossuet* (1627/1704;-- *Discours sur l'histoire universelle* (1681)) o si mantiene qualche schema di base, ma lo si secolarizza.

A parte J. G. Fichte (1762/1814), il fondatore - per così dire - di quello che P. Borkenau, *Karl Marx (Auswahl und Einleitung)*, Frankf.a.M./Amburgo, 1956, 35, chiama "das Marxsche Fünf-Akte-Schema" (lo schema marxiano in cinque atti), e P. Borkenau. W. Hegel (1775/1854), che di solito si cita a questo proposito (con il suo schema "sé - il suo / perdita di sé (Entfremdung)/ recupero di sé), c'è - il che può essere sorprendente per alcuni: Karl Marx (1818/1883).

Borkenau delinea lo schema di Fichte come segue:

Io (fase innocente),

II (Autunno),

III (continua Autunno),

IV (pentimento etico (inversione), che accompagna la salvezza),

V (fresca innocenza, ma su un piano superiore). Con Fichte si tratta di una storia etica.

Borkenau, o.c.,34, delinea lo schema economico marxista come segue:

Io (paradiso - innocente, ma soggetto alla natura "armonia" sociale)

II (la 'Caduta', l'introduzione della privatizzazione della proprietà,-- con le sue conseguenze: disuguaglianza sociale, stato, religione, famiglia),

III (continua "caduta" economica: il capitalismo),

IV (copertina redentrice: la rivoluzione dei proletari),

V (lo 'Zukunftstaat', un nuovo stato 'comunista', 'paradisiaco' e innocente, in cui nasce il comunismo primordiale (= fase I), ad un livello superiore, purificato). Cfr. S.O. 16 (catarsi),-- 37; 57. Uno schema di pensiero veramente "duro"!

H.O. 76.

Schemi di pensiero agostiniani.

O. Willmann colpisce il chiodo agostiniano, quando cita le parole di Agostino: “I sistemi sociali - intendendo Chiesa e Stato - di questo mondo (1) non sono costruzioni accidentali, ma (2) sono sorti da una legge, dall’opera della natura (struttura sincronica) e nel corso dello sviluppo (struttura diacronica), e furono solo conosciuti da Dio e fondati dalla sua libera decisione: “non temere et quasi fortuitu (= non senza deliberazione e a..(...), sed pro rerum ordine ac temporum occulto nobis, notissimo sibi (= Deo) (= ma in virtù di un ordine nascosto, -- nascosto a noi, ma noto a Dio, -- ordine che governa sia le (strutture della società) che i periodi di tempo)”.

Agostino chiama Dio, in questo contesto, con i termini tecnici ‘dominus’ (signore), moderatore (capo). Non è l’ordine del tempo - secondo Agostino - che governa e guida Dio, ma il contrario: Egli - e Lui solo - li programma.-- Fin qui il fondamento idealistico: Chiesa e Stato, come tutto ciò che è, (S.O. 40: Tutto ciò che è sano; 44 (Tutto ciò che ...è); 47 (Tutto ciò che è bello); 60 (Tutto ciò che è umano)), sono idee di Dio, all’opera nei fenomeni (= storia).

Primo schema di pensiero.

O. Willmann, o.c.,306/308, esemplifica lo schema ideale-cibernetico (H.O. 45; 70) ‘Tutto ciò che è romano’. Riassunto in anticipo: Roma antiqua (Roma antica, originale), Roma pagana (Roma decaduta-pagana), Roma Christiana (Roma cristianizzata).

(1) *Fedele alle sue origini" Roma..*

Nella sua analisi della cultura romana, Agostino afferma fenomenicamente: Roma (l’umanità romana) era il luogo della “virtù” (H.O. 62). Ne esamina i risultati: non senza il permesso di Dio (cioè senza rispondere all’idea originale di Dio, che l’antica Roma incarnava), la città di Roma divenne il centro di un impero mondiale, l’Imperium Romanum, che controllava il mondo abitato dell’epoca (oikoumene, oecumene) e lo sottoponeva alla Pax Romana, la pace stabilita dal sistema statale romano.

Ciò che il nostro pensatore idealista, che è Agostino, indica con questo è che il nucleo ontologico del “popolo dei Romani” era un’idea divina, -- la “ratio”, cioè l’idea come ragione sufficiente dei fenomeni stabiliti (H.O. 43; 71). Per dirla in un altro modo: l’origine è l’idea divina; nella misura in cui gli attuali romani erano eticamente sani, sono originari.

H.O. 77.

(2) *La Roma caduta / decaduta.*

Alarico I (370/410), principe dei Visigoti, prese la città di Roma nel 410. Lo shock fu grande: alcuni erano sottosopra, altri vi vedevano una punizione, a causa delle divinità, a causa del cristianesimo (come apostasia dall'antica religione romana). Agostino scrisse su questo argomento un testo di incoraggiamento e di confutazione, la *Civitate Dei (Lo Stato di Dio)*, la sua opera principale. "Lo stato romano considerava il suo diritto e la sua pace come inviolabili, - come ciò che trascende ogni pezzo di storia umana. Questa autocelebrazione divenne la sua rovina. Voleva regolare tutto, controllare tutto. Ma, così facendo, ha rifiutato Dio. L'ordine e la giustizia che egli ha fondato equivalgono, in definitiva, a un'imitazione ridicola, a una degenerazione di natura nefasta di un ordine naturale e cristiano". (*P. Ferrier, Saint Augustin, in: D. Huisman, dir., Dict.d. phil., Paris, 1984, 141*).

Infatti per tutta la sua vita Agostino si confrontò con la Roma pagana. Nota: l'affermazione che egli avrebbe detto che le virtù dei pagani erano vizi lucidati, si basa su una falsità. La Roma "originaria" - sopra - lo dimostra. Eppure per lui, come per ogni cristiano di quel periodo, Roma era il simbolo degli "schizzi di sangue dei martiri" (durante le persecuzioni barbariche).

Infatti, una duplice altra idea era all'opera accanto a quella divina:

(1) L'idea di "Tutto ciò che è vizio" (torneremo su questo);

(2) L'idea 'Tutto ciò che è demoniaco', che Roma - secondo O. Willmann, ibidem - è scaturita dal peccato e si è costituita in figure come Caino, il fratricida del Libro della Genesi.

Nota - L'impressione potente di questa duplice idea si sente, non solo nel *De civitate Dei* (dove è il tema principale), ma anche nelle sue *Confessioni* e nei suoi scritti antimanichei (cfr. Ap 70).

Spiegazione.

Si legga H.O. 21/22 (modello artificiale, medico): anche l'uomo, a fortiori (nella prospettiva agostiniana) i demoni (Satana alla loro testa), -- anch'essi progettano una rappresentazione (forma dell'essere), che elaborano, in se stessi e nel loro ambiente. Vizio etico, ispirazione demoniaca, entrambi, come potenza divina opposta, stabiliscono il male.

H.O. 78.

(3) Roma cristianizzata.

I fenomeni osservabili, a parte il fatto che mostravano una Roma impeccabile, “originale”, e una Roma fatiscente, indicavano una nuova idea storica, la grazia soprannaturale di Dio, che sia ripristinava la deviazione della Roma fatiscente (S.O. 44v.) sia innalzava la fedeltà dell’idea sana di base della Roma originale a un livello superiore (S.O. 16; 75).

Gratia supponit, sanat et elevat naturam: la grazia - intendendo l’idea divina, che come il soprannaturale si radica nella natura - suppone, purifica ed eleva la natura. La teologia scolastica si esprimerà così - tradizionalmente - nei seguenti termini

Dal giorno in cui l’imperatore Costantino I il Grande (°288) emanò l’Editto di Milano nel 313, i cristiani godettero di libertà religiosa nell’impero. Anche se, sulla base di una maturità morale arcaico-naturale propria dei romani, il cristiano che era Agostino poteva sentirsi a casa nello stato terreno di Roma - che, di tanto in tanto, traspare nel De civitate Dei -, i fenomeni percepibili, - i fatti di un numero crescente di convertiti, di una crescente influenza sulla vita culturale dei fedeli, - sembravano indicare che, invece dell’ostilità, una coesistenza pacifica di Chiesa e Stato era una possibilità. Alcuni hanno persino intrattenuto la nozione utopica che l’unità della Chiesa e dello Stato sarebbe diventata un giorno una realtà. Anche questo aspetto non manca nel De civitate Dei.

Secondo O. Willmann, o.c., 308, il successivo cristianesimo medievale - compresa la Scolastica - tendeva a sopravvalutare la secolarità del momento della grazia.

Conclusion - O. Willmann, o.c., 306, scrive: Come Agostino attribuiva alla filosofia greca il merito di averla preparata alla verità cristiana, così riconosceva che la virtù naturale e la forza del popolo romano erano in qualche modo rivolte alla pienezza dei tempi (= la descrizione biblica del cristianesimo)

Ciò significa che l’analogia - qui un tipo di analogia collettiva (S.O. 42) - è la base di un’intesa - chiamata pax, pace, nel linguaggio di Agostino - tra le concezioni pagane e cristiane della vita. invece di sottolineare la differenza (S.O. 3: differenzialismo) - c’era più che motivo di farlo -, Agostino tiene loveSPATHOS (S.O. 73v.) per sottolineare la somiglianza.

H.O. 79.

Piano di ripensamento.

Lo abbiamo ancora nella memoria: rerum et temporum ordo occultus nobis, notissimus Deo (un ordine di cose e di tempi, nascosto da noi, conosciuto da Dio).

Passiamo ora a un secondo ordine ideale di natura diacronica. L'idea "Tutto ciò che è uomo (Chiesa, Stato)" procede, secondo Augsutinus, in cinque fasi.

1. *La prima umanità.*

Aveva una "unità" di "Chiesa" (religione) e "Stato" (ordine sociale), basata sulla virtù (S.O. 76).

2. *La diarchia.*

Il peccato (prassi del vizio) è la 'ratio' (ragione sufficiente) e l'idea di una 'civitas terrena' (una società secolare, terrena, o 'stato') ma l'idea riparatrice di Dio, la sua grazia, fonda la 'civitas coelestis', la comunità 'celeste' di persone timorate di Dio.

Nota -- "Dy.archie" (duo + archè: due autorità di controllo) è uno dei termini tecnici per descrivere una situazione in cui, oltre allo Stato, i membri di una società sono inclusi in una Chiesa, per esempio.

3. *Patrimonio ed eredità.*

Sia l'umanità celeste che quella terrena si riproducono, ma con la trasmissione alla prole di Dio-paura e di Dio-paura.

Nota - Agostino si appella alle figure bibliche, che sono sia fondatori che esempi: Abele e Seth sono amici di Dio (De Civ. D. 15,1; 15,17); Caino, già citato, è timorato di Dio (Ibid. 15,5; // Genesi 4,17).

4. *La crescente lotta tra il bene e il male.*

Dio ha, apparentemente --perché i fenomeni, la storia mitica e quella scientifica lo mostrano all'opera-- pensato l'idea di 'tutto ciò che è lotta tra il bene e il male' insieme alle idee di 'tutto ciò che è buono' e 'tutto ciò che è male'.

Questa è la 'ratio' (spiegazione, ragione sufficiente) del fatto che non è possibile alcuna comprensione, almeno in qualche misura, tra Dio-amico e Dio-paura, rispettivamente Dio-ostile.

La crescita, nel corso della storia, del vizio ha portato al giudizio divino. Agostino vede ad esempio nel Diluvio questa idea di 'restauro' (H.O. 45) all'opera. Come signore della storia (cap. 76), Dio ha strutturato le sue idee in modo cibernetico: ogni deviazione è, per così dire, legittimamente accompagnata da un movimento riparatore (anche se sulla base di una sanzione immanente, cioè il fatto che un atto, nelle sue conseguenze (risultati), è giudicato).

H.O. 80.

L'umanità, ristabilita dopo un giudizio divino come il diluvio, sviluppa la stessa diarchia: figure come Cham e Japheth sono modelli biblici di vizio; Shem è una figura che incarna la virtù.

Questo finisce per essere un'allusione:

a. Lo stato di Dio (*civitas caelestis*) entra in una nuova fase con la chiamata di Abramo (la fondazione del popolo di Dio, Israele, -- con sacerdoti, profeti saggi, apocalittici (H.O. 66),-- con Mosè (rivelazione mosaica),-- con i Giudici, i Re, ecc;)

b. lo Stato secolare si sviluppa in imperi giganteschi, imperi mondiali, come quello assiro e quello egiziano, -- per non parlare di quello romano (cfr. Daniele; S.O. 66). Espresso apocalitticamente: entrambi i sistemi, quello dei timorati di Dio e quello dei timorati di Dio, arriveranno alla fine e ad uno scontro al vertice. Il che porterà ad una contromossa di Dio.

5. I tempi finali cristiani.

La prima e la seconda venuta di Cristo annunciano il giudizio finale. Agostino sa di essere nel mezzo di questa lotta finale.

Rileggete, ora, S.O. 75, lo Schema in cinque atti: l'analogia, nel senso di somiglianza profonda, è impressionante. Anche il marxismo contiene una "storia sacra".

Nota - Gli illuministi si meravigliano che un grande pensatore come Agostino incorpori così facilmente ('acriticamente') i 'miti' della storia sacra biblica nel suo pensiero idealista.

1. Rileggete, ora, H.O. 29 (miti di Plat.).

2. Non bisogna dimenticare che, attraverso le strutture di superficie (i fenomeni), Agostino cerca le strutture di profondità (= idee), come "rationes", ragioni necessarie e sufficienti ("spiegazioni"). Ebbene, in più di un caso, il mito, invece di una superficie - intuizione, offre una struttura di profondità, un'idea.

Nota: anche gli scrittori antichi e biblici conoscevano la distinzione 'mito'/'fenomeno'. Pietro (2 *Pietro* 1:16) non dice che non ha seguito "miti complicati" (forse si intendevano le speculazioni mitiche degli gnostici), ma come testimone oculare della glorificazione di Cristo (trasfigurazione) ha stabilito i fatti. Mito", a proposito, può essere inteso sia in senso meliorativo (in senso favorevole) che in senso peggiorativo (in senso critico).

Se un uomo come Platone è arrivato alla conclusione che alcune idee sono discusse in modo veritiero solo in una storia mitica, allora questo è un avvertimento per noi.

H.O. 81.

E. La sociologia, ideologicamente parlando... Il metodo agostiniano.

Prima di tutto, una panoramica sintetica del metodo. Dopo alcuni modelli applicativi (confutazione dello scetticismo e del materialismo antichi; la metrica riflessiva; la piena coscienza umana (cogito); la filosofia della storia), il metodo dovrebbe, normalmente, essere più chiaro al lettore del presente testo. -- Li riassumiamo quindi, brevemente.

(1). L'essenza è "il nobile giogo" (H.O. 70v.).

Tuttavia, in contrasto con Platone, Agostino aggiunge alla coppia di opposti "percezione sensoriale" / "pensiero razionale" (questo, quando l'uomo stesso è un testimone oculare (historia, conoscenza oculare (Erodoto di Halikarnassos (-484/-425) fa già questa distinzione)), la coppia di opposti "credere"/"vedere" (conoscenza, attraverso la persona e la credibilità di uno o più testimoni oculari), cioè, nel linguaggio erodoteo, historia, conoscenza della fede. Inutile dire che Agostino, nell'epistemologia, che è essenzialmente l'analisi del nobile giogo, introduce la fede biblica come giustificabile (cioè come suscettibile di 'ratio' (ragione sufficiente)). Cfr H.O. 67v: Pensiero cristiano.

(2) L'idea di "ordine".

H.O. 76; 79, già, ci hanno insegnato quanto sia approfondita questa idea. Ma poi abbiamo sottolineato, con Agostino, la diacronia. In questo capitolo "sociologico" (società-analitico) è piuttosto la sincronia che mostra (ordine).

1. D. Nauta, *Logica en model*, Bussum, 1970, 175, definisce 'sistema' come "un insieme con una struttura". E 'struttura' è, lì, definita come "l'intera rete (= totalità, totale) di relazioni (rapporti) - noi, come aristotelici (H.O. 13v.), diciamo identità ideative (H.O. 41) - di un sistema (= sistema)".

2. Per Agostino, a parte l'amicizia e il matrimonio, la civitas dei (stato di Dio) e la civitas terrena (stato terreno, 'secolare') sono due tipi di società (sistemi sociali) (-- H.O. 47: qualitas occulta, scatola nera, x) o essenze sociali (essenze: 'essenziale, essenziale, la struttura di un insieme di proprietà). o ancora: ordine(i) tipi.

Agostino, *Il Civ. D.*, 19:13, definisce - la formula è famosa - l'ordine come "la disposizione che assegna a dati ('cose') uguali e dissimili ciascuno il posto che gli spetta".

H.O. 82.

Nota.-- L'idea di 'legge(moderazione)' è un tipo di ordine(ning): "La legge(moderazione) eterna - lex aeterna - è tale che solo 'lecito' ('giusto') è un ordine(ning) delle cose, in cui tutto l'essere è il più ordinato possibile". (De lib. arb.,1:6).

Nota -- H.O. 51v. (Palopyth. momento nell'idea di "bellezza" di Platone) ci ha insegnato, già, che ciò che comanda l'ammirazione (= bellezza), mostra ordine(i).

Anche l'idea di bellezza di Agostino è armonicamente valida: "è bello tutto ciò che esibisce la proporzione richiesta (proportio)". L'incastro delle parti insieme con ciò che dà loro coerenza reciproca - secondo O. Willmann, o.c., 303 - è, in questo, compreso. In altre parole, il concetto del sistema - per dirla nella sua forma attuale - è decisivo. Fondamentalmente, ogni idealismo è una teoria dei sistemi.

Si afferma che (1) tutto l'idealismo e (2) la natura agostiniana sono estranei. Tutto - per quanto riguarda Agostino - si svolgerebbe tra Dio e l'anima individuale (intendendola introspektivamente (H.O. 72)). Ma ascoltate De civ. Dei 22:24:

"Chi potrebbe descrivere la natura pittoresca con semplici parole? (...). Chi potrebbe esprimere con semplici parole la bellezza pittorica della natura (...) Prendete, per esempio, lo splendore del cielo, della terra e del mare; il meraviglioso lustro della luce; lo splendore del sole, della luna, dei corpi celesti, -- del verde delle nostre foreste, -- dei profumi e dei colori dei nostri fiori; l'incantevole varietà del variopinto mondo degli uccelli e degli animali (...); lo spettacolo impressionante che ci presenta il mare, quando sembra cedere al mondo....); lo spettacolo impressionante offerto dal mare quando ci appare in vesti sempre nuove, con infiniti nuovi colori, ora verde in tutte le sfumature, ora viola o blu".

O. Willmann, o.c., 317, aggiunge: come se Agostino volesse difendersi da ogni sopravvalutazione della cultura, egli disegna, in questo testo, una natura in cui la bellezza - ciò che comanda l'ammirazione (H.O. 33 (Einstein) e 53) - non è altro che le idee, in quanto immanenti (H.O. 32) nella natura.

Infatti, Agostino stesso chiarisce quanto abbiamo appena detto: "Guardate i cieli, la terra e il mare, - con tutto ciò che brilla in essi o sopra di essi, con tutto ciò che si muove e nuota nelle profondità, tutti gli esseri hanno forme di creature (H.O. 12), perché possiedono 'numeri', strutture. Togliete queste forme di essere e non sono niente!

H.O. 83,

Si sostiene anche che l'agostinismo in particolare è un cristianesimo Gott-und-die-seele (un cristianesimo che conosce solo la relazione Dio-Anima).

Ma ora esaminiamo brevemente la sociologia di Agostino. L'individuo, come lo vede lui, è concepito personalisticamente (H.O. 63), come una persona libera e autodeterminante. Ma il personalismo agostiniano è essenzialmente "solidarismo". L'individuo, per quanto autonomo (indipendente), non è concepito come "anarchico". Rileggete, ora prima, H.O. 34, 47 (Plat. dialettica). L'ideazione di "tutto ciò che è sociale" può essere spiegata con il metodo di Platone.

I.-- I nomi e le definizioni.

Civitas', 'stato' (che significa società, pensiero con o senza autorità) è il nome.

M.T. Cicerone (-106/-43) il grande oratore romano, definì la 'società' come segue: "(1) una moltitudine di persone, (2) interconnesse, (3) grazie alla comprensione sulla base di uno stato di diritto e di benessere, entrambi comuni".

Si vede che tutte le componenti dell'idea di 'sistema' (nel senso sociologico, cioè) sono presenti:

- (1) insieme(i) di elementi, con proprietà comuni,
- (2) ma questo secondo l'analogia collettiva (H.O. 42 (// 61;78) o "struttura".

Cicerone era un politico,-- di conseguenza il suo uso del linguaggio (S.O. 48) riflette il suo impegno individuale (telos; S.O. 20; 45; 59; 61). Agostino era prima di tutto un pastore. Ascoltate la sua definizione individuale: società è il nome di "tutto ciò che si riferisce a una moltitudine di persone, che sono collegate (trad.: solidali) da qualche forma di intesa (concordia)".

Per presentare, tutto in una volta, un modello applicabile di comprensione che viene da Agostino stesso, ecco: "Tutta la vita dell'uomo è basata sulla fede (S.O. 81) e sulla lealtà: l'amicizia, il matrimonio, la società.

Presumibilmente, se la premessa è che si crede solo a ciò che è strettamente provato (apodittico), allora questo implica il collasso di tutta la società umana (De utilitate credendi 12:26). Se, inoltre, si sa che, per Agostino, credere è, in sostanza, voler accettare ciò che il prossimo comunica, allora si misura la portata del termine "comprensione" (concordia) di Agostino. Inoltre, la sua esegesi (interpretazione) della definizione 'pagana' di Cicerone.

H.O. 84,

S.O. 74 ci ha insegnato il cogito ((auto)coscienza) umano completo, che include un terzo aspetto, che Agostino chiama “volere” o “amare”. Qui siamo di fronte a un’applicazione. Forse l’olandese ‘mag’ è una traduzione migliore: “mi piace” (dice qualcuno), nel senso dell’agostiniano ‘want’, ‘love’. Chi crede, o è fedele, ama, “può” il suo prossimo. Questo clima affettivo caratterizza sia la vita che il pensiero di Agostino. Non è un ragionamento arido!

Metodo umanistico.

W. Dilthey (1833/1911) ha introdotto l’idea di ‘Geisteswissenschaft’. Questa è una scienza umana, ma basata sulla ‘comprensione’ reciproca (‘Verstehen’).

Ebbene, ascoltate la seguente descrizione agostiniana. “Ci sono tre tipi di cose credibili.

1.1. Le cose che si credono, ma senza essere capite. Così “Tutto ciò che è storia”, cioè la conoscenza, che ha come oggetto le azioni umane che passano nel tempo.

1.2. Le cose che vengono credute e immediatamente “capite”. Così le “rationes”, le spiegazioni, dell’uomo, sia di strutture (*nota*: numeri, un numero di elementi (numero), dotati di un’unità (coerenza (H.O. 82)) sia di tutti i possibili campi della conoscenza.

2. Ciò che viene prima creduto e solo dopo, nel tempo, “compreso” sono le “cose” divine (*nota*: Agostino intende le “rationes” (= idee) divine). Solo chi è puro di cuore (S.O. 16: catarsi) può “capire” (osservare i precetti che abbiamo ricevuto, in vista di una vita coscienziosa, porta a questa purezza)”. (Qaest. oct. 48 (De credibilibus)).

È la connessione tra i punti 1.1. e 1.2. che ci colpisce: 1.1. sta parlando della “storia” puramente “creduta” (frintesa); 1.2. sta parlando delle motivazioni (motivi), resp. motivi (motivi inconsci), “rationes” (ragioni sufficienti per l’azione) di quella stessa “storia” (= raccolta di “Tutto ciò che è azione umana, ragionata (guidata da “rationes”)”).

Anche con Dilthey, si trovano entrambi gli strati: la descrizione della visione (comportamento); ma una volta compresa, rivela le ‘rationes’, i motivi o gli incentivi, nascosti dietro quella visione (comportamento). In termini agostiniani: prima “credere” nel comportamento, poi, analizzando le “rationes”, “capire” ciò che è all’opera in quel comportamento (le forze in movimento nell’anima).

H.O. 85.

In altre parole: il nobile giogo (H.O. 8), nella misura in cui l'oggetto incluso in esso è l'azione umana, con la sua spiegazione ('rationes'), diventa il 'nobile giogo' delle scienze umane. Un platonista in pieno XVIII secolo non ha detto: "factum (*nota*: il fatto storico, quello che si realizza attraverso l'azione umana) est verum (*nota*: 'vero'; -- nel senso platonico-agostiniano, cioè il contenuto della conoscenza e del pensiero, nel 'factum' stesso, come 'ratio', ragione, di esso, al lavoro)?".

Per dirla in un altro modo: un fatto storico (cioè umano) è intellegibile (cfr. H.O. 12: similia similibus), comprensibile; perché nel soggetto conoscente e nel soggetto conosciuto (oggetto?) è all'opera un aspetto intellegibile, conoscente e pensante. Cfr. H.O. 32.

O, come diceva Vico, il precursore del metodo delle scienze umane diltheyano: "Ciò che l'uomo fonda se stesso (factum), lo conosce meglio (*nota*: nel suo simile)".

Cfr. *K. Vorländer, Storia della filosofia*, Utr./Antw., 1971, 3, 187v. (dove l'autore dice che Vico, in questo modo, ha fondato la scienza dello spirito).

Vico ammirava due pensatori antichi:

(1). C. Tacito (55/119), lo storico romano, che, dietro l'apparenza (comportamento) per esempio degli imperatori romani, esponeva l'anima, con i suoi motivi, soprattutto;

(2). Platone di Atene (7427/-347) che, secondo Vico, ha dato ai puri fatti della storia (l'uomo come, di fatto, è) uno sfondo ideale, divino, di idee.

Cfr. *J. Chaix-Ruy, Vie de J.B. Vico*, Paris, 1943, 58s.-- È come se sentissimo Agostino, secoli prima di Vico, affermare la stessa cosa con parole leggermente diverse, naturalmente. -- Humanities' è una forma di 'concordia' (H.O. 83). È la comprensione, elaborata come metodo storico - è la 'civitas', compagna di cittadinanza dell'umanità, diacronica. Riprendiamo ora il filo della nostra esposizione.

Platone, S.O. 47, dopo i nomi o le definizioni, che riflettono l'uso del linguaggio, si rivolge al 'punto 3' (S.O. 34), alla realtà intesa nei nomi e nelle definizioni.

H.O. 86.

II.- I fenomeni (= fatti)

Tre sottofenomeni, appartenenti ad un unico fenomeno totale, la 'civitas' (società), che citiamo brevemente.

(1) Il sottogenere "popolo" (populus),

Agostino conosceva, per la propria esperienza (S.O. 81), molti 'popoli', notiamo, brevemente, la sua definizione:

- a. una moltitudine (= raccolta) di persone,
- b. Avendo come caratteristica comune la "ragionevolezza" (ratio),
- c. tra i quali c'è un'intesa sulla valutazione dei beni, che detiene (res).

(2) Il sottogenere "chiesa (chiesa mondiale)" (ecclesia).

Agostino, vescovo di Ippona, conosceva la Chiesa, anzi la Chiesa mondiale, per esperienza personale. La caratterizza - non come i nostri attuali sociologi della religione, ma - come un pastore: "La Chiesa è e 'familia' (famiglia), resp. 'domus', casa (casa, heimat) e 'civitas' (società):

a. La più piccola forma di società - quella dell'uomo e della donna - è il suo simbolo (En. in Psalm. 138:2);

b. la più grande forma di società - tutta l'umanità - è l'area di attività assegnatale (da Dio)". (O. Willmann, o.c., 311). Naturalmente, la chiesa (mondiale) è anche un tipo di comprensione. Agostino chiama regolarmente tale cosa 'pax' (pace). anche 'socialis vita' (*De civ. D.* 19,5). Anche chi non conosce il latino capisce questo termine.

Vita sociale

Ascolta: "Lo stato celeste (= forma di società), mentre è in transito sulla terra, recluta membri di popoli ('cittadini'; singolare) e nazioni (privato),-- raccoglie, nel suo pellegrinaggio, compagni di pellegrinaggio di tutte le lingue. Così facendo, lascia intatte le differenze riguardanti la morale, le leggi, le istituzioni. Non elimina o distrugge nessuno di loro. Al contrario, egli conserva e sostiene tutto ciò che - qui se non altrove - conduce ad un solo e unico obiettivo, cioè la pace sulla terra. Almeno nella misura in cui questo non va direttamente contro la religione, che cerca di affinare il culto dell'unico, vero Dio. (*Il Civ. D.* 19:17).-

(3) Il sottogenere "impero romano".

La controparte della Chiesa mondiale è "una 'civitas', che rappresenta non uno stato (sistema politico), ma il sistema di (tutti) gli stati e le generazioni responsabili del benessere terreno". (O. Willmann, o.c., 309).

H.O. 87.

Qui vengono citati due testi caratterizzanti.

a. *L'ordine giuridico.* -- (H.O. 83; def. di Cicerone).

Agostino in De civ. D. 18:22, egli interpreta il fatto (fenomeno) 'Impero Romano' come "l'unico (unico), ecumenico (riguardo al mondo di allora, per quanto abitato) sistema politico ('Staatswesen' traduce O. Willmann, o.c., 315), caratterizzato da una legislazione tale che la Pax Romana, la pace stabilita dall'Impero (dichiaratamente con la forza della guerra), diventa possibile attraverso quella legislazione unificata". Alla voce 'pace', qui, capire sulla base di una sola legge.

b. *L'imperium romanum come idea di Dio.*

O. Willmann, o.c., 314, riassume la visione di Agostino su chiesa e stato (romano) come segue: "Lo stesso piano divino sta all'origine (obj. 43: reason; ratio) di entrambi i 'regni' (chiesa e stato)". S.O. 76 ci ha insegnato che l'ordine(i) nascosto(i), sin- e dia-cronico, governa la creazione. Questo si ripete qui.

Per Agostino, un pensatore saturo di reminiscenze bibliche, l'impero romano è 'Babilonia', sia in senso storico (la città, capitale della Caldea, sull'Eufrate, - una volta la città più popolosa e più ricca del mondo antico) che in senso 'mitico-biblico' (la cultura allontanata dall'unico, vero Dio).

Ascolta Agostino stesso: "Beato il popolo il cui signore è Dio. Infelice, invece, il popolo che si è allontanato da Dio. Eppure: anche questo tipo di persone possiede una pace (S.O. 86 (Pace in terra)), che non è riprovevole. (...). Che un tale popolo, durante questa vita terrena, possieda la pace, è importante anche per noi (credenti in Dio): finché entrambe le "società" ("Stati") - Chiesa e Stato - esistono in uno, noi godiamo dei benefici della pace di Babilonia. (De civ. D. 19:26).

In poche parole: la pace secolare, sulla terra, è un "bene" (valore) da valorizzare per la Chiesa. Per quanto soprannaturalmente diretto, Agostino sa di essere situato nel mondo fenomenico. Anche una pace puramente fenomenica (fondamentalmente ingannevole), per esempio, è e rimane, secondo il pensiero platonico, una realtà. Un 'volo mondiale', almeno per il momento, non è un'opzione!

Il fenomeno dell'autorità (strutture di autorità).

I membri di un antico "impero" sapevano cos'era l'"autorità", in base alla loro esperienza (H.O. 81).-- La pace, cioè la comprensione, basata sull'ordine(i), include l'autorità. L'autorità non è presupposta come un 'bene' assoluto in sé (= l'ipotesi autoritaria).--

H.O. 88.

(a).-- *Il principio di sussidiarietà.*

Meglio - in linguaggio agostiniano - sarebbe l'“idea di sussidiarietà”, perché, per il nostro pensatore, la sussidiarietà (l'azione di aiuto centrata sul cliente) è una “ratio”, una ragione sufficiente, situata nel piano stesso dell'universo di Dio. Nella Bibbia, per esempio, gli angeli (esseri che svolgono compiti divini) non sono forse caratterizzati come “aiutanti”? Non è forse Dio, biblicamente parlando, l'educatore - nel rispetto dell'autonomia della sua creatura? -- “La pace con tutti gli uomini è fondata, qui, dal comandamento ‘non fare del male a nessuno, piuttosto, sii di valore’“. (O. Willmann, o.c., 310).

(b).-- *L'autorità, una questione “sussidiaria”.*

Che la nostra interpretazione sia corretta è provata dal seguente testo di Agostino: “Nella casa dei giusti (*nota:* intendere: timorati di Dio) è così che anche coloro che hanno autorità si comportano come se fossero al servizio di coloro che, superficialmente, dovrebbero obbedire. La ragione è: chi esercita l'autorità non lo fa per signorilità (*nota:* tipo autoritario), ma perché si sente obbligato ad agire in modo amorevole e premuroso. (Il Civ. D. 2:14).-- Questo discorso può, difficilmente, essere male interpretato.

La base etica.

J. Burnaby, *Sant'Agostino d'Ippona e l'etica agostiniana*, in: J. Macquarrie, ed., *A Dictionary of Christian Ethics*, London, 1967, 22/24, caratterizza l'etica agostiniana come “God-following”. “Poiché l'effetto di ogni amore è che colui che ama diventa come colui che ama, l'amore per Dio dovrebbe elevare l'anima alla più perfetta somiglianza con Dio”. (A.c., 23). Non è senza motivo che Agostino si riferisce regolarmente a *I Giovanni*: “Nessuno (...) può dubitare che Agostino, come predicatore, sapesse cosa sia l'“agape”, la caritas, l'amore come compagno di umanità” (Ibidem). (Ibidem).

È chiaro che l'idea di pace, così centrale nell'idealismo agostiniano, sta o cade con quel tipo di ‘volere’ ‘amare’ (H.O. 73v.; 84).--un tema, menzionato di sfuggita, che si ritrova, con il cattolico Scheler, sul quale più avanti.

Immediatamente ci troviamo di fronte all'idea degli albi: H.O. 62 ci ha insegnato che l'etica della virtù può essere anche un'etica della deificazione.

H.O. 89,

La pacificazione sembra essere la virtù principale sottolineata dal nostro pensatore. La volontà di pace - il gusto per la pace - è, dopo tutto, una forma di idoneità a vivere insieme - in altre parole: virtù sociale. In De civ. D. 22: 24, si legge come segue: “la virtù è l’arte (capacità, idoneità) del comportamento coscienzioso e, immediatamente, del raggiungimento della beatitudine eterna”. L’appropriatezza è l’essenza della virtù. -
- La pace che Agostino definisce come “omnium rerum tranquillitas ordinis” (l’ordine indisturbato inerente alle cose).

Ci sono molti tipi di questa indisturbatezza: corpo, anime vegetali e animali (anima senza mente), corpo e anima (nell’unità di ciò che vive), l’uomo come mortale, l’uomo come tale, la famiglia, la società, lo ‘Stato di Dio’ (società celeste), tutte queste realtà hanno il loro ordine(i) e, quindi, la pace. La pace, in altre parole, è un’idea ontologica nel linguaggio agostiniano: ‘essere’ e ‘ordine(i)’ e ‘pace’ sono ‘convergenti’ (identici, intercambiabili). Harmology è il nome di un tale modo di pensare. (Torneremo su questo).

Conclusion: - L’uomo è virtuoso, adatto ad ‘essere’, come tutto l’essere, nella misura in cui sviluppa un senso di ordine e disposizione (dato da Dio), cioè un senso di pace. Da qui l’irenismo agostiniano (eirènè, pax, pace), ovvero il pacifismo.

Si può vedere che la pace reciproca, nella società, socialis vita, è solo un tipo di “tutto ciò che è pace (senso dell’ordine (dato da Dio))”.

La ‘pace’ è, allo stesso tempo, un’idea (platonica): è sommativa (somma di tutti i sottofenomeni (H.O. 41), distributiva (H.O. 42: presente in tutti gli esemplari), collettiva (H.O. 42: tutti i tipi sono interconnessi in modo tale che, se manca un tipo di pace, l’intera pace dell’universo è disturbata),--tipicamente platonico: l’idea ‘pace’ è esemplare (H.O. 44), cioè normativa (guida); è, come idea di Dio, generativa (H.O. 45), cioè Dio, come causativo, in, attraverso, la sua idea ‘pace’, fa la pace. - Questo è uno dei punti forti dell’irenismo agostiniano, la base etica della sociologia nel senso di Agostino. Non è, in sostanza, differenzialista (cfr. Ap 3; 78), anche se non sradica, reprime o sopprime le differenze, per esempio quelle culturali (cfr. Ap 86), ma al contrario. È l’analogia: un senso di comprensione (H.O. 83;-- 12).

H.O. 90.

F.-- La conflittualità agostiniana.

Riferimento bibliografico :

Stagner, comp. / introd., *The-Dimensions of Human Conflict*, Detroit, 1967 (vrl. V (*L'analisi del conflitto*, dello stesso Ross Stagner,-- o.c.,131/165, è rivelatrice);

-- R. Denker, *Aggressione (Kant, Darwin, Freud, Lorenz)*, Amsterdam, 1967;

-- Y. Michaud, *La violence*, Parigi, 1986;

-- R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris 1972.

R. Stagner cerca di definire: “Il conflitto” (clash) è una situazione in cui almeno due esseri umani perseguono obiettivi (H.O. 20) che determinano che non possono essere raggiunti da tutti gli interessati (o.c.1136). È sufficiente che almeno una delle parti coinvolte (“parti”) creda (anche se questa opinione è infondata) che l’obiettivo sia irraggiungibile perché ci sono troppi candidati (parti) per troppo pochi dati raggiungibili. Conflitto di desiderio, nel linguaggio freudiano. Ciò che R. Girard, o.c. 249/281, sottolinea: una stessa donna (la madre) è “desiderata” sia dal padre che dal figlio! Troppo poco oggetto per troppo desiderio! Ecco il primo grande conflitto con cui l’umanità - almeno nella prospettiva freudiana - si confronta.

Una ‘Analisi del conflitto’ è fornita anche da *H.J. Robinson, Renascent Rationalism*, Toronto, 1975, 171:

1. almeno due antagonisti,

2. in una situazione comune,

3. con obiettivi che si escludono a vicenda,

4. **perché se** ne rendano conto, almeno vagamente, (coscienza) e

5. almeno parzialmente padroneggiato.

Sarebbe sorprendente se l’idealismo, essenzialmente una filosofia irenica, non avesse un concetto di “conflitto”. Esaminiamo questo con Agostino.

1.-- La struttura della superficie.

H.O. 80 ci ha insegnato che l’idealismo, essenzialmente, analizza prima i fenomeni (strutture di superficie).

Un modello applicativo.

J. Burnaby, Sant’Agostino d’Ippona, 23, tipicizza il conflitto interiore di Agostino (anche questo è possibile) tra il suo senso dell’ideale e il suo desiderio sessuale.

Conflictologicamente, la stessa vita (‘esistenza’) è la posta in gioco di più di un obiettivo (idealistico, libidico). -- Eticamente è come segue.

(1) Le persone, come sono di fatto (= fenomeniche) (HO 85: Tacitano), preferiscono valori più bassi (‘beni’), - verso il basso.

H.O. 91

(2) Le persone, così come sono, raggiungono un punto basso in quel movimento verso il basso, cioè la dipendenza dal desiderio sessuale (-- quello che noi, ora, chiameremmo in freudiano, 'libido', impulso sessuale. O, nel linguaggio della "rivoluzione sessuale" (fine anni cinquanta) "sesso").

2.-- La struttura di profondità.

Agostino, *Tract.1*, in Johannem, si rivolge ai cristiani, chiamati "cari fratelli (e sorelle)": "Voi vedete la terra. Quindi c'è una 'terra' (*nota: idea*) nella creazione divina. Tu vedi il cielo. Quindi c'è un 'cielo' (*nota: idea*) in quella facoltà creativa".

In altre parole, nulla di ciò che è fenomeno - in noi o intorno a noi - o un'idea alta, divina, un concetto operativo (S.O. 21), è nascosto in, dietro, sopra quel fenomeno. - Ora, se Agostino fosse un rigoroso idealista logico, anche lui dovrebbe esclamare ai suoi "carissimi fratelli e sorelle": "Tu vedi il senso del sesso. Perciò c'è il 'senso del sesso' (l'idea divina, in alto) H.O. 45) il fenomeno determinabile, vivibile)".

Questo è un idealismo teocentrico coerente. Nella profondità del fenomeno, un "disegno" divino (qui: "senso del sesso") è all'opera. -- anche nelle sue forme deviate, che si potrebbero chiamare 'caricature' (H.O. 44: cybern.).

Note esplicative.-- Il "Realismo cristiano" (S.O. 8: Realismo concettuale), iniziato in Russia con G. Skovoroda (1722/1794), con Vl. Solovjef (1853/1900) come figura di punta, ha trovato, tra gli altri, un interprete d'artista in Nikolai Gogol (1809/1852).

L. Kobilinski-Ellis, *Die Macht des Weinens und Lachens (Zur Seelengeschichte Nikolaus Gogols)*, in: R. von Walter, *Uebertr. Nikolaus Gogol, Betrachtungen über die gottliche Liturgie*, Freib.i.Br., 1938, 80/100, ci spiega il riso tragico per la ragione della caricatura dell'idea divina. "La contemplazione (H.O. 9 (theoria); 60 (contempl. tipo di 'theoria')) dell'idea ('Urbild') dell'essere produce beatitudine (H.O. 89) e serietà, la celebrazione stessa.

L'incontro con i fenomeni fortunati ("abbild"), nella misura in cui l'idea, il "principium aeternum" (il principio eterno del fenomeno) in Dio, non è ancora andato perduto, risveglia il riso felice e purificatore, - questo, perché si spera ancora nel ritorno finale all'idea.

H.O. 92.

Solo nel regno delle caricature (*nota*: i fenomeni falliti, devianti),--almeno lì, dove il ritorno al 'vero volto' (archetipo; H.O. 36) e alla perfezione esemplare delle creature cadute (H.O. 77) non è più ritenuto possibile ('Zerrbild'), risuona il demoniaco, il riso che ferisce tutto l'essere, che è fine a se stesso per colui che sperimenta quel tipo di riso".

Leo Kobilinski-Ellis intende, nelle opere di Gogol, il fatto che Gogol - in questo senso simile ad Agostino da un lato - era un essere anagogico - diretto verso idee, ideali e valori superiori - ma, dall'altro, soprattutto nelle sue opere, poteva solo ritrarre le caricature ('Zerrbilder') di questi. - Così anche Agostino, nei suoi primi anni: aveva alle spalle una movimentata "vita sessuale". A quanto pare, non è stato in grado di venire a patti con questo vergognoso fallimento.

Torniamo ora al filo del discorso.

J. Burnaby, *ibidem*, dice: "Invece di sostenere il valore della vita sessuale in sé, come impiantata dal creatore, Agostino, sulla base della sua esperienza individuale del senso sessuale come un impulso incontrollabile, fu portato a descrivere il senso sessuale - almeno nel suo stato caduto (*o* originale), come esso, infatti, costituisce il nostro destino - come 'un male'. Secondo lui, questo "male" poteva essere trasformato in "un bene" solo nella misura in cui non era un fine in sé - cioè nella misura in cui comportava la lussuria - ma un mezzo di riproduzione.

In altre parole, Agostino, contro la completezza del proprio sistema di pensiero ("Anche la caricatura, sebbene distorta, contiene ancora l'archetipo, il disegno divino") - rileggete il suo 'grazioso' giudizio su 'Roma' (H.O. 76) - ha proiettato la propria frustrazione individuale con gli ideali sessuali nella sua teoria della sessualità.

Questo è ciò che fa dire a Burnaby, *ibidem*: "La teoria di Agostino della trasmissione del peccato originale attraverso l'impulso sessuale, -- l'impulso sessuale, che, per lui, rappresenta la forma tipica della 'lussuria' (nel linguaggio tradizionale: 'la lussuria carnale').

Nota: S. Paolo contrappone 'le concupiscenze carnali' allo 'spirito divino (= forza vitale)', -- quella teoria agostiniana, cioè, ha avuto l'influenza più disastrosa su una parte importante dell'etica cristiana tradizionale".

H.O. 93.

2.-- La struttura della profondità è conflittuale.

Ci siamo soffermati su un modello applicativo (insieme alla sua proiezione nel pensiero di Agostino), cioè la vita sessuale fallita di Agostino. “Forte era il suo desiderio di incarnare il sacro (*cioè l’idea*). Eppure lo specchio della sua anima è rimasto rivolto verso il basso, verso gli inferi delle caricature! (L. Kobilinski - Ellis, o.c.,93).

Ciò che Kobilinski-Ellis dice di Gogol, può - analogamente (H.O. 13v.) - essere detto di Agostino. - Eppure, la differenza (cap. 3; 78; 89) è grande: dove Gogol cade nel riso-non pianto (senza idealizzare il demoniaco (falso idealismo), come per esempio Lord Byron (1788/1824), Edgar Poe (1809/1849, i “Poetes maudits” (in Francia), i “Decadenti” (in Russia), Giosue Carducc (1835/1907)), lì Agostino, fondamentale, si duole per tutta la vita. Ma con la tristezza del pentimento, che porta gioia.

Ricorda H.O. 76 (l’ordinamento divino dei fenomeni sincronici e diacronici). Qualcuno, come Agostino, che ha vissuto il conflitto così intensamente dentro di sé (S.O. 81), che lo conosce per così dire “dalla propria contemplazione”, deve, normalmente, aver pensato profondamente all’essenza (l’idea) di “tutto ciò che è conflitto” (S.O. 39: // Tutto ciò che è oro, suono, bello).

Questo lemma (congettura) è, infatti, confermato. “Il piano del mondo (...) determina anche le antitesi e le lotte che alternano il corso del mondo, come le antitesi nel discorso. È così che la storia prende il via: nel conflitto degli opposti”. (O. Willmann, o.c., 314).

“Lo splendore di questo mondo assomiglia a un canto (Carmen) di grande statura, composto da un misterioso compositore (modulatore), che ci conduce alla visione eterna della gloria di Dio”. (Epis. 138 ad Marc.).

Ecco l’agostiniano paleopitagorico: si direbbe “Solo bellezza!”. -- Ma “la brillantezza di questo mondo” include la dissonanza: “In virtù di (non parole eloquenti, ma) fatti eloquenti, l’armonia (pulchritudo) di questo mondo è unita (componitur) dall’antitesi di cose non corrispondenti (come materiali).” (De civ. D. 11:18). In altre parole: i conflitti sono “materiali” con cui si fa la storia.

H.O. 94.

Rileggete, ora, H.O. 75/80 (istoriologia): due pensieri-chemata (origine-fedele/caduta (decaduta)/Roma cristianizzata; diarchia (lotta tra bene e male)) illustrano ciò che Agostino, poco fa, ha affermato in modo puramente generale ('teorico').

L'unica cosa che dobbiamo fare, ora, è situare ideativamente il conflitto come tale ("tutto ciò che è conflitto").

Il momento "diabolico".

Abbiamo menzionato, molto brevemente, la struttura superficiale dell'aspetto demoniaco, H.O. 77, con il termine "Tutto ciò che è demoniaco".

1. Nota.-- Qui, come pure in H.O. 77, usiamo questo termine nel senso scientifico religioso, cioè come rappresentazione dell'armonia degli opposti, - di cui, probabilmente come primo pensatore, Herakleitos di Efeso (-535/-465) il fondatore di ciò che, dall'idealismo assoluto "tedesco" (Fichte, Schelling, -- Hegel, - e la sua "inversione", il marxismo), è chiamato "dialettica". Si tratta di quel modo di pensare e ragionare che, sistematicamente, parte da una tesi (un'affermazione) e da un'antitesi (un'affermazione opposta) per "conciliare" entrambe in un "Aufgehoben", cioè sollevando ed elevando la "sintesi" (affermazione globale).

Nota - Si può confrontare questo - ma senza minimizzare la profonda distinzione - con ciò che abbiamo già notato H.O. 16; 37; 57; 75; 78; 84, (catarsi).

2. Agostino, infatti, usa il termine 'contrariorum oppositio', l'opposizione di dati non conformi. È proprio da questo che la 'storia' costruisce il suo 'pulchritudo', la sua armoniosa bellezza.

Nota.-- Che 'pulchritudo', letteralmente: bellezza, non debba essere tradotto con 'bellezza', ma con 'armonia', ovvero 'bellezza armoniosa', appare da tutta la filosofia agostiniana, che - secondo O. Willmann, che la conosceva a fondo (era pitagorico, ovvero agostiniano) - era fortemente pitagorica (O. Willmann, o.c. 258; -- specialmente 279ss., dove Willmann, di questo, fornisce le prove formali inconfutabili).

Conclusione.

La "storia" è "carmen" (canzone, un termine paleopitagorico), "pulchritudo" (armonia), -- ma composta, -- sintesi degli opposti. Questa è l'osservazione individuale di Agostino (H.O. 90vv.: innerl. confl.) e dei suoi simili (H.O. 75/80: hist.)-- Ma questa è solo la superficie.

H.O. 95.

La natura platonica di ‘Tutto ciò che è demoniaco (armonia degli opposti).

Prima di discutere ulteriormente questo tema, sottolineiamo che l'identificazione del conflittuale nella storia è puramente platonica.

E. De Strycker, Concise History of Ancient Philosophy, Antw., 1967, 97, dice quindi quanto segue.

(1). I fenomeni (S.O. 36 (= mod. appl.); 39 (proc., ‘immagine’); 49), che si riassumono nel termine ‘genesi’, divenire (perire è co-intendere), sono singolarmente (individualmente) situati nel tempo e nello spazio (dia - e sincronico).

Ma c'è, secondo Platone, di più: i fenomeni sono sempre mutevoli, portano in sé delle “contraddizioni” (sic): la curva è solo parzialmente curva (contiene, nella realizzazione materiale, anche la rettilineità; cfr. la critica alla geometria di Protagora (H.O. 5); il bianco, una volta applicato a un muro, è almeno parzialmente non bianco (colorato) - chi di noi non sperimenta che un muro bianco “puro” ha vita breve? - Il bello (pulchritudo; H.O. 93v.), una volta incarnato, ad esempio, in un tappeto, è, almeno in parte, anche brutto (“Le belle canzoni non durano a lungo” dice il nostro folksy man); il vivente, una volta realizzato in un corpo biologico è anche morto (Heidegger non diceva che noi, come esseri umani attuali, siamo ‘Sein zum Tode’ (essere destinati alla morte)?

“In sé - dice P. De Strycker, facendo eco a Platone - ciò che ‘diviene’ non possiede alcuna regolarità (H.O. 44) e non è nemmeno soggetto alle leggi della logica. Su questo livello (*nota*: punto), si applica la dottrina di Herakleitos di Efeso (H.O. 94), nella forma radicale, che Platone, in gioventù (H.O. 35), aveva sentito dalla bocca di Kratulos”. (o.c.,97).

(2). Le idee, invece, denotate da termini come “ousia”, essenza (H.O. 11; 44: essentia), -- “to on” (essere),-- “hè alètheia” (la verità), sono ciò che sono, perfette e pure. Non “mentono” (si potrebbe dire): non menano il can per l'aia.

È senza dubbio chiaro che Agostino riconosce questa pura dottrina platonica come propria. Ma con un forte momento pitagorico. Che sia così lo dimostrano i termini ‘imago’ (immagine, rappresentazione), applicato agli angeli e agli uomini (cioè creature dotate di ragione e razionalità) e ‘vestigum’, (piede) traccia, applicato a tutte le altre creature (che sono infrarenali). “Tutto ciò che è creato” è simile a un verme” (“demoniaco”, suscettibile del contrario).

H.O. 96.

Aggiornamento.

J. Derrida (1930/2004), uno dei quattro 'differenzialisti' (S.O. 3; 78; 89; 93), con Nietzsche, Heidegger e Deleuze sviluppa, all'interno del razionalismo moderno, idee analoghe. "Tutto ciò che ha senso o significato contiene un'ambiguità essenziale (*op.*: dualità), una scissione interna, che rende possibile sia la perdita di senso che la costruzione di senso". (A. Burms / Chr. De Landtsheer, *Decostruzionismo*, in: *Streven* 1986: 8 (maggio), 701).

Inoltre: "Il concreto gioca un ruolo decostruttivo nei confronti del generale" (a.c., 705). In altre parole, il cosiddetto decostruzionismo del grammatico Derrida, sebbene Derrida - come gli altri tre differenzialisti - assuma una posizione antiplatonica, è un affare puramente platonico: leggete ciò che Derrida e i suoi allievi scrivono, e ricordate che l'idea, una volta incarnata nei fenomeni (il concreto) o articolata in un contesto linguistico (il linguistico), diventa suscettibile di rottura di significato.

Ma l'"ambiguità essenziale", la dualità interna) non risiede nell'idea - essa è pura, indivisa, non - suscettibile di contraddizione - ma nella sua realizzazione o nei fenomeni terreni o nelle formulazioni terrene. Vedi S.O. 34;-- 37 (più vicino a (sussumere: ma non identico a)); 47 (Solo allora la luce si accende ecc.).

Ancora di più: Willmann, tuttavia un vero idealista, nota che l'idea è e rimane - per lo più - una x, qualitas occulta (confrontare H.O. 47) una 'porta nera'. Esattamente ciò che, nella critica delle idee di Derrida, è sempre assunto (e dimenticato)! L'idea platonico-agostiniana (ad Agostino piace usare la 'ratio') è così suscettibile di costruzione, in un contesto razionalista, essendo x, qualitas occulta, ordo occultus.

Il suo occultamento nei fenomeni e nelle parole (nomi) nasconde, per il non platonista, il fatto che si trova al di sopra dei fenomeni e dei nomi, come fonte inesauribile (H.O. 45: generativa) di fenomeni e di nomi.

Riferimento bibliografico : P. Laruelle, *Les philosophies de la différence (Introduction critique)*, Parigi, 1986,

2.-- La struttura di profondità: satanica.

M. Müller/A. Halder, *Herders kleines philosophisches Wörterbuch*, Basel, 1959, 24, dice che, per Agostino, la civitas terrena (società terrena, 'stato') è identica alla civitas diaboli (società del diavolo). Questo, perché questo tipo di società è composta da esseri che "cercano se stessi".

H.O. 97.

Contro questo, Agostino contrappone l'amore di Dio, che caratterizza la società "celeste". Questo amore di Dio (e di ciò che è di Dio, comprese e specialmente le idee di Dio come base e norma della vita in questo mondo) è considerato da lui come "la virtù senza dubbio" (H.O. 89).

(1). - L'umanità, - secondo l'idea di Dio.

Leggere H.O. 60v. (Alb.). - Per Agostino, in termini esistenziali, questo si leggerebbe così: io, tu, -- ogni uomo, come individuo (distributivo), -- tutti noi (sommativo), sì, noi collettivamente (collettivo), -- noi siamo la divinità 'uomo' (Tutto ciò che è uomo). Noi siamo questo, nella nostra essenza più profonda,

(a) Guida (= normativa), perché, grazie a quell'idea e alla luce che getta sulla nostra vita, vediamo la norma del nostro comportamento;

(b) Generativo (qui: creazionista, perché la Bibbia dice che siamo creati); perché in ognuno di noi l'idea di Dio è all'opera come forza vitale. Questo è simile all'idea-forza di A. Fouilleé.

Nota - Riguardo a questo momento generativo (= aspetto), si veda ciò che scrive O. Willmann:

“(1) Dove Platone situa il mondo delle idee più in alto dell'insieme di tutte le forze vitali, il mondo anima (H.O. 54; 60 : ideocentrismo),

(2) Qui Agostino segue il Vangelo che pensa “spirito” e “vita” molto in uno: le idee non solo sono vivificanti, ma sono la vita stessa (cfr. (o.c., 290). Cfr. H.O. 45.

Confronta questa raccolta e la dottrina del sistema con, ad esempio, H.O. 15v. (Arist. Analogy); 40 / 42 (Pl. Analogy): 44/46 (Seal Model).

(2) - L'umanità, - secondo l'idea satanica.

Questo si leggerebbe, nella mente di Agostino, all'incirca come segue.

(a) Io, tu,--ognuno separatamente, ognuno per sé (distributivo),--noi tutti (sommativo, ma come “nome di specie” vagamente descrittivo (S.O. 2v.)),--sì, noi tutti insieme (collettivo, ma individualistico, antagonista (S.O. 3))

“ Siamo individui che differiscono l'uno dall'altro, e questa differenza è profonda. Siamo tutti uguali nell'egoismo e nell'amor proprio; ci imitiamo a vicenda, ma nell'amor proprio. Così costruiamo una relazione antagonista: ci capiamo molto bene nel nostro sforzo egoistico.

HO. 98.

Per Agostino questo tipo di umanità è una caricatura dell'idea di Dio dell'uomo (H.O. 91v.). Vedi anche S.O. 93 (Il mondo sotterraneo delle caricature).-- Vedi anche S.O. 77: L'uomo, il demone, Satana (il diavolo),-- concepiscono, come esseri liberi, una rappresentazione, una "idea", che realizzano in pratica.

Per Agostino, la sua essenza è l'egoismo, -- espresso topicamente come 'denaro' (Nietzsche, Adler). Il che, per lui, è il vizio, l'inadeguatezza allo scopo stabilito da Dio.

a. Chi vive così, ha un'idea di guida, che è empia, sì, antigodica. Volitiva.

b. Chi vive in questo modo è generato dalla propria forza vitale (la deviazione della forza vitale divina nelle nostre profondità),--sì, come ispirato, è mosso da forze vitali demoniache-sataniche.

Spiegazione.

(1) Gli antichi teosofi (H.O. 64; 66 (apocal.; teurgia): 69 (Patr.), i pensatori sia della Patristica che di Agostino, identificarono le 'strutture' pitagoriche (H.O. 44) con le idee platoniche e le situarono nella divinità (panteista-monista; monoteista (biblica); politeista). Ma, a parte questo tratto comune, essi posero anche degli esseri intermedi tra la divinità e l'umanità terrena con i quali, incidentalmente, cercavano un contatto per salvare la filosofia (retorica, scienza, teologia) dall'impasse scettica. Sì, S. Agostino pensa in termini simili.

“Dall'intuizione grandiosa del libro di Giobbe (Antico Testamento), secondo la quale le stelle del mattino con il loro coro gioioso e i figli di Dio con le loro acclamazioni unanimi (*Giobbe 38,7*) circondavano Dio quando pose la pietra angolare dell'universo, Agostino trae l'audacia di intravedere il mistero del 'divenire' (*nota cit.*: l'atto della creazione).

a. Le idee divine della creazione sono, naturalmente, “di tutta l'eternità”,

b. Ma, grazie ad un atto informativo divino, penetrano nelle menti degli angeli puri. L'emergere delle idee delle realtà da creare nella mente degli angeli è il primo grado di esteriorizzazione dei concetti divini di creazione al di fuori dello spirito di Dio. Questo crea una sorta di creazione ideale nella mente degli angeli puri che precede la sua realizzazione nella creazione stessa - non nel tempo, ma idealmente. (O. Willmann, o.c. 293f.).

H.O. 99.

Questo implica, ad esempio, che “Tutto ciò che è uomo” è stato progettato sia da Dio che dai suoi angeli, anche se in modi profondamente diversi, naturalmente. Nel nostro intimo - secondo Willmann, o.c., 295 - ogni singolo essere umano è “prefigurato in Dio e, in principio, fu visto dagli angeli”.

Ma questo significa, allo stesso tempo, che dalla caduta (S.O. 79) siamo stati “guardati”, cioè disegnati, sia dagli spiriti “puri” (cioè timorati di Dio) che da quelli “impuri” (cioè che odiano Dio). Quello che noi, H.O. 79, abbiamo visto come la ‘battaglia tra il bene e il male’, in uno dei suoi aspetti generativi.

Nota - Max Scheler, nel suo *Die Stellung des Menschen im Kosmos (La posizione dell'essere umano nel cosmo)*, Darmstadt, 1930, 83, parla del demoniaco, che caratterizza come l'impulso cieco opposto a “tutte le idee e valori spirituali”.

La Bibbia situa tutto il demoniaco, tutto il satanico, nella sfera del (grande) animale. Scheler cita anche, in una connessione analoga, “l'eterno Faust, la ‘bestia cupidissima rerum novarum’ (l'animale che ha una gran voglia di qualcosa di nuovo (di quello stabilito) - che asseconda il suo cieco impulso; o.c.,65). Cieco” nel senso che la luce delle idee superiori era oscurata.

A proposito: qualcuno una volta ha definito il ‘satanismo’ come “la visione che eleva la negazione di tutti i valori a qualche ‘valore’” (*J. Grooten / G. Steenbergen, Filosofisch lexicon*, Antwerp/ Amsterdam, 1958, 250). Nel linguaggio di Nietzsche questo si chiamerebbe nichilismo, cioè la negazione di tutte le idee, ideali e valori superiori.

Che Agostino prendesse sul serio la dottrina secondo cui, oltre alla libertà umana, che per lui era fondamentale, il nostro comportamento attuale (anche quello di tutti) è determinato anche - non solo - da fattori extraterrestri e, soprattutto, soprannaturali, è chiaro dalla sua lotta contro il pelagianesimo.

Pelagio (360/422), un eretico bretone, affermava che l'uomo

- (1) non è invalidato dal peccato originale (S.O. 79: peccato originale; 92) e
- (2) possono salvarsi per sempre con il proprio potere (forza vitale).

Contro questo, Agostino propone l'insegnamento della Chiesa:

(1) il peccato originale affligge profondamente l'uomo (dopo secoli ancora fonte dei peggiori malintesi e sistemi di errore, secondo Willmann, o.c., 276); è necessaria l'opera di grazia di Dio, nel profondo dell'uomo attuale.

- (2) L'autocompiacimento (S.O. 77) è quindi senza motivo sufficiente.

H.O. 100.

La posizione di Agostino è evidente da un secondo punto di vista.

1. L'uomo della società diabolica trae anche, egoisticamente, utilità da ciò che Dio ha posto nella creazione. La "religione" non è, lui, un valore in sé, ma un mezzo per fini egoistici.

2. La radice, tuttavia, di tutto il male in una tale società è l'allontanamento da Dio e l'avvicinamento ai demoni, sotto forma di "religione". *Agostino* cerca di fare questo punto a lungo, nel suo *De civitate Dei* (2-7), in una critica approfondita della religione romana.

Immediatamente è in contrasto con il culto del divinizzato (si pensa ai successivi imperatori di Roma, che, alla maniera orientale, si lasciavano adorare come dei).

3. A questo proposito, egli sottopone la filosofia pagana ad una critica altrettanto approfondita: semplicemente non vede il demoniaco-satanico, almeno non abbastanza a fondo. La filosofia di stato dei romani, per esempio, almeno in parte, colora la dura realtà con i colori delle chiacchiere. Apparentemente, anche il pensiero filosofico - il che non sorprende i teosofi - è imprigionato nel sistema della religione, che tra l'altro è alla base dello stato che i romani hanno fondato (teologia politica; H.O. 30).

In questo contesto, dobbiamo citare uno dei suoi testi: "Una volta che la giustizia (intesa come amicizia di Dio) è fuori dal paese, che cosa sono i grandi sistemi politici ('regna') a meno che le grandi mafie ('latrocinia')? Dopotutto, a loro volta, le mafie cosa sono a meno che non siano sistemi politici ma su piccola scala?". Non sembra che anche oggi una cosa del genere contenga verità? Può essere attualizzato?

Nota - Ai tempi di Agostino, almeno in alcuni circoli, la teurgia (H.O. 66) regnava sovrana. È quindi naturale che egli, nelle sue opere, esponga le sue idee sull'occultismo.

Riferimento bibliografico : *J. Feldmann, Fenomeni occulti*, Bruxelles, 1936-1, L'Aia, 1949-2, 299 (*ipotesi demoniaca*); 207; 297, offrono una prima informazione sull'argomento.

G.-- La critica sociale agostiniana.

Ora abbiamo un background sufficiente per capire la critica sociale di Agostino.

1.-- La distinzione tra la coppia di opposizione "chiesa/stato" e la coppia di opposizione "bene/male".

Non si deve pensare che Agostino non abbia sottomesso la propria Chiesa alla critica, per quanto fosse devoto ad essa:

H.O. 101.

“La lotta tra il regno di Dio e il regno secolare (capire, prima di tutto, i due tipi di società) prende, per il pensatore Agostino, la forma dell’opposizione tra Chiesa e Stato”. (O. Willmann, o.c., 307). Per esempio, nell’antica Roma, dove si trovava.

Tuttavia, lo stesso Willmann, o.c., 313, fa notare che la completa identità tra le due idee (si intende: disegni di storia) fu negata da Agostino. E questo nel senso seguente.

A.-- (a) La Chiesa reale, realizzata, sulla terra, durante il suo pellegrinaggio verso la Parusia (Seconda Venuta di Cristo), è spesso, solo, una caricatura (H.O. 91v.), un’idea distorta di Dio. In De civ. D. 18/49, egli dice, seguendo le parole di Gesù (*Matt. 13:47; // 1 Cor. 15:28*), che sia i buoni che i rifiutati (il male) vivono senza spostarsi all’interno della “rete” della Chiesa. Solo la separazione, sulla base di un giudizio finale (= separazione ultima o del tempo della fine), separerà i due tipi.

A.-- (b) Appl. mod.-- Sebbene Agostino - come, del resto, Socrate e i Grandi Socratici, Platone e Aristotele, ognuno a suo modo - desse priorità alle teorie (Obj. 9; 19; 35; 37; 53; 59; 60 (speculari/ contemplari); 91), sia nel senso di attività puramente ragionativa - speculativa che nel senso di vita contemplativa diretta, ciò gli impediva di fare cose terrene. H.O. 88, parlando del dovere di sussidiarietà, da situare nella sociologia globale di Agostino (sociologia della ragione: H.O. 89), ci ha insegnato la ragione.

Da qui la sua critica alla fuga dal mondo di fatto di certi cristiani, che si sottraggono a un ruolo attivo in questo mondo secolare (De civ. D. 19,19).

B.-- (a) L’attuale società pagana ha, apparentemente, dei ‘giusti’ (persone timorate di Dio) nel suo gregge. Così De civ. D. 10:25. A proposito: la S.O. 76 (proveniente da Roma) ad esempio ci ha già aperto gli occhi su questa realtà.

Conclusion: La comunità e lo stato del diavolo non coincidono completamente. C’è solo un’identità parziale,--come la comunità celeste e la chiesa (realizzata, la Chiesa terrena) sono, allo stesso modo, identità parziali (S.O. 13).

B. - (b) Appl. mod.-- Gli antichi romani, per esempio, si attenevano alla virtù della “probitas”, la rettitudine (anche sotto forma di ragionevolezza). Questo formò la base della loro comunità statale secolare (Epist. 138: 3 (17) ad Marc).

H.O. 102.

2.-- La critica sociale.

Ma anche nell'attuale società secolare, il bene e il male convivono in modo non spostato. Sì, l'impressione principale di Augustine è stata molto sfavorevole.

(a) S.O. 92 ci ha insegnato che nella sua stessa vita, anzi nella sua stessa anima, aveva sperimentato l'incapacità dell'uomo di realizzare l'idea di Dio nel suo carattere superiore (anagogico). Questo gli ha dato un umore di base pessimista.

(b) H.O. 95 ci insegna che già il platonismo in sé, dato il proprio alto sentimento dell'ideale, giudicava i fenomeni con uno standard molto severo: tutte le realizzazioni materiali sono, di necessità, parziali, sì, "caricature" imperfette dell'idea alta che sta dietro di esse. Il fatto, il male (soprattutto), è, al contrario di molti pensatori e scrittori moderni naturalisti e nichilisti, non idealizzato (H.O. 93: falso 'idealismo'),--che, spesso, porta a giustificare tutto.

Appl. mod. -- Qui, scarsamente tenuto, sono alcuni campioni.

2.a.-- L'orgoglio (auto-giustizia 'narcisismo').

L'egoismo, in tutte le sue forme, governa l'uomo secolare (S.O. 97). I nostri antenati lo chiamavano 'orgoglio'. Anche come comunità statale la cultura attuale mostra orgoglio: significa governare, chiamato imperialismo. In De civ. D. Praef., Agostino critica, smaschera, questo tipo di stato: un tale stato conquista completamente, ma è esso stesso governato dall'imperialismo, che, ai suoi occhi, è la schiavitù del peccato.

2.b.-- La maschera (l'"apparenza") della virtù.

(S.O. 62 (virtù etica)), nel senso di "idoneità" dello stato-cittadino (a controllare i popoli), è solo un modello applicativo del vizio: anche altri vizi si ammantano della stessa maschera: ad esempio, dove la morale dissoluta (S.O. 91: la lussuria degli schiavi, come stile di vita verso il basso) e altri mali sono soppressi (eventualmente dallo stato), solo per valori esterni. In questo caso, manca il carattere "sincero", moralmente serio. Una cosa del genere è, agli occhi di Agostino, orgoglio (meglio: narcisismo, presunzione e pomposità), che per lui è piuttosto un vizio. (Il Civ.D. 19:25). L'inautenticità è messa su uno spessore di dita.

2.c.-- Imperialismo e capitalismo.

Dietro la maschera (H.O. 63; 66v.) dello stato di diritto romano e della "pax" (pace) si nascondono forme di ingiustizia.--

H.O. 103.

1. Guardate i fatti: lo stato romano (comunità) si diverte con i proventi della guerra. In una tale struttura (H.O. 44), la classe agiata può permettersi di accumulare sempre più ricchezze e, subito, di porre le basi di una vita piena di piaceri (che ricorda la Dolce Vita;--è da notare che, già *Platone*, nella *Settima Lettera*, menziona - con esasperazione - le analoghe condizioni della Sicilia).

2. Guardate i fatti: chi non accetta tali forme di “felicità” (scopo della vita; cfr. H.O. 59) come la vera, viene bollato come nemico dello stato. A tale linguaggio i sostenitori del diritto di proprietà assolutamente libero (come uso della proprietà “acquisita”) dovrebbero porgere un orecchio sordo. Non solo: chi parla un tale linguaggio deve essere bandito; come un esule (‘dissidente’) deve essere sterminato dalla comunità dei vivi, come le erbacce (De civ. D. 2:20). In altre parole: come oggi, come allora: il semplice uso del linguaggio da parte dei dissidenti è considerato come ostilità comunitaria.

Conclusion - Partendo dall’idea pura e senza macchie di Dio, della chiesa e dello stato, Agostino stabilisce, “dalle cose che non mentono” (H.O. 19; 24; 32), - ciò che i nostri sociologi attuali chiamerebbero “i fatti”, che la realtà (fenomenica, terrena) non corrisponde alla realtà superiore che è l’idea.

Immediatamente dobbiamo riferirci, brevemente, al problema toccato da *M. Scheler, Die Stellung d. M.i.K.*: “Potente (*nota* : vivificante) è, in origine, l’inferiore (H.O. 91; 93 (Gogol)) ma impotente è il superiore”. (o.c.,77).

La grande tradizione occidentale (fortemente platonizzante), invece, dice il contrario: spirito (intendere: intelletto, ragione) e idea (S.O. 45: generat.) possiedono una potenza originaria (intendere: generativa) (o.c.,74).

Lo Scheler del secondo periodo (non cattolico) vede la potenza, che lo spirito e l’idea possono avere, come derivante solo dalla spinta a vivere (lo Scheler vitalistico), che egli collega esplicitamente (o.c.,70;-- 66; 79; 81) con la libido di Freud. Anche Scheler aveva sperimentato nella sua anima questa impotenza dello spirito e dell’idea.

Tuttavia, egli afferma che la spinta vitale inferiore, nel corso del processo cosmico,
(1) assunto,
(2) purificato (per esempio dallo spirito e dall’idea),
(3) essere elevato ad un livello superiore. Questo si chiama sublimazione (H.O. 16).

H.O. 104.

Nota -- H.O. 56/103 abbozza, in due tempi (Alb.v.Sm./ S.Aug.), lo sviluppo della dottrina teocentrica delle idee, come il cristianesimo, su base biblica, l'ha costruita, specialmente nella persona di S. Agostino.

I.a.(iv).-- L'ontologia degli albi contro Smurna (56/62).

Situazione (62).-- Imparare (56/62).

a.: Dialettica (56);

b.1.: Theoret. fil. (matematica, fisica, teologia; 56v.;-- teologia affermativa, negativa e mistica;

b.2: Prakt. fil. (57v.: telos).-- Teoria delle idee (58).-- Approfondimento (58/62): significati stoici, aristotelici, teocentrici (ibid.);-- Etica delle virtù (62).

I.a.(v).-- L'ontologia di Agostino contro Tagaste (63/103).

Introduzione. Filosofia della vita, 'esistenzialista', essenzialismo personalista (63v.).

I.-- Situazione.-- (64/69).-- Saggezza, risp. Teosofia (64),-- Dottrina degli Illuminati / metafisica della luce (Sophiologia: 65v.), teurgia (66);-- Fil cristiano. (Klemens v. Al.; 67/69; indagine d. Patrist. fil.: 69).

II.-- Impara.-- (70/103).-- Aug. arricchisce l'idealismo precedente.

A. Aug. L'idealismo supera lo scetticismo e il materialismo (70v.).

B. L'idealismo di Aug. si basa sul metodo riflessivo (72/73).-- Questo metodo riflessivo è, con Aug., e intellettuale - razionale e affettivo (assiologia) (73v.).

C. L'idealismo agostiniano fonda la storiologia, come sarà per secoli (75/80).

Piano di pensiero:

1 (nato, caduto (decaduto), Roma cristianizzata (76/78)); schema di pensiero

2 (programma in cinque atti (79/80)).

Nota: superficie, strutture di profondità (80).

D. L'idealismo di Aug. fonda una società-mente specificamente idealista e cristiana (81/89).

Il metodo Aug. (credenza e percezione (81); ordine: idea (81/83: sociologia dei sistemi).

(I) Nomi e definizioni (concordia; verstandh. 83v.; metodo geesteswetensch. (84v.; Vico (85)).

(II) fenomeni (86/89).-- popolo, chiesa (mondiale), impero romano (86v) autorità (87v); base etica (virtù; 88/89).

E. L'idealismo di agosto fonda la propria conflittualità (90/100).

(1) oppervl.-str. (90v.).

(2) str. di profondità (91/100) (Gogol: caricatura; 91v.); -- teoria del conflitto puro (93/96); satania (96/100).

F. L'idealismo di agosto fonda la propria critica sociale (100/103).

H.O. 105.

I.b. La fondazione di un'ontologia completa da parte degli scolastici. (105/128)

Introduzione.

1. La Patristica (33/800) non ha lasciato alcuna ontologia degna di questo nome alla Scolastica medievale (800/1450). Dopotutto, stava per due tipi di ontologia a tutti gli effetti:

a. La *“prima filosofia” aristotelica* (il nome aristotelico dell'ontologia) era troppo estranea al (Neo-)Platonismo, la Patristica, per essere adottata senza difficoltà come insegnamento della Chiesa (S.O. 69);

b. *Il neoplatonico* (specialmente quello di Plotinos (H.O. 64) era troppo 'monistico' (cioè offriva troppo poco spazio al Dio unico ed esaltato ('trascendente') della Bibbia).

2. Cosa avevano a disposizione gli scolastici?

a. *La logica aristotelica* - almeno, nell'alto Medioevo, una parte di essa (Sulle categorie (= concetti fondamentali), Sul giudizio) - insieme a resoconti di seconda mano della logica aristotelica (Porfirio di Turos (233/305; allievo di Plotino); Boezio di Roma (480/525; chiamato "l'ultimo romano e il primo scolastico"; anche neoplatonico); Marciano Capella (410/439), neoplatonico).

b. *Le intuizioni (neo)platoniche* -- ("philosophemen"), nella misura in cui i Padri della Chiesa (H.O. 69), specialmente, naturalmente, Agostino, se ne erano appropriati e li avevano cristianizzati (HO 67v.).

3. La posta in gioco. -La costruzione di una vera e propria ontologia cristiana inizia, nell'XI secolo, con la discussione sugli universali: potremmo dire oggi "la discussione sull'essenzialismo" (H.O. 10/12), una questione ancora molto attuale. Questa discussione è 'ontologica' nel senso che si chiede se e fino a che punto i nostri concetti generali (astratti o ideativi) ('Universalialia' in latino medievale) riflettono la realtà (cf.)

Nell'XI e. era:

(a) la teoria concettuale inerente alla logica aristotelica, il punto di partenza e

(b) La dottrina delle idee di Platone è il punto finale. -- Ora si capisce perché noi, S.O. 1/104, abbiamo elaborato così tanto le antiche opinioni su questo argomento.

4. L'elaborazione.-- Si continua con la distinzione o, piuttosto, la coppia di opposizione 'essentia / existentia' (essere / esistenza effettiva) che appare come coppia concettuale principale ad esempio in S. Anselmo d'Aosta (1033/1109; vescovo di Canterbury), con la sua prova 'ontologica' di Dio.

H.O. 106.

Un secondo passo, in questo sviluppo completo, scaturisce dalla scoperta delle opere complete di Aristotele (compreso l'Organon (= Logica) completo).

Un terzo passo, nella stessa direzione, è la lettura della filosofia (teologia) arabo-islamica, cioè la filosofia del mistico (H.O. 57; 60; 64; 69) o sufi (il sufismo esiste ancora oggi) Al-Farabi (870/950), che introdusse la logica aristotelica nel mondo islamico; indicò la distinzione tra 'essenza/esistenza'; inoltre, di Avicenna (= Ibn Sina (980/1037)), in Oriente, e, in Occidente (Spagna), Averroès (Ibn Rosjd di Cordoba (1126/1198)).

Nota - Si dice, a volte ancora, che la filosofia della Chiesa medievale era "stretta" (non pluralista): guarda "i fatti, che non mentono" (H.O. 19). Dopo tutto, oltre all'islamico, gli scolastici assimilarono anche la filosofia ebraica e, persino, in una certa misura, quella bizantina! Così, Mosè Maimonide di Cordova (1135/1204; un aristotelico ebreo) esercitò una grande influenza sulla Scolastica.

5. S. Tommaso d'Aquino (1225/1274), il "maestro angelico" (Doctor angelicus), divenne, secondo l'opinione generale, l'esponente della prima ontologia, fortemente aristotelica, a base cristiana. -- la neoscolastica (1850/oggi).

Non si deve pensare, ora, che il pensiero ecclesiastico sia rimasto indenne dallo sviluppo della mentalità moderna e contemporanea. C'è la Scolastica spagnola (1450/1640), la Scolastica moderna (XVII secolo), la Scolastica dell'età dei lumi (XVIII secolo), fino a che la neoscolastica non decolla.

Papa Pio IX (1792/1878 (papa: 1846/1878)), in una lettera all'allora arcivescovo di Monaco, disse: "Consideriamo impudente il fatto che il tipo scolastico di filosofare sia stato abbandonato". *Papa Leone XIII* (1810/1903), nel 1879, nella sua *Enciclica Aeterni Patris*, fece annunciare la Scolastica come filosofia ufficiale della Chiesa.

La ragione storica di questa duplice azione papale fu che, intorno al 1800, il movimento scolastico sembrava morto ed estinto. È stata incolpata:

1. l'inclusione della teologia nel filosofare stesso (H.O. 67v.),
2. non si tratta di semplici requisiti logici e tecniche (anche se la logistica attuale li supera di gran lunga),
3. la sua scarsa familiarità con la filosofia e la scienza moderna.

H.O. 107.

Note...

1. Dal 1900, ogni quattro anni (normalmente) si tengono Congressi Internazionali di Filosofia; - nel 1937 ebbe luogo la fondazione dell'Istituto Internazionale di Filosofia, che fornisce una bibliografia annuale.

2. Il 13.09.1948 fu fondata ad Amsterdam la "Federazione Internazionale delle Società Filosofiche". A quel tempo c'erano circa sessanta società nazionali o internazionali (undici internazionali), per lo più europee. Il Comitato Centrale del 1948/1953 comprendeva trenta personalità. Tra i suoi membri europei, c'erano quattro tomisti e un agostiniano.

Conclusioni: dal punto più basso del 1800, sono stati fatti solidi progressi.

(A) Il concetto di Medioevo

Nel senso molto ampio del termine, "Medioevo" indica un tipo di cultura che, dopo il crollo delle culture antiche, è emerso dall'Irlanda al Giappone.

1. Nientemeno che il filologo *Gianbatista Vico* (S.O. 85), nella sua famosa opera *Scienza Nuova* (1725), sostiene che l'Europa, dopo i Movimenti popolari e la caduta dell'Impero romano, sta riprendendo il triplice ciclo di cultura - ieratico (seguendo gli dei), eroico (seguendo gli eroi) e umano (seguendo il popolo) - che l'antichità aveva attraversato. Questo, senza perdita totale del ciclo precedente.

Il Medioevo è, in questa visione, un aggiornamento originale del ciclo culturale precedente. Questo è un giudizio favorevole.

2. Con questa posizione, l'Europa occidentale si riprende dall'apprezzamento sprezzante che - come i primi - i rinascimentalisti (meglio: umanisti) introdussero, nel XV secolo, per (a) bollare un periodo 'barbaro', (b) in cui la cultura 'classica' (greco-latina) fu 'interrotta'.

Nota - Bisogna scorrere le due pagine precedenti per vedere quale enorme grado di ignoranza (che è certamente, in parte, corretto) o di mancanza di volontà è stato condensato in quel termine dispregiativo.

Riferimento bibliografico : W. Jaeger, *Humanisme et théologie*, Parigi, 1956, 16/19.

M. Lutero (1483/1546), il fondatore del protestantesimo, condivideva il disprezzo degli umanisti,-- questo, sebbene conoscesse a malapena le opere di Tommaso d'Aquino! -- Il punto più basso fu raggiunto dagli illuministi (specialmente gli Enciclopedisti), che per lo più si limitarono a ripetere a pappagallosia gli umanisti che i protestanti.-- Anche la storiografia del XIX secolo difficilmente superò questo pregiudizio.

H.O. 108.

3. La svolta, iniziata da Vico, continua con il Romanticismo (fine XVIII - la / prima parte XIX e.).

La storiografia del XX secolo, specialmente negli ultimi due decenni, ha iniziato la revisione radicale del pregiudizio umanista.

Riferimento bibliografico :

A. Verrycken/D. van den Auweele, Jacques Le Goff e la "Nouvelle Histoire", in: *La nostra Alma Mater* 37 (1983): 1, 21/36...,

Anche una rivista come *Paris-Match* (13.05.1983) ha esclamato: "Una nuova intossicazione sta dilagando in Francia: la storia del Medioevo. Il preconcetto del (Medioevo come) "Europa oscurantista" (nota: gli illuministi diffondono sistematicamente questo insulto) sta svanendo. Lo stesso Medioevo, questa volta come 'un continente in piena trasformazione', si impone". Questo, n.d. contro P. Barret / J.-N. Burgand, *Si je t'oublie, Jérusalem* (libro sulla prima crociata (1095)).

Nota -- H.F. Davis, *Thomas Aquinas and Medieval Theology*, in: R.C.Zaehner, dir., *Così l'uomo cerca il suo Dio*, Rotterdam, 1960, 110, n.1 (con riferimento a F.B. Artz, *The Mind of the Middle Ages*, New York, 1953, ix e x), dice: "Proprio come si potrebbe chiamare la scienza (Alberto Magno (1200/1280), Ruggero Bacone (1210/1292) in particolare) del XIII secolo il precursore della moderna scienza sperimentale, così l'umanesimo del XII secolo (nota: Giovanni di Salisbury fu una figura di punta) fu quello del Rinascimento". - Ma anche gli umanisti del Rinascimento - secondo l'assertore - semplicemente non sapevano che l'umanesimo del XIII secolo!

Nota -- Il Primo Congresso Internazionale di Filosofia Medievale (Leuven/Bruxelles, 1958) aveva come tema principale "L'uomo e il suo destino secondo i pensatori medievali".

È stato esaminato il significato peggiorativo della parola 'scolastica', come

(1) quel modo di pensare,

(2) che, ragionando in modo logico e rigoroso, assume verità rivelate (dogmata), che non possono mai o, anzi, non devono mai essere esaminate per il loro valore di verità,

(3) e, pertanto, preclude qualsiasi test empirico.

Risultato: la scolastica attuale era diversa. Forse la Tarda Scolastica (la forma decaduta) era qualcosa del genere (nel XIV/XV secolo).

Riferimento bibliografico : C. Verhaak, *Zin van de studie der Middeleeuwse wijsbegeerte*, in: *Tijdschr. v. Fil.* (Leuven: Wijsgerig Gezelschap, 25.02.1962).

H.O. 109.

(B) *La vera scolastica.*

L'idea storicamente verificabile della 'Scolastica' può essere abbozzata come segue.

a.-- "Schola",

La parola greca antica 'Scholè' significa 'svago' (compreso lo studio). Scholastikos' è qualcuno che è impegnato in attività di svago (occasionalmente, di studio). Il termine 'scuola' viene da lì.

H.-I. Marrou, Histoire de l'éducation dans l'antiquité, Paris, 1948, 435/447, indica l'emergere, dopo il 300, delle prime scuole cristiane, cioè quelle monastiche; poi, come risultato di tempi difficili (la caduta dell'Impero Romano), emergono le scuole episcopali; nel VI secolo nasce la rete di scuole presbiteriali, nelle parrocchie esterne. Scopo principale: formare monaci o clero.

Come in molti altri settori, il sistema scolastico nel Medioevo è basato sull'antico sistema cristiano. Con una grande differenza: l'antichità cristiana non ha mai conosciuto la forma scolastica sistematica e regolare. È così che, tra le altre cose, è nata la moderna scuola popolare. Siamo lontani anni luce dal "Medioevo oscurantista"!

b.-- "Sic et non".

Una ricerca approfondita mostra che la 'Scolastica' si riduce a quanto segue.

1.-- Metodo ermeneutico.

Ermeneutica" qui significa "interpretazione testuale". Ora, nel Medioevo, le scuole filosofiche o teologiche partivano sistematicamente da un determinato testo. Compito (richiesto): commento (spiegazione del testo, interpretazione)

2.-- L'insegnante parlava latino.

3.-- Ha applicato un metodo ermeneutico fisso - il 'methodus scholestica' (metodo scolastico) - chiamato anche metodo 'sic-et-non'. Sic et non" significa "a favore" (sì) e "contro" (no):

Nota.-- Rileggete, ora, H.O. 3 (i 'Dissoi logoi; 'duplici dichiarazioni' del Protosophist):-- Il suo fondatore è il famoso Petrus Abailardus (Abaelardus; 1079/1142),-- tristemente noto per la sua relazione con Heloise. Era assorto in disputatio, redoubt (eristica). Conosceva, della generale introduzione medievale alla filosofia (o alla teologia), solo il trivio (artes sermonicales, competenze linguistiche: grammatica, dialettica, retorica). L'opera di Abelardo ha come contenuto un insieme di testi patristici, che riflettono preferibilmente opinioni diverse, se non contraddittorie.

H.O. 110.

C'è un'introduzione , il cui metodo influenzerà Alessandro di Hales (1186/1245; agostiniano) e Tommaso d'Aquino. Inoltre, *Sic et non*, l'opera di *Abelardo*, contiene 158 gruppi di testi (questioni teologiche sulla natura della fede, dei sacramenti, della carità).

Note -

P. Masson, Pierre Abélard, in: *D. Huisman, dir., Dict. des phil.*, Paris, 1984, 8, dice: "Cosa si intendeva allora per 'dialettica'? Sembra essere una parte molto importante della logica, a volte è una logica senza ragione. Da un lato, è la "scienza della distinzione", in quanto serve a distinguere il vero dal falso; dall'altro, è la "scienza del vocabolario", in quanto si occupa più delle "voces", le parole, che delle "res", le realtà.

H.O. Taylor, penetrando la mentalità medievale, ha potuto descriverli come rispondenti alla seguente triplice caratteristica: grammatica, logica, metalogica".

Nota.-- Il termine "metalogica" deriva da un'opera di Giovanni di Salisbury (H.O. 108; l'umanista del Medioevo) *metalogicus* (letteralmente: ciò che supera la logica ordinaria), cioè una semiotica (H.O. 1), che analizza gli assiomi (presupposti) della logica, in termini di teoria dei segni.

Giudizio di valore.

O. Willmann, II, 329f., caratterizza, criticamente, il metodo sic-et non - come segue.

(a) La materia, nella *disputatio*, *redetwist*, non è strutturalmente, cioè a partire da intuizioni di base (strutture), ma problematica, cioè a partire da "quaesti-ones", temi riassuntivi, suddivisi in "articuli", articoli.

(b).1. Vantaggio: tutte le prospettive, cioè l'ambiguità, sono discusse; non di rado, l'informazione storica viene fuori.

(b).2. Svantaggio: il contenuto dell'apprendimento, con la sua coerenza (struttura), è disperso, lacerato, in questioni separate,-- "un difetto, che, tuttavia, anche il famoso metodo euclideo, in geometria, esibisce in modo simile" (O. Willmann, o.c., 330).

Inoltre: ermeneuticamente, c'è l'inconveniente che il commento, unilateralmente focalizzato sui pro e i contro di una posizione (*quaestio*, *articulus*), a volte non riflette l'opinione storicamente corretta dell'*auctor* ('*auctoritas*') citato.

H.O. 111.

Il taglio “sofistico”, che è innegabile, era però neutralizzato, in stile ecclesiastico, dal fatto che, alla fine della discussione (meglio: eristica), seguiva una dichiarazione autorevole.

R. Barthes, L'aventure sémiologique, Paris, 1985, 112/114, caratterizza sic et non come “un dialogue agressif” (un dialogo aggressivo), che non aveva nulla di platonico (H.O. 34 (piena conoscenza spirituale); vrl. 47 (senza voler avere sempre ragione in modo appassionato)), a.o. sulla relazione ‘maestro/allievo’. -- Era una disputa tra i due, una battaglia di sillogismi aristotelici. Una volta alla settimana, i professori discutono tra di loro, in presenza degli studenti; gli studenti discutono dopo gli esami.

Conclusion - La ‘disputatio’ è la ‘dialectica in actu’ (la dialettica praticata nella pratica). Barthes usa, in questo contesto, forse per pregiudizio (non gli “piace” (H.O. 73v.) la Scolastica medievale), il termine “nevrotico”: dimostrare all’avversario, per mezzo di sillogismi, che egli si contraddice (H.O. 90: conflitto interiore), finché egli se ne rende conto e, emotivamente, vi soccombe, deve, sicuramente, appartenere alle propaggini del metodo sic-et-non di Abelardo.

Il che spiega perché sia i mistici (di cui si parlerà più tardi) che soprattutto le autorità ecclesiastiche avevano serie obiezioni al metodo. Quanto siamo lontani dalla “dialettica” platonica spiegata sopra!

Modello applicativo. -- Prendete la struttura (struttura ermeneutica, cioè), come dimostra per esempio San Tommaso d’Aquino, *Questio XLVI*, art. ii, “Se il fatto che l’universo abbia avuto un inizio nel tempo sia un articolo di fede o no”.

A. Sezione dossografica (doxa = opinione), -- che, di fatto, è uno stato problematico (‘status quaestionis’ (H.O. 20).

A.1: - **Modello di contatore.** -- “Sembra che il fatto che il mondo, nel tempo, abbia avuto un inizio non sia un punto di fede, ma una conclusione che può essere dedotta dal ragionamento (posizione razionalista)”.

A.2: - **Modello:** “Ma d’altra parte, gli articoli di fede non sono razionalmente dimostrabili” (= la posizione ufficiale della Chiesa).

H.O. 112.

Naturalmente, all'interno delle rubriche A.1. e A.2. si possono citare, per esempio, fino a otto testi a sostegno.

B. *Posizione critica:* “Respondeo dicendum quod ...” (Rispondo dicendo che) è la solita introduzione. Qui per esempio: “Che l'universo non sia sempre esistito si basa unicamente sulla fede (‘sola fide’ - un linguaggio diventato famoso).

B.1. - “La ragione di ciò è...” (poi segue l'argomento del modello).

B.2. - Tornando al primo punto (del contro-modello), bisogna dunque dire che...” (seguono le confutazioni).

Nota - C'è un certo aspetto estetico: contro-modello / modello - modello / contro-modello. Un “armonico” (struttura pitagorica-platonica).

Nota - Il metodo sic-et-non può, da un certo punto di vista, essere paragonato al principio di proliferazione di Paul Feyerabend (1924/1994), uno degli epistemologi attuali, che sostiene una moltitudine di teorie reciprocamente contraddittorie o opposte, specialmente nel campo della scienza professionale. Il metodo abelardiano, che è diventato un metodo accettato e applicato da quasi tutti gli scolastici (S. Tommaso è il più equilibrato), ha, infatti, reso possibile la proliferazione.-- Nel nostro modello applicativo: razionalismo e fideismo.

c. - *Quattro caratteristiche principali.*

C.S.S. Peirce (1839/1914), il famoso epistemologo-semiotico americano, annotò, ad un certo punto del secolo scorso, i quattro tratti epistemologici che lo colpivano.

1. Gli scolastici non hanno mai messo in dubbio le verità fondamentali. Questo perché, secondo Peirce, anche di fronte al dubbio metodico (H.O. 13; 72), ogni uomo non abbandona mai i presupposti ben definiti, anche se non vuole conoscerli.

Si sa inoltre che, ad esempio, S. Tommaso, per precisare lo statuto strettamente scientifico della teologia, paragona il suo metodo a quello, ad esempio, dell'astronomia. Come l'astronomo, per esempio, presenta la matematica come provata (senza dover ripetere tutte le proposizioni matematiche), così il teologo, rispettivamente il filosofo cristiano, presenta i dogmi (proposizioni di fede) come stabiliti (alla maniera delle certezze sovra-razionali), - questo, senza doverli “provare”.

Questa è una posizione razionale: si riconoscono i propri principi.

H.O. 113.

Nota -- Leggi, ora, H.O. 14: “La logica - il metodo abelardiano-scolastico è essenzialmente ‘logica’ - è ontologia (teoria della realtà), ma espressa in frasi puramente condizionali”.

Qui: “Se i dogmi, le premesse del cristianesimo, sono veri, allora ne consegue che...” (poi segue tutta la teologia, rispettivamente tutta la filosofia cristiana (H.O. 67vv.).

Come Peirce ha visto molto bene: il movimento scolastico era religioso-scientifico. Ma lo sapeva e lo riconosceva. Questo è razionale senza dubbio. Assiomatico-cosciente.

2. La scolastica si basava su **(a)** la testimonianza di grandi studiosi e **(b)** la comunità ecclesiastica onnicomprensiva (“cattolica”) come terreno finale.

In altre parole: l’individuo era valido, ma il gruppo, come pietra di paragone (criterio), ampliava la base di verifica. -- Si può paragonare questo con la ‘scienza normale’ di Thomas Kuhn: nel Medioevo è cresciuto un paradigma (modello di pratica scientifica), anche se flessibile, che, una volta fondato da Abelardo, poteva essere applicato da migliaia di persone (meno) dotate, fino a quando non aveva raggiunto il suo scopo nel XIV secolo.

Naturalmente, dietro l’enfasi di Peirce sulla comunità interpretativa onnicomprensiva c’è quello che lui stesso ha chiamato (usando un termine molto metaforico) “socialismo logico”. Josiah Royce (1855/1916), seguendo le orme di Peirce, parlava di “comunità interpretante”. - H.O. 83 (sociologia della comprensione) potrebbe portarci, qui, a parlare di solidarismo logico cristiano.

3. I tipi di prova, nella scolastica, erano molteplici.-- Questo segue già da H.O. 112 (proliferazione).-- Ma c’è di più:

(1) dalla ragione naturale (da situare per ogni fede religiosa), generale - umana (“ex ratione”),

(2) dalla fede (“ex fide”),

(3) dall’autorità dei grandi pensatori di ogni genere (“ex auctoritate”),

(4) da ciò che è probabile (“probabile”),

Ecco quattro tipi di ragionamento.

Per non parlare della dicotomia ‘deduzione’ (detta ‘sillogismo’) / ‘induzione’, -- coppia di opposti, risalente ad *Aristotele* (*Prior. anal.*, 2; 23),-- generalmente accettata. Ricordate, nel processo, che sia il sillogismo che l’“induzione” coprono un plurale di tipi (*A. Mansion, L’induzione chez Albert le Grand*), in: *Revue Néo-scholastique* 1906 (mai-août).

H.O. 114.

4.-- Gli Scolastici ritenevano che i misteri della fede non fossero dimostrabili/spiegabili dalla ragione naturale; ma si impegnavano, tuttavia, a spiegare tutto ciò che è creato (H.O. 39; 47; 60).

A partire dal 1868, Peirce sottolinea con enfasi che il vero atteggiamento scientifico non accetta dati “completamente inspiegabili”. In questo senso, la Scolastica, attraverso il suo ‘razionalismo’ (perché è una forma di pensiero razionale), è ben avviata verso quel tipo di scientificità moderna.

Purtroppo, da quella rincorsa, il dinamismo è scomparso; --si pensi alla morte di quella ‘razionalità’ scolastica (S.O. 71: prototipo agostiniano) intorno al 1800 (S.O. 106). È come se, nel XIV secolo, il razionalismo ecclesiastico soffrisse di malakia, ottusità di pensiero, stanchezza del pensiero. Finché questo portò alla “morte della scolastica” (fine del XVIII secolo).

Naturalmente, come scienza puramente professionale, un Peirce può “razionalizzare” più di un movimento legato alla chiesa e alla Bibbia (la società celeste; S.O. 95: Demonismo), che combatte con altri problemi più “profondi” della scienza professionale secolare. La riduzione di significato (caduta, dopo l’ascesa, così tipica della struttura demoniaca) è molto più forte che nel campo puramente secolare (H.O. 96: Derrida). In questo senso, la Scolastica ha avuto molto, molto più difficile.

(C) *La vera scolastica.*

Fino ad ora il metodo, chiamato ‘scuole’.-- Ora più sostanziale. O. Willmann, II, 621/623, cita Justus von Liebig (1803/1873), il fondatore della chimica agricola (scopritore del cloroformio), per caratterizzare al meglio la scienza naturale aristotelica.

“Chiunque abbia familiarizzato in qualche misura con la natura sa che ogni singolo fenomeno della natura, ogni singolo processo in natura, preso isolatamente (*nota*: come caso singolo, esemplare), contiene in sé l’intera legge, o tutte le leggi in virtù delle quali nasce.

Conseguenza.-- Il punto di partenza del vero metodo non è, come *Francesco Bacone o Verulam* (1561/1626; *Novum organum* (1620: l’empirista), indurlo da una moltitudine di esemplari.

Il vero metodo parte, infatti, da un solo caso. Una volta spiegato questo primo caso, si spiegano ipso facto tutti i casi analoghi: il nostro metodo è il metodo aristotelico, ma aggiornato con grande abilità ed esperienza.

H.O. 115.

Esaminiamo il singolare, anzi ogni fatto singolare. Dal primo si procede al secondo, non appena abbiamo compreso dal primo l'essenziale (S.O. 11v.: *essenza*; 47 ('Funziona': x)). In altre parole, non si decide (si *noti lo* stile empirista di Bacone) dal singolare, che si conosce, al generale, che non si conosce. Al contrario, nel corso dell'indagine (analisi) a cui sottoponiamo una moltitudine di casi singolari, troviamo ciò che è comune a tutti loro. (...)

Il metodo di Bacon consiste in un insieme di casi (esemplari). Ma ogni caso singolare in sé rimane inspiegabile (secondo la sua *essenza*), cioè una specie di caso zero. Ma migliaia di numeri zero - in qualsiasi sequenza - messi insieme non fanno ancora un numero reale. Così si vede che l'intero processo di induzione di Bacone equivale a manipolare avanti e indietro (ciascuno in sé secondo la sua *essenza*) esperienze sensoriali non comprese. (...).

Non esiste un'esplorazione empirica (*nota*: intesa nel senso di Bacone) della natura nel senso corrente del termine: un esperimento, non preceduto da una teoria, cioè da un'idea, si rapporta all'esplorazione (vera) della natura nello stesso modo in cui lo sferragliare del sonaglio di un bambino si rapporta alla musica (vera). L'esperimento è solo un aiuto al processo di pensiero, -- in questo senso paragonabile all'aritmetica. Il pensiero deve, in tutti i casi e di necessità, precedere l'esperimento se vuole avere qualche effetto.

Cosa significa questa lunga citazione?

(1) Che, da Aristotele e, in effetti, da Platone (H.O. 38: *Experimental Basis*), l'intelligenza ha saputo in linea di principio cos'è la scienza empirica, sperimentale.

(2) Che il mero empirismo (H.O. 5f.), eliminando per principio la forma essenziale (forma, idea) (cosa che, in sostanza, fa anche Bacone, sebbene con molto più senso dell'induzione rispetto agli Antichi e al Medioevo), non può rendere conto della generalità (concetto, idea), della liceità (= proprietà generali), come emerge dall'induzione. Qualcosa che l'aristotelismo (astrattivo) e il platonismo (ideativo) possono,

Abbiamo spiegato la ragione di questo, S.O. 43 (proprietà come sistema strutturato di proprietà).

H.O. 116.

La questione della realizzazione dell'induzione.

È certo che Anassagora di Klazomenai (H.O. 21; 26), che con Aristotele era tenuto in altissima considerazione, mostra un timido inizio di metodo sperimentale.

Questo è dimostrato dallo studio approfondito di *D. Gershenson / D. Greenberg, Anaxagoras and the Birth of Scientific Method*, New York, 1964, vrl. 38/46 (*Teorie fisiche specifiche*). “Il fatto che Anassagora illustrasse le sue lezioni scientifiche con dimostrazioni è di per sé significativo. Mostra che, ai suoi tempi, non era raro integrare l'osservazione diretta con la sperimentazione attiva”. (O.c., 42).

A. Mansion, *L'induzione chez Albert le Grand*, Louvain, 1906, 39, riassume ciò che ne hanno fatto gli alti scolastici del XIII secolo.

(1) Il termine specialistico “inductio”, induzione, generalizzazione, ha un significato fluttuante in quel periodo.

(2) L'unica cosa che, in tutte le descrizioni, ricorre invariabilmente è “Inductio est a singularibus in universalibus progressio” (L'induzione è il ragionamento che procede dalle realtà singolari a quelle universali).

(3) A parte l'induzione prepositiva (pre-scientifica, popolare), che è generale-umana (e ha il suo innegabile valore), i pensatori del XIII secolo arrivano raramente a una reale applicazione della loro teoria, se esiste, nella materia.

A. Mansion, o.c., 32, in tutta l'opera di Alberto Magno (1200/ 1280), che dominava tutto il sapere ‘scientifico naturale’ del suo tempo, arriva ad appena due, oggi, nella pienezza della scienza professionale, applicazioni in qualche modo difendibili. Uno riguarda il fatto che, da qualche parte nella parte posteriore della mente, i corpi biologici hanno il principio dei loro movimenti (ora includiamo il cervello e il sistema nervoso); l'altro riguarda la simultaneità delle fasi lunari e del flusso e riflusso. E: tra ragionamenti molto solidi, a seguito di osservazioni molto precise (il che dimostra che Albert ne ha capito la portata), a volte “assurdità” (almeno per la nostra attuale comprensione della scienza).

Per quanto riguarda la teoria dell'induzione, Giovanni Duns Scoto (1266/1308; doctor subtilis) è ancora il più avanzato, ma anche lui confonde - come Alberto e Tommaso d'Aquino - l'induzione sommativa con l'induzione veramente sperimentale, che si basa sull'analisi di esemplari compresi. Cfr o.c., 11 s..

H.O. 117.

La conclusione - H.O. 106 (in fondo), 108 (prova ed errore) ci ha fatto notare che, a causa della mentalità moderna, la Chiesa Scolastica è stata rimproverata fino ad oggi di avere

- (1) non ha familiarità con la moderna scienza professionale e
- (2) esclude persino i metodi empirici. Ora sappiamo perché. C'è un fondo di verità in questi rimproveri. Anche se c'era, in una certa e innegabile misura, una solida comprensione teorica, anzi una prassi umana generale, il movimento scolastico non arrivò mai all'applicazione moderna e massiccia di essa.

La rincorsa alla scienza moderna.

(1) Scolastico precoce (1000/1200)

La scuola di Chartres aveva una vena di filosofia naturale, in relazione con le teorie scientifiche naturali.

(2) Alta Scolastica (1200/1300).

Si è già parlato, sopra, delle figure di punta, caratteristiche della tendenza aristotelica (Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Giovanni Duns Scoto).

Roger Bacon (1210-1292), tuttavia, aveva una mente particolarmente scientifica: era un acuto critico del metodo 'teologico'; chiedeva una visione d'insieme delle scienze secolari ('profane') (cosa che riuscì a fare solo in parte).

Era orientato empiricamente (sperimentalmente) e lavorava con un'idea pragmatica (orientata al risultato) della verità; -- egli situava tutto questo all'interno di una dottrina illuminata (H.O. 65).

Curioso: la matematica gli sembrava la base di un'educazione scientifica.

(3) Tardo scolastico (1300/1500).

La tendenza nominalista, attiva soprattutto a Parigi e Oxford, si distaccava parzialmente dall'aristotelismo prevalente (come posizione di autorità) e praticava una percezione indipendente (staccata dal libro sapienziale di Aristotele). Anche l'aspetto quantitativo è venuto alla ribalta (ma senza misure).

Figure: Giovanni Buridano (1300/1358), logico e fisico (con, insieme ad Alberto di Sassonia (= Alberto di Helmstedt (1306/1390)), influenza su Leonardo da Vinci (1452/1519), Galileo Galilei (1564/1642), fondatore della scienza esatta moderna); -- Nicola di Oresme (1323/1382), a.o. noto come economista, era più avanti di Copernicus (1473/1543; la terra si muove quotidianamente), R. Descartes (1596/1650; geometria delle coordinate), G. Galilei (scoperta della legge della caduta dei corpi).-- Vedete: la moderna scienza professionale (specialmente la fisica) non è caduta dal cielo.

H.O. 118.

(D) La vera scolastica.

Scolastica e dialettica, in qualche misura naturalistica, - sì, ma molto mistica.

1. Interesse per i fenomeni “mistici”.

Da R.C. Zaehner, *Mysticism, Sacred and Profane*, Oxford, 1957, e tante altre opere (per esempio Gerda Walther, *Phänomenologie der Mystik* (1955)), un'ondata di interesse per i fenomeni ‘mistici’ ha travolto l'Occidente illuminista-razionalista. Per cominciare, i fenomeni mistici sono un fatto antico e planetario. Nessuna cultura ha i suoi mistici, mysticae.

2. Una descrizione concisa.

Mustikos’, mistico, deriva dall’antica parola greca ‘mueint gli occhi e / o chiudere le labbra.

a. Significa, prima di tutto, ‘Tutto ciò che è connesso con i Misteri (S.O. 22 (Misteri di Samotracia); 64): in questo senso storico-culturale molto limitato, si tratta di una piccola comunità, spesso fortemente rituale e/o magica (S.O. 66: teurgia), che vede, cioè assiste, con comprensione (se necessario, manticamente (S.O. 66)), ad un evento sacro, spesso connesso con l’aldilà.

b. Qui - e in un contesto filosofico è spesso così (tranne che nelle Teosofie (S.O. 64), dove l’aspetto magico-rituale deve essere stato, a volte, molto importante) - ‘mistico’ è inteso in un senso molto più ampio, anzi, a volte così ‘diluito’ che la parola non significa più molto, se non ‘misterioso’, ‘emotivamente segreto’ e simili.

Eppure (per esempio nella Scolastica) è un fenomeno reale, più che immaginario. Il divino, rispettivamente la divinità che appare personalmente, è conosciuto e sperimentato non solo in modo razionale (H.O. 57), ma anche in modo sovra-razionale, ‘mistico’. La ‘Divinità’ può, in questo contesto, essere intesa o interpretata in modo politeista, mono- o panteista. Da qui i mistici politeisti, monoteisti e panteisti. Si percepisce già l’ambiguità, per non dire la vaghezza!

Nota - Come dice per esempio G. Walther, un mistico discepolo di Husserl, il misticismo è, quasi inevitabilmente, intrecciato con fenomeni paranormali (‘occulti’), rispettivamente con il giftedness. Da qui i problemi da questo punto di vista.

Conclusione - Misticismo e magia, rispettivamente fenomeni paranormali, formano insieme un terreno molto delicato e - francamente - molto difficile.

H.O. 119.

Misticismo, -- Uno dei significati di questa parola è: ‘falso’, sospettoso, misticismo perverso.

Misticismo eterodosso (= razionalista)”.

Questo termine tecnico significa che c’è

(a) è la sopravvivenza (aspetto sovra-razionale),

(b) ma che, allo stesso tempo o dopo, si aggiungono a queste esperienze - seguendo semplicemente la ragione naturale (“razionalizzazione”) - interpretazioni razionali, spesso “audaci”, spiegazioni.

Per essere onesti, è spesso molto difficile determinare con assoluta certezza se una mistica è “eterodossa” (secolare). Il linguaggio del misticismo (così come quello della magia - e della paranormalità) è di un tipo diverso da quello quotidiano e, sicuramente, di un tipo ben definito di linguaggio ‘scientifico’ (spesso ‘scienista’).

Nota -- H.O. 9 (theoria), vrl. 60 (speculari/ contemplari) ci insegna l’antica parola greca ‘theoria’, che può significare sia contemplazione che (in senso moderno) ‘teoria’. Il che dimostra che razionalizzare e contemplare sono, facilmente, intrecciati.

Nota -- Per quanto riguarda la magia, molto particolare, e relativa, nel Medioevo, si deve fare riferimento a *J.-A. Rony, La magie*, Parigi, 1950, da pp. 54 in poi. Le mistiche e le magie islamiche ed ebraiche (cabalistiche) sono penetrate, a volte molto profondamente, nel nostro Occidente, - vivendo fino ai nostri giorni. Cfr. H.O. 106.

Modello applicativo.-- O. Willmann, II, 559f., dice, a questo proposito, quanto segue. “Di fronte a questo ‘essere’ divino, l’essere creato (‘creatura’) impallidisce e diventa insignificante per il mistico; anzi, quest’ultimo minaccia di sfuggirgli del tutto.

(a) Il mistico può ora aggrapparsi alla consapevolezza che se, per lui/lei, questo mondo (questa realtà terrena) svanisce, allora anche il mondo, in cui la redenzione (*nota*: attraverso Gesù Cristo) ha avuto luogo e la chiesa (attraverso di lui) è stata fondata, “diventa nulla”. In questo caso, ha una salda presa sulla legge (*nota*: i valori etici stabiliti) e sulla storia (*nota*: gli eventi quotidiani).

(b) Ma può anche eludere questa conclusione o minimizzarla. In questo caso, rischia di finire nel monismo_(cioè di vivere in un solo, unico, mondo soprannaturale).

H.O. 120.

Dopo tutto, il seguente pensiero entra allora in pieno vigore in lui/lei: “ciò che non è Dio non è affatto”. Una volta che questo pensiero si è radicato, sposta persino la memoria della legge (*nota*: il codice morale stabilito)”.

Appl. mod.: Uno dei massimi pensatori dell’alta scolastica, il maestro Eckhart (1260/ 1327), il fondatore del misticismo ‘speculativo’ (cioè razionalizzante), in Occidente, -- incidentalmente fortemente neoplatonizzante (S.O. 32), giunse a dire quanto segue: “Tutte le creature sono ‘purum nihil’, puro nulla; -- Dio non impone alcun atto esterno”. Con quest’ultima affermazione Eckhart intende dire che gli atti puramente interni sono sufficienti, eticamente parlando.

In altre parole: “la legge” obbliga a compiere atti fisici, compagni umani (S.O. 88; 101: dovere di sussidiarietà). - Se si prendono tali affermazioni fuori dal loro contesto (cioè il linguaggio dei mistici/mistiche, che è lontano dal puro discorso razionale), allora si può, naturalmente, infastidire i compagni di fede. La vita interiore come valore in sé, con l’alterità inerente a tale culto dell’interiore, può essere tentata. Comprensibilmente, le autorità della Chiesa si sono preoccupate di questo.

A proposito, Eckhart non fu condannato come ‘eretico’ a causa di tali affermazioni, ma solo come qualcuno che diffondeva ‘insegnamenti di cattivo gusto’, che suonano ‘avventati’ e ‘sospettati di eresia’.-- Ecco un modello di misticismo eterodosso.

Conclusioni generali.

O. Willmann, II, 322 e seguenti, delinea la natura propriamente ecclesiastica della Scolastica come segue.

(1) Come i Patristici, così anche gli Scolastici (cfr. H.O. 70: Ak. Scepts.): i Patristici difendevano l’ideale-astratto (contenuto della conoscenza e del pensiero) come ecclesiale e nello spirito conoscente (soggetto) e nei dati conosciuti, -- questo, contro gli Scettici, che concepiscono il nostro contenuto della conoscenza e del pensiero nominalisticamente, in principio, come approcci denotativi, senza terreno nelle cose stesse (H.O. 1v.).

Anche il nominalismo regnava sovrano, in certi ambienti dialettici (H.O. 110): il sic et non diventava un gioco di prestigio con meri nomi, al massimo concetti, intesi come meri prodotti della mente umana, ai quali non corrispondeva alcuna realtà oggettiva.

Gli scolastici ecclesiastici erano, dunque, realisti (astrattivi (H.O. 8ss.) e/o ideativi (H.O. 27ss.),--almeno in linea di principio (non tutte le nostre conoscenze e contenuti di pensiero sono, ipso facto, reali, naturalmente) e nella misura in cui la verifica è presente.

H.O. 121.

(2) A differenza dei Patristici, gli Scolastici avevano meno o addirittura niente a che fare con il materialismo antico (H.O. 70). Ma tanto più con il misticismo (eterodosso). Questo tendeva a ridurre i fenomeni sensoriali a una realtà piuttosto “irreale”. Questo diventa, piuttosto, un puro riflesso o delle idee (ideocentrismo; H.O. 54; 60) o della divinità (H.O. 60; 120), senza molto del proprio ‘essere’ (‘realtà’).

Qui, naturalmente, è il platonismo o neoplatonismo, frainteso in primo luogo, che è la causa di tale “irrealismo” sul mondo materiale e creato che ci circonda.

Gli scolastici della Chiesa hanno sempre difeso radicalmente il carattere distintivo ed essenziale della realtà, sia di tutto ciò che è creato che di “tutto ciò che è materiale”. È proprio qui che il realismo di Aristotele (HO 19; 24) appare come la soluzione desiderata.

Quello che O. Willmann, o.c.,323, ha detto: la scolastica è un realismo - almeno la vera scolastica ecclesiastica. E nel senso dell’aristotelismo.

a. Attribuisce ai dati di senso la vera realtà (contro i fuggitivi mistici).

b. Allo stesso tempo, indica l’intelligibilità della conoscenza e del pensiero come una rappresentazione della realtà, - più, quindi, di un semplice prodotto dell’ingegno umano (contro il nominalismo dei dialettici).

(E) *La vera scolastica.*

Scolastica e dialettica, un po’ scientifica, mistica, -- ma tutti questi aspetti, preferibilmente, ordinatamente messi insieme (armonia), -- tale è l’immagine che la Scolastica suscita finora.

1.-- Abbiamo accennato al fatto, con Peirce, S.O. 113, che i grandi studiosi e la comunità ecclesiastica onnicomprensiva erano decisivi,--anche se non più zona der more.-- C’era, dopo tutto, il principio di sussidiarietà (S.O. 88), che Agostino, tra gli altri, aveva sostenuto.

2.-- La base più solida e la misura dell’autorità è espressa, tra gli altri, dal ‘princeps scholasticorum’ (la figura più alta tra gli scolastici), Tommaso d’Aquino (1225/1274), finora il pensatore del Vaticano.

H.O. 122.

Werner Jaeger, Humanisme et théologie, Paris, 1956, 112, cita il seguente testo:

“(Qualunque cosa si possa dire delle cose discusse), - non dobbiamo preoccuparci molto: perché lo studio della filosofia non serve a sapere cosa pensano gli uomini, ma serve a sapere qual è la verità sui dati”. (*Expositio in libros Aristotelis de coelo et mundo*, Romae, 1886 (editio Leonina), lib. Io, conferenza. 22, n. 8 (p.91)).

Nota.-- Questa è l'applicazione diretta del nobile giogo (H.O. 8v.): più nominalistico, più autoritario; più concettualistico, più subsidiario!

Et. Gilson, La philosophie au Moyen Âge (des origines patristiques à la fin du XIVe siècle), Paris, 1944-2, 761, dice quanto segue.

Il Medioevo è stato il primo a praticare una filosofia che si è liberata dalla morsa di qualsiasi autorità. Questo non implica che la Scolastica non avesse senso dell'autorità, ma solo che l'individuo e/o il (piccolo) gruppo si liberavano da una morsa autoritaria, - sempre sulla base del principio di sussidiarietà, insieme al 'nobile giogo'.

P.L. Landsberg, Die Welt des Mittelalters und wir (Ein geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters), Bonn, 1925-3, 9, caratterizza il sistema di autorità della Chiesa come segue: “Appartiene alla natura stessa del Medioevo che, al di fuori della Chiesa, ci fossero solo eresie, le quali, contro il sistema imponente e positivo della Chiesa mondiale (S.O. 66), correvano invano e, subito, giocavano solo un ruolo subordinato (...).

Nel Medioevo, a causa del potere della Chiesa come sistema di ricezione - a quel tempo - di 'Tutto ciò che era positivo', solo il movimento positivo poteva continuare. Esempi di movimenti positivi del Medioevo, che confluirono nell'oceano della Chiesa, sono il movimento francescano (*nota*: S. Franciscus v. Assisi (1182/1226; t.v. il primo movimento altocolastico; fondò il suo ordine nel 1209), i vari movimenti di crociata (la prima crociata: 1096/1099; l'ultima (ottava): 1270, di nuovo tempi altocolastici), il movimento mistico (S. Bernardo di Clairvaux (1091/1153) fondò la mistica medievale)”. Ecco tre testimonianze reciprocamente complementari di persone che, in modo serio, si sono inserite nell'ambito medievale.

H.O. 123.

3.-- La relazione agostinismo / tomismo.

1. Nel corso del XIII secolo, Willem van Moerbeke e altri tradussero Aristotele sia dall'arabo che dal greco. Questo provocò la controversia aristotelica. Le autorità della Chiesa permisero tranquillamente che ciò accadesse, nonostante il fatto che l'agostinismo fosse stato la dottrina stabilita fino ad allora. Questo dimostra che un vero rinnovamento o rivitalizzazione era considerato possibile. Questo implica un'apertura da parte delle stesse autorità della Chiesa. Cfr H.O. 69.

2. Su questo sfondo, il confronto tra agostinismo e tomismo diventa interessante. *P. Monnot, Philosophie scolastique*, in: *G. Jacquemet, dir., Dict. prat. d. connaissances religieuses*, IVe suppl. (1932), Paris, 1932, 984s., lo riassume così.

1. Ci sono

(a) i concordisti (c'è un profondo accordo tra i due modi di pensare, una forte corrente tra gli specialisti),

(b) i differenzialisti (c'è una differenza inconciliabile, anzi un antagonismo (H.O. 3; 96v.)),

(c) gli identificatori (c'è analogia, cioè accordo parziale, opposizione parziale) (S.O. 12/16; 98)).

2. *Etienne Gilson, L'idée de philosophie chez S. Augustin et S. Thomas d'Aquin*, in: *La vie intellectuelle* 1930 (Juill./ août), 46.

(a) **In sintesi.**

1. Entrambi i pensatori - come cristiani credenti - sono in pieno accordo.

2.1. Come un'articolazione, una forma riflessiva di entrambe le fedi, entrambe le filosofie (ad esempio come teologia) sono completamente congruenti.

2.2. S. Tommaso d'Aquino era, evidentemente, convinto che il suo sistema - individuale (S.O. 81v.) non fosse lo stesso del sistema individuale del suo illustre predecessore nell'elaborazione razionale della fede esistenziale (S.O. 63), cioè la fede semplicemente vissuta, ma non riflessivamente (S.O. 72) chiarificata, cioè il fedele esistente.

Estratto. (123/125) Per una spiegazione della dualità dell'antitesi "esistenza / riflessione", si rimanda innanzitutto a *A. de Waelhens, Existence et signification*, Louvain/ Paris, 1958, 74/103 (*Signification de la phénoménologie*), dove l'autore parla di "la philosophie nouvelle" (H. Bergson (1859/1941; verso il 1910 si comincia a parlare di "tutto ciò che è bergsonismo" come "nuova filosofia"). Questa filosofia è 'nuova' nel senso che si allontana dalla vita inconsiderata ('esistenziale') per riflettere sul suo significato e sulla sua situazione mentre la vive.

H.O. 124.

Oltre al vitalismo spiritualistico bergsoniano, de Waelhens vede G.F.W. Hegel (1770/1831) K. Marx (1818/1883), - entrambi fondatori di quella che viene chiamata “dialettica moderna” - S. Kierkegaard (1813/1855), il fondatore del pensiero esistenziale, - P. Nietzsche (1844/1900), il nichilista. Secondo l’assertore, questi pensatori e le correnti a cui hanno dato origine sono - ognuno a suo modo - modelli applicativi dell’idea, ‘Tutto ciò che è vivo, tutto ciò che esiste, pensa a quella stessa vita, risp.

J.Ed. Erdmann (1805/1892), storico hegeliano della filosofia, citato da O. Willmann, II, 550, dice: “La filosofia di un periodo è “ihr Selbst-verständnis” (letteralmente: il periodo, nella misura in cui comprende se stesso), non fa che formulare ‘Tutto ciò che in questo periodo è vissuto inconsciamente, lavorato istintivamente’; esprime il mistero di questo periodo”. Ciò che de Waelhens, prima, ha inteso in senso individuale, è qui conservato dal collettivo delle menti pensanti - sempre all’interno della stessa epoca. Il ‘vivente’ o ‘esistente’, all’interno di uno stesso periodo, arriva a piena coscienza, grazie alla riflessione, nel suo filosofare.

Questo punto di vista è chiamato ‘storicismo’. La ragione è data dallo stesso Erdmann, ibidem: “L’ascesa e la caduta (H.O. 94) di un sistema portano con sé una necessità storico-mondana: un sistema di pensiero, del resto, è determinato nella sua ascesa dalla natura dell’epoca che esso porta alla piena coscienza di sé; poiché l’epoca in questione è soppiantata da un’epoca successiva, esso è, a sua volta, determinato nella sua caduta dal fatto stesso del suo legame epocale”.

Non si può esprimere meglio: la storia, intesa come sequenza di periodi di tempo, determina l’essenza e il corso del pensiero. Questo è puro hegelismo. Se ora applichiamo queste due intuizioni ad Agostino e Tommaso, abbiamo, forse, una delle ragioni più importanti (‘rationes’; H.O. 76;79) per cui i due pensatori differiscono in una certa misura. Anche se appartengono allo stesso movimento cristiano.

In termini idealistici, ciò significa che, nel corso del tempo, la verità viene avvicinata, interpretata ed espressa in modo diverso. Si legge H.O. 95 (fenomeni come realizzazioni storiche, ovvero espressioni (realizzate in segni materiali) di una o più idee).

H.O. 125.

Anticipando ciò che sarà spiegato più dettagliatamente in seguito (universalia ante rem (le idee in Dio), universalia in re (l'idea realizzata nei fenomeni), universalia post rem (l'idea realizzata nei nostri concetti)), possiamo dire, con O. Willmann, II, 552, che nella misura in cui la verità è elaborata nel progresso della storia, è un prodotto del tempo; nella misura in cui rappresenta un contenuto situato al di fuori del tempo e quindi trascendente la storia, è una radiazione dell'eternità (capire: le idee di Dio).

I sistemi filosofici sono 'universalia post rem' (intuizioni tratte dalle cose stesse), ma ciò che noi, grazie a questi sistemi, cerchiamo di cogliere, con la nostra mente (ragione, ragionamento), sono 'universalia in re' (intuizioni incarnate nelle cose stesse) e, in ultima istanza, 'universalia ante rem' (intuizioni per le cose stesse, idee di Dio).

Così rendiamo giustizia all'aspetto storico (umano) (i fenomeni, i nomi; S.O. 34; 47), senza trascurare l'aspetto ideativo (ibid.).

Tuttavia, con i termini 'universalia' (concetti), 'res' (fenomeni) e 'post', 'in', 'ante' (dopo, in, prima), ci troviamo in piena ontologia scolastica, -- che, apparentemente, non è così antistorica come a volte si sostiene. - Tanto per fare una digressione.

(b)1. I punti di insegnamento comuni ad Agostino e Tommaso (cfr. E. Gilson) sono:

(i) Dio, come il Creatore esaltato ("trascendente") di tutti gli esseri finiti (creati), è infinitamente diverso da tutte le creature;

(ii) Dio, nella stessa prospettiva, è tale che la creatura è essenzialmente dipendente dal suo Creatore.

(b)2. I punti di insegnamento da Agostino a Tommaso sono diversi:

(i) teologico:

a. La prova dell'esistenza di Dio è elaborata in modo diverso,

b. Dio, come 'causa prima' (cioè: come causa di tutti i possibili processi causali e atti finiti (creati)) è espresso in modo diverso;

(ii) Antropologia (filosofia dell'uomo):

a. la dottrina dell'illuminazione (S.O. 65; 117), inerente a entrambi, è elaborata in modo diverso;

b. la teoria della conoscenza è diversa in entrambi (**1.** l'astrazione, nucleo dell'epistemologia di Tommaso, non è presente nell'insegnamento di Agostino; **2.** l'intellectus agens, (l'aspetto astratto della nostra mente) connesso con tale astrazione è, allo stesso modo, non presente nell'insegnamento di Agostino; -- metodologico: il metodo con cui i diversi tipi di realtà sono approcciati razionalmente, sono diversi.

H.O. 126

Conclusione. -- Tra Agostino (354/430) e Tommaso (1225/1274) ci sono circa nove secoli. La Chiesa mondiale, in questo enorme intervallo, si è evoluta notevolmente. Entrambi i giganti del pensiero cattolico riflettono l'evoluzione storica.

Ma il duplice fondamento della chiarificazione dell'esistenza della fede è saldo:

a. Il nobile giogo (S.O. 8v.; 122), mediante il quale ogni persona, individualmente, si confronta con la realtà oggettiva, in modo personale;

b. il solidarismo (H.O. 83; 113), che, in definitiva, rimanda ai paleomilesi (Thales v. Mil. (-624/-545) e successori) e i paleopitagorici (Puthagoras v. Sam. (6580/-500) e la sua scuola), che, per quanto riguarda il pensiero, entrambi sostenevano l'hetaireia, il sodalizio pensante, risp. il sodalizio pensante (come gruppo delimitato).

Su queste due basi poggia l'idea secolare di "philosophia perennis" ("filosofia eterna"), formulata da *Agostino Steuco* (Steuchus Eugubinus), nel suo *De perenni philosophia* (1557).

4.-- Il fallimento della Chiesa.

Chiunque ripercorra la storia della Chiesa medievale, specialmente se lo fa in modo "critico", si imbatte in tratti autoritari con una regolarità da orologio. - Dopo quello che abbiamo detto sull'idealismo, la spiegazione può essere breve. Leggere H.O. 90ff. (idealismo conflittuale). È chiaro che l'idea di autorità, così come è in Dio e, attraverso la creazione e, anche, direttamente (illuminazione), arriva al nostro pensiero, una volta realizzata nel mondo fenomenico (Ob. 95), può degenerare in autoritarismo. Chiamiamo "autoritario" "ciò che l'autorità, per motivi diversi dal principio di sussidiarietà, vuole imporre al soggetto": Cfr. H.O. 88. Vedi anche H.O. 102 (critica sociale: narcisismo; maschera), ma applicati alla struttura dell'autorità. Vedi anche H.O. 101; 120 (disimpegno).

Nota.-- Nel Medioevo, la Chiesa mondiale era un'autorità massiccia. Questo aumentava la tentazione dell'autoritarismo, naturalmente. Ma scopriremo, a partire dal Rinascimento, che la vita intellettuale occidentale diventa come due squadre di calcio senza arbitro. L'uno cade nell'altro.

H.O. 127.

(F) *La vera scolastica.*

Dialettica scolastica, con una dose di interesse scientifico, mistica (misticismo), 'autoritaria' (con una forte dose di sussidiarietà), -- tale è l'immagine che caratterizza la Scolastica.-- Ma si può abbozzare, brevemente, la sua ontologia?

A. -- *Il nobile giogo.*

Il piedistallo immortale è e rimane la relazione "soggetto conoscente, volente, apprezzante / oggetto conosciuto, voluto, apprezzato" (H.O. 8 + H.O. 73 (voll. cogito)).

Come abbiamo gradualmente notato), quella relazione di base era intesa sia nominalmente (dialettica; H.O. 110: metalogica) che astrattamente (H.O. 115: metodo Ar.; 125) e, soprattutto, ideativamente (H.O. 121; 125) - post, in, ante.

Nota.-- Il termine "intentio" ("intentionalis"), sulla scia di S. Agostino (H.O. 70), è più comune.

B.I. -- *Essere, sintetico e diacronico.*

Come già detto (H.O. 105), sincronicamente l'essere diventa essentia (modo) ed existentia (fatto). La diacronia diventa potentia (disposizione, essere possibile) e actus (essere realizzato; H.O. 17 (seme, germe); 23), potenziale e attuale.

Le tendenze naturali-filosofiche-natural-scientifiche della Scolastica faranno sì che la coppia di opposti "potenzialità/atto" diventi un luogo comune nel linguaggio. -- a volte ad nauseam.

B.II. - *Divinità come pura attualità.*

L'accoppiamento dinamico-genetico "potenzialità/atto" di cui sopra è, tuttavia, di grande utilità in teologia. Per distinguere l'essere divino dall'essere trascendentale (onnicomprensivo) e dall'essere finito, creato, la Scolastica dice che:

(i) "Tutto ciò che è finito (creato)", anche soggetto a sorgere e passare (H.O. 95: fenomeni) e, quindi, un potenziale e attuale, allo stesso tempo,

(ii) che la Divinità, tuttavia, è solo l'essere attuale. Dio è puro 'atto' (cioè natura divina realizzata).-- Si vede che le coppie di opposti (systechies, nel linguaggio dei Paleopitagorici) possono essere particolarmente utili, come modelli di analogia (H.O. 13). I termini sono inclusivi tra loro, non esclusivi.

B.III. - *Il Trascendentalia.*

"Res (dato), ens (be(de)), verum (vero, cioè conforme alla ragione e alla ragione), bonum (prezioso, 'buono'), aliquid (be(de)), in quanto distinto dal resto (qualcosa)), unum (uno, cioè be(de), in quanto indiviso in sé); - per chi conosce il pensiero antico, questi concetti sono di Platone, Aristotele, Agostino.

H.O. 128.

B. IV.-- *Realismo concettuale.*

Che sia astratto (H.O. 8vv.) o ideativo (H.O. 27vv.), l'essenzialismo contiene una brillante teoria dei modelli.

1. S. Agostino aveva:

- (1) l'esemplare (toonbeeldig) pensiero divino (come sistema di idee),
- (2) l'essenza ideale dei dati creati,
- (3) i due precedenti che raffigurano (riflettono) i pensieri umani, in un modo pieno di luce (luce-metafisica), compreso il pensiero, (O. Willmann, II, 288f.).

Gli Scolastici (almeno i realisti concettuali) facevano qualcosa di analogo: gli 'intellettuali' (= universali) sono le idee di Dio (che costituiscono un sistema), 'ante multiplicitatem' (per ogni creato, molteplicità finita, distribuzione); i 'naturalia' (le forme dell'essenza nel dato stesso) costituiscono la natura (qui: La 'logica' (le idee nella nostra mente (intelletto, ragione), sono il riflesso delle due precedenti, 'post multiplicitatem', dopo la molteplicità dei dati (naturalia), che, grazie all'analogia, possiamo ridurre all'unità (riflesso, su un piano finito, dell'unico sistema di idee di Dio). Cfr O. Willmann, o.c, 357.

2. (a) Tra Dio e il creato circolano le sue idee (comunicazione, interazione), come modelli.

(b) Le idee di Dio circolano (comunicazione, interazione) tra il creato e la nostra mente.

(c) Tra la nostra mente e le nostre azioni, le stesse idee sono in circolazione (comunicazione, interazione, tra il nostro comportamento teorico e quello pratico). Almeno in linea di principio. Perché, una volta fenomenale, le deviazioni sono possibili, - di fatto, come ci insegna la conflittologia (H.O. 90vv.).

Pre-costituzionalmente, sono le idee di Dio; costitutivamente, sono le forme della natura (naturalia); informativamente, sono le nostre concezioni; deonticamente e tecnicamente, sono i nostri disegni (modelli di pensiero e di azione).-- La comunicazione completa e l'interazione basata su modelli (immagini reciproche), chiamati "essenze", vedono cos'è l'essere, per l'agostiniano, o per lo scolopio.-- Allo stesso tempo, questo è insegnamento della verità.

Verità preconstitutiva, cioè le idee di Dio, alle quali corrisponde l'essenza delle cose; verità costitutiva, cioè l'essenza delle cose, in quanto corrisponde alle idee di Dio o ai disegni degli esseri finiti. Verità informazionale: nella misura in cui le nostre idee sono verificabili nelle cose. Verità pratica: le nostre azioni come corrispondenti a "essenze" (norme),

H.O. 129.

(G) Diagramma cronologico.

Le “auctoritates” (H.O. 111), che furono preferite, erano, in breve, le seguenti.

1. (Neo)Platonismo

1.1. I filosofi pagani Plotinos v. Lukopolis (203/269), l'ontologo; Proklos v. Konstantinopolis (410/485), soprannominato ‘lo Scolastico’; -- oltre l'ebreo il fil. islamico a, ugualmente, influenze.

1.2. Ps. Dionusios l'Areopagita (480/510) e S. Agostino v. Tagaste (354/430), come cristiani.

2. Aristotelismo.

2.1. Boezio v. Roma (450/525); +/- 1150: tutte le opere di Aristotele tradotte in latino;

2.2. lungo gli aristotelici ebrei e islamici, influenze.

Nota: influenza bizantina.

A. Prescolastica (700/900). Rinascimento carolingio e ottomano -- Joh. Scottus Eriugena (810/877): primo sistema teologico-filosofico completo.

B. La prima scolastica (1000/1200). Il rapporto ‘fede/conoscenza’, la discussione sugli universali, la Scuola contro Chartres (Neoplat.), il misticismo, formano i quattro temi in primo piano.

Quattro cifre: S. Anselmo v. Aosta (Canterbury; 1033/1109), Petrus Abelardus (1079/1142), Giovanni v. Salisbury (1110/1180), S. Bernardus v. Clairveux (1091/1-153). - Separati: i “libri sententiarum” (raccolta di estratti biblici e patristici), le “summae” (trattati sistematici).

C. Alta Scolastica (1200/1300).

Il periodo d'oro della scolastica. I grandi sistemi... Situazione:

a. la scoperta dell'insieme di Aristotele (1150+);

b. dal 1200: fondazione delle università;

c. Gli ordini mendicanti (francescani, domenicani).

Le grandi direzioni:

1. L'agostinismo tradizionale (a.o. Henry v. Ghent (1217/1293)),

2. Aristotelismo (S. Alberto Magno (1200/1280), il suo ll. S. Tommaso d'Aquino (1225/1274)).

3. Skotismo (Giovanni Duns Scoto (1266)1308).

4. Neoplatonismo (Maestro Eckhart (1260/1327)),

5. Scienze naturali (Roger Bacon (1210/1292)).

6. Denkleer (Raimundus Lullus (1235/1315)),

7. Nominalismo iniziale (Petrus Aureolus (1250/1322)). -- Si vede: l'alta scolastica merita, veramente, il suo nome.

D. Tarda scolastica (1300/1450).

Sia le correnti precedenti (chiamate via antiqua) che il nominalismo emergente (terminismo), la ‘via moderna’, continuarono.

H.O. 130.

Ma una figura domina il campo: Guglielmo di Ockham (anche: Occam; 1300/1350), -- insieme alle emergenti scienze naturali (Giovanni di Buridano (1300/1358), Nicola di Oresme (1323/1382), che preparò Galileo, tra gli altri.

La fondazione di un'ontologia completa da parte degli scolastici. (105/129).

Introduzione.-- (105/107). Due ontologie complete, la 'prima filosofia' aristotelica e l'ontologia plotiniana, erano a disposizione della Scolastica, ma erano pagane, non bibliche. La Scolastica ha fondato la prima ontologia cristiana a pieno titolo, nella persona di S. Tommaso d'Aquino (1225/1274), -- ancora oggi la base del pensiero vaticano.

(A) Il concetto di "medioevo" (107v.); sostenitori e, soprattutto, oppositori.

(B) La vera, cioè la scolastica ecclesiastica (109/129).

1.-- Schola (109); sic et non di Petrus Abelardus, come metodo ermeneutico (109/114),-- dialettica (109/111), appl. mod. (S. Tommaso d'Aquino; 111v.), quattro tratti principali (cfr. CSS Peirce; 112/114).

2.-- La scienza naturale scolastica (114/117).-- Justus von Liebig sull'induzione aristotelica (114v.),-- la prassi (116v.), la corsa al metodo induttivo moderno (117).

3.-- Mistica scolastica (118/121).-- Definizione di 'mistica' (magia, teurgia), 'misticismo' (mistica eterodossa, per lo più razionalistica; 118v.);-- mod. appl. (Maestro Eckhart; 119v.).

Nota.-- Il realismo scolastico supera sia il nominalismo dei dialettici (sic-et-non) che il misticismo mondano e senza vita (soprattutto neoplatonico) dei mistici (120v.).

4.-- Autorità scolastica (121/126).

1. La sussidiarietà tempera "l'autoritarismo" (121).

2. Testimonianze contro W. Jaeger, Et. Gilson, P.L. Landsberg terzake (122).

3. La relazione 'agostinismo/ tomismo' (aristotelismo; 123/126): tre posizioni (concordismo/ differenzialismo/ identivismo (= analogia) (123).

Elaborazione.-- Somiglianza e, soprattutto, differenza tra i due più grandi pensatori cattolici - Agostino e Tommaso - spiegati sulla base delle idee di "nuova filosofia" (bergsonista) e "storicismo hegeliano" (123/125).

4. Tratti autoritari della gerarchia medievale (125).

5.-- Evoluzione scolastica (129).

Appunti su questo corso (1/130).-- Può sembrare che ciò che precede sia una diversione 'inutile' in un'ontologia moderna e contemporanea.

1.- Un'opera sistematica non è mai altro che una "sistematizzazione" di ciò che è cresciuto storicamente (H.O. 123/125).

Colpisce che negli ultimi anni i cattolici siano stati sorprendentemente ignoranti, anzi sprezzanti, delle loro stesse posizioni ontologiche. Di solito non sanno niente di più preciso di quello che la Chiesa mondiale ha formulato, secoli e secoli, attraverso il pensiero solidale. Se è vero (che è l'ipotesi di lavoro cattolica, in termini platonici: "lemma") che Dio stesso guida la Chiesa, attraverso le sue autorità, i pensatori, allora questa è la via.

H.O. 131.

(H) La “nuova” (“seconda”, anche “spagnola”) scolastica.

A. Dopo il 1450, a partire dal domenicano Petrus Crockaert (+1516) e, soprattutto, Franciscus de Vitoria (1485/1546), che fondò la “nuova” Scolastica a Salamanca, emerse una rifondazione autocritica della forma di pensiero medievale. Questo dà origine a una serie di commenti su Tommaso d’Aquino.

B. A Coimbra (corso conimbricensium) i gesuiti adottano lo stesso aggiornamento.
- Figura principale: Francesco Suarez, s.j. (1548/1617).

Nota -- La Spagna, una volta liberata dai Mori, fiorisce e diventa una potenza mondiale. Movimenti come l’Umanesimo (Rinascimento) e la Riforma Protestante non toccarono quasi mai la Spagna. Di conseguenza, la tradizione cattolica del Medioevo ha potuto svilupparsi in modo modernizzante.

Suarezianesimo.

Papa Benedetto XIV (1740/1758; papa amante dell’arte e della letteratura) etichettò *Suarez* come *doctor eximius* (‘Insegnante eccezionale’). Due opere sono ben note: *Disputationes metaphysicae* (1597) e *De legibus* (1612; la sua dottrina del diritto).

L’erudizione di Suarez era estremamente grande: conosceva l’antichità, il mondo del pensiero ebraico e islamico, l’umanesimo rinascimentale. È un tomista, ma in modo criticamente autonomo.

Suarezianesimo ontologico.

Dopo Aristotele e Plotinos (H.O. 105), Suarez è il primo a scrivere un’ontologia sistematica (tomistica) completa.

(1) Questo sostenitore della filosofia barocca sviluppa un’ontologia completamente indipendente dalla teologia.

(2) Parte sempre dall’essere singolare. Sebbene sia un realista concettuale astratto (H.O. 8; 120), sostiene che la nostra mente possiede un’intuizione ben definita dell’essere singolare (individuale).

(3) Egli riduce i trascendentalismi (S.O. 127) a tre: uno (harmologia, in cui l’analogia è la base dell’ontologia), vero (dottrina della conoscenza), “buono” (valore, assiologia).

(4) Per Suarez, la teologia naturale è un tutt’uno con l’ontologia: si capisce l’essere solo se lo si capisce da Dio.

Legale suarezianisne.

Il potere statale deriva da Dio, ma egli lo conferisce prima su una legge naturale). il portatore del potere statale può, per esempio, essere un principe (ma è solo questo). questa è la democrazia scolastica.

L’influenza di Suarez fu molto grande, anche nei paesi protestanti.

H.O. 132.

(I) Modello applicativo del ragionamento neoscolastico. (132/143)

Può dare l'impressione (sbagliata) che i modi di ragionare medievali siano superati. Che questo non sia affatto il caso si può vedere da una posizione presa da un pensatore francese neoscolastico in relazione a "Tutto ciò che è la ragione moderna". Lo spieghiamo nel modo più chiaro possibile.

1. Introduzione letteratologica (= retorica).

R. Barthes, *L'aventure sémiologique*, Parigi, 1905, 1375s., parla dei luoghi comuni ('loci communes', 'lieux communs'), solitamente portati in quello che la retorica antico-medievale chiamava 'topiek' ('topos' = luogo comune),

Ebbene, uno dei tanti luoghi comuni è la sistesi (coppia di opposti) "tesi/ipotesi (causa)". -- L'oggetto di una quaestio, punto discusso, è, sistematicamente, diviso in due aspetti.

(a) La tesi (positio, anche: propositum) è la posizione generale su un argomento dibattuto,-- prendi: "le libertà moderne" -- In termini platonici: l'idea come modello normativo.

(b) la hupothesis (latino "ipotesi") o, in latino, causa, argomento dibattuto (tema), - . nelle cause legali: caso, che viene invocato. In termini platonici: la posizione presa nei confronti dei fenomeni, che, situati nel tempo (diacronicamente) e nello spazio (sincronicamente), rappresentano l'idea pura.

Modello applicativo: "Come concepire praticamente la posizione generale scolastica nel tempo e nello spazio, cioè in circostanze singolari-concrete?"

Nota: R. Barthes, che non è ben disposto verso la Scolastica, dà come esempio (piuttosto ridicolo):

(a) Tesi: "Ci si deve sposare?"

(b) ipotesi: "Ornella deve sposarsi?". Prima l'universale, poi il singolare, rispettivamente il modello privato, in termini platonici.

Barthes riduce questa duplice banalità a un caso puramente retorico: è subito chiaro che si tratta anche di un pensiero di tipo filosofico (logico).

Nota -- L'antica parola greca "hupo.thesis" significa, tra le altre cose, "oggetto di un dibattito". Quindi non è stato riformulato come "supposizione".

Per esempio, in L. Méridier, ed., *Euripide*, t. I, Médée, Paris, 1947, 121, si può leggere: la 'hupothesis' (Fr.: argomento) del dramma Mèdeia (Medea), secondo Aristofane il grammatikos si legge così:

H.O. 133.

“Mèdeia, spinta dal suo risentimento contro Giasone (= il capo degli Argonauti), perché questi (pur essendo sposato con Mèdeia) aveva sposato Glaukè, la figlia di Kreon (il re di Tebe), uccise (*op.* Glaukè con Kreon e i propri figli (*nota:* che aveva con Giasone), -- questo per liberarsi di Giasone e andare a vivere con Aigeo (*nota:* principe di Atene).

Questo argomento non è trattato da nessuno degli altri due tragediografi (*nota:* Aischulos di Eleusi (-525/-456), il più antico dei poeti tragici greci antichi, e Sofocle di Colono (-496/-406); -- Euripide di Salamina (-480/-406)) (...). Da cui risulta che ‘hupo.thesis’, qui, significa *il soggetto trattato*, -- drammaticamente che è.

2. Modello applicativo neoscolastico.

J. Rivière, Libertés modernes, in: *J. Bricout, dir., Dict. prat. d. conn. relig.*, IV, Paris, 1926, 370/375, divide l’esposizione come segue:

1. concetto generale; **2.** il problema del liberalismo (*nota:* qui nel senso di ‘liberalità’); **3.** la dottrina cattolica (la tesi e l’ipotesi).

La dottrina della Chiesa-Scolastica è regolarmente accusata di ‘dogmatismo’, ‘assolutismo’ (dottrinale) ecc.: esamineremo fino a che punto questa accusa corrisponde ad una realtà.-- A causa del fatto che l’articolo è troppo lungo, ci permettiamo di dare una sintesi (almeno delle parti significative).

2.1.-- Concetto generale di “libertà moderne

a. Per “libertà moderne”, i neoscolastici intendono “i diritti, concessi ai loro cittadini dagli stati attuali, in materia etica (= morale, morale) e religiosa” (a.c., 370).

Si citano brevemente come modelli applicabili: libertà di pensiero, di parola, - libertà di stampa; libertà di coscienza come libertà di credo religioso e di culto; - gli USA sono menzionati in modo preminente come modello applicabile di uno stato moderno.

b. Il contesto storico-culturale è delineato come segue.

(1) La distinzione “Stato (società) confessionale (dottrinalmente fissato) / Stato (società) confessionale (senza dottrina).

a. Il governo statale antico e di metà secolo (Scolastico) - di solito, dalla Rivoluzione francese (1789), chiamato “ancien regime” - è caratterizzato dal predominio dell’autorità, rispettivamente dei portatori di autorità (l’état despotique).

H.O. 134.

b. Lo Stato moderno, d'altra parte, nella misura in cui è veramente moderno (*nota*: su cui, più in dettaglio, più tardi), naturalmente, si vanta di spingere la libertà in tutto (a.c.,370). In altre parole: è "democratico". Il "popolo sovrano" governa.

(2) Non solo lo stato moderno, attraverso le istituzioni parlamentari, con o senza le vecchie case principesche, non è autoritario ("despotique"): è anche liberale.

a. L' Ancien Régime (Antichità, Medioevo), come governo statale, aveva un sistema di dottrina e orientava la sua prassi verso quella dottrina, nella tradizione sacra del tempo. Il che, di solito, viene bollato, nei circoli del libero pensiero, come 'dogmatismo'. O come 'medioevo oscuro'.

b. Gli Stati moderni, invece, in quanto Stati moderni, rinunciano a qualsiasi dogmatismo etico o religioso (sacro): sono senza dogmatismo. Il loro obiettivo è, unicamente (riduzionismo), il benessere pubblico (generale) dei loro cittadini. Qualsiasi ruolo filosofico, "educativo" è spietatamente escluso in nome della libertà.

Per riassumere.

(1) Lo stato (società) antico-medievale crede in un assoluto (l'idea superiore, platonica). Di conseguenza, il suo primo compito è la realizzazione di valori (idee) etici e sacri (religiosi), se necessario con 'le bras seculier' (il braccio secolare), cioè con l'esercizio del potere.

(2) Lo Stato moderno, d'altra parte, si basa sulla critica ("minare") di "tutto ciò che è superiore": nessuna etica, nessuna religione (chiesa) è accettata come guida dell'autorità statale. Lo Stato moderno è, in questo senso, 'a.dogmatico', secolarizzato. Si dice anche che sia "profanato".

Nota.--- J. Rivière, a.c.,370s., dice anche che il razionalismo settecentesco, nella sua tendenza alla secolarizzazione, ha spinto attraverso questa idea moderna dello stato,-- soprattutto nella Rivoluzione francese (1789+) al posto dell'"interferenza" ecclesiastica (dispotismo) ora viene la tolleranza ("tolérance"), cioè ogni singolo cittadino determina da sé, autonomamente (indipendentemente), senza interferenze autoritarie, la propria etica e religione. Lo stato moderno è "neutro" (etico, sacro).

H.O. 135.

“La Rivoluzione francese ha terminato quest’opera di emancipazione distruggendo gli stati di tipo dottrinario, uno per uno. Da allora in poi - sia per opposizione politica che per convinzione - la ‘tolleranza’ fu la regola generale”. (A.c., 370). La prima applicazione di questo fu l’abolizione del privilegio esclusivo delle chiese statali.

Diritti umani.

Lo stato tipicamente moderno e amante della libertà -dice l’ autore, a.c.,371 - tende sempre più a prendere come suo “Vangelo” la dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino (La déclaration des droits de l’homme et du citoyen,--dopo l’abolizione della feudalità (04.08.1789), il 27. 08.1769). - Aveva ragione, nel 1926, perché, il 10.12.1948, le Nazioni Unite, a Parigi, fecero proclamare la Dichiarazione Internazionale dei Diritti Umani. Il 20.11.1959, le stesse Nazioni Unite hanno dato vita alla Dichiarazione dei Diritti del Bambino. Inutile dire che questi sono attuali.

2.2.-- La questione del liberalismo.

a. L’ autore dice che, oltre alle questioni politiche, sorgono anche questioni filosofiche e teologiche in relazione alle libertà moderne, l’opera del liberalismo. Prendete le libertà di pensiero e di coscienza.

(a) Anche la libertà puramente interna solleva la questione del valore di verità oggettiva di un’opinione interna.

(b) Ma una volta che questa libertà interiore si sviluppa in libertà esterna (nella parola, nella libertà di stampa, nella libertà di propaganda, ecc.), colpisce gli altri uomini, il bene comune, lo Stato e persino la Chiesa.

La libertà interiore ed esteriore tocca, allo stesso tempo, Dio come ordinatore dell’universo e, in particolare, dell’umanità. Questo è il lato sacro, religioso.

Riassumendo: libertà, sì; libertà moderna, sì; - ma è situata nei limiti dell’umanità oggettiva e dell’ordine sacro.

b. A questo - a queste domande - ci sono due tipi principali di risposte, che sono situate in un linguaggio diverso, diverso.

(a) Il liberalismo agnostico (settico, “assoluto”).

Tesi: tutte le opinioni - in quanto espressioni della ragione umana (cioè individuale) (razionalismo) - hanno lo stesso valore. Conseguenza: tutte le opinioni etiche o religiose (per esempio ecclesiastiche) sono valide solo come opinioni individuali. Come tali sono

(a) essere rispettati,

(b) ma per limitarla alla sfera individuale, privata (“La religione è una questione privata”), limitata dall’ordine pubblico.

H.O. 136.

(b). *La posizione della Chiesa cattolica.*

Tesi: Non tutte le opinioni - in quanto situate nel quadro della **(i)** verità oggettiva, **(ii)** umanità e **(iii)** ordine sacro - sono uguali.

1. Nessun vero cattolico - secondo l'assertore - può essere d'accordo con il liberalismo assoluto, perché significa scetticismo, agnosticismo (solo i fenomeni sono conoscibili; ciò che va oltre è inconoscibile).

2. Dall'introduzione da parte degli Stati delle libertà moderne, tuttavia, i cattolici sono divisi: alcuni, conservatori, di mentalità Ancien-Régime, criticano il fatto come fonte di tutti i tipi di mali (ad esempio, Robert de La Mennais (1782/1852), sacerdote, filosofo, che, nel suo primo periodo, era un "teocrate" (sostenitore della regalità come Dio vuole). Robert de La Mennais (1782/1854), sacerdote, filosofo, che, nel suo primo periodo, era un "teocrate" (sostenitore della regalità come volontà di Dio), ultrarealista), gli altri (per esempio lo stesso Lamennais, nel suo secondo periodo (L'Avenir)), i progressisti, avallano il fatto delle libertà moderne come contenenti benefici. Possono diventare cattolici liberali.

Conclusioni:-- Lo si vede: il linguaggio del Liberalismo e della Chiesa (Scolastica) sta o cade con l'assioma principale (lemma): da una parte, (essere) liberati; dall'altra, (situata) la libertà. La stessa parola copre una prospettiva profondamente diversa; -- risultato: alcuni dicono 'libertà', altri dicono 'nessuna libertà se non situata'!

2.3.a. -- *La tesi della dottrina della Chiesa.*

Tipicamente Scholastic, J. Rivière ragiona in due fasi:

- a.** teologico (il Magistero della Chiesa (Magistero del Magistero; Papi); teologi)
- b.** filosofico (ragione naturale).

A. *Teologico.*

A.1.-- *Il Magistero.*

La premessa, ovviamente, è che il Papa (eventualmente un "concilio") possa esprimere un parere "infallibile" o, almeno, altamente probabile.

Tesi: "In nome della verità divina che rappresenta, la Chiesa ha, per cominciare, ripetutamente e solennemente condannato le libertà moderne". (A.c., 372).

Si può notare che la premessa esplicita ("La libertà deve essere situata all'interno di un ordine") risuona qui con forza. Questo uso del linguaggio ha, naturalmente, spaventato molti democratici (cattolici e altri).

H.O. 137.

Modelli applicabili.

La prima posizione risale a Papa Gregorio XVI (1765/1846; Papa: 1831/1846), con la sua Enciclica *Mirari vos* (15.08.1832). Rivolto al cattolico liberale Lamennais e ai suoi pensatori, questo documento condanna la tesi che “qualsiasi fede è sufficiente per la salvezza” (indifferentismo religioso).

Trent’anni dopo, Pio IX (1792/1878; papa: 1846/1878) - non senza aver prima agito in modo liberalizzatore - ripeté la stessa condanna (Enciclica del 08.12.1864 *Quanta cura*; fu accompagnata da un Sillabo (riassunto) di errori, che divenne famoso).

Terza figura: Leone XIII (1810/1903; Papa: 1878/1903): iniziò una nuova fase. Ha intrapreso la riunificazione degli anglicani con Roma, così come quella delle Chiese ortodosse; ha esortato i cattolici ad accettare la Repubblica francese, frutto dell’illuminismo; ha fondato formalmente il cattolicesimo sociale (*Rerum novarum* (1891)).

Nell’enciclica *Libertas praestantissimum* (20.06.1888)

(a) ripete le condanne dei suoi predecessori,

(b) dice che la Chiesa non si oppone alle concessioni alle libertà moderne che la situazione moderna talvolta richiede. “Molti sono dell’opinione che la Chiesa debba adattarsi all’attuale spirito dei tempi (...).

(i) Questa è un’opinione che merita rispetto se contiene una visione saggiamente equilibrata. (...).

(ii) **Le** cose sono però diverse quando si tratta di cose e dottrine, che sono il risultato del declino della morale e di intuizioni non vere (...).”

J. Rivière: “Si vede che la Chiesa non è ostile a un liberalismo ben compreso. Tuttavia, non può e non vuole accettare il sacrificio della ‘regola’ all’eccezione” (A.c., 373).

A.2.-- I teologi.

Sono gli interpreti dei documenti papali. Il che lascia spazio alle differenze individuali, ovviamente.

B. Filosofico.

Questo si chiama argomentare dalla ragione (la ragione naturale, non illuminata dalla luce soprannaturale, la base della filosofia).

B.1.-- Filosofia della libertà.

La libertà è, tra le altre cose, duplice:

(i) la libertà d’azione (“posso uccidere qualcuno”), caratteristica degli esseri umani normali (libertà fisica);

(ii) la libertà di scelta (“Posso ucciderlo?”), caratteristica dell’uomo coscienzioso, “morale” o “etico” (libertà etica = permissività).

H.O. 138.

In altre parole, posso essere libero di fare qualcosa fisicamente, ma posso non essere libero di farlo in coscienza.

La libertà di abilità (fisica) è limitata da condizioni fisiche (per esempio: l'altro è più forte di me e quindi non posso ucciderlo); la libertà di permesso (morale) è limitata da una coscienza di ordine superiore di natura etica. Per esempio, non posso uccidere il mio simile, se non in uno stato di legittima (moralmente giustificabile) autodifesa.

“Non c'è dubbio: l'uomo è fatto in modo tale che (può) avere la capacità fisica di sottrarsi all'ordine morale ('son devoir'). Tuttavia, se decide di farlo, è un abuso della propria libertà (*nota*: dell'abilità fisica). Una cosa del genere non può essere chiamata “diritto” nel senso veramente etico della parola “diritto”“. (A.c., 374).

Giusto” - in altre parole - significa qui “falso diritto”, abuso di potere; - come nella massima anglosassone “Giusto o sbagliato: il mio diritto” (“Giusto (in senso etico) o sbagliato (idem): il mio “diritto” (nel senso puramente fisico di abuso di potere).

Conclusione: dove il Liberalismo “assoluto” usa la parola “libertà” in modo piuttosto vago, la Scolastica della Chiesa la definisce molto chiaramente, o meglio:

(i) Il liberalismo “assoluto” non conosce, in sostanza, alcun confine tra l'uso “giustificabile” della libertà e quello che, per qualche tempo, è stato chiamato uso “permissivo” (che permette tutti i tipi di azione possibili) della libertà. Questo è diventato abbondantemente chiaro dal 1926, data dell'articolo di Rivière. Una tale confusione di concetti fu rapidamente percepita dalla Scolastica della Chiesa come una delle molte possibilità inerenti al Liberalismo “assoluto”.

(ii) Il liberalismo “assoluto” voleva prima di tutto, nella buona e nella cattiva sorte, la liberazione, l'emancipazione, la “libertà” (nel senso moderno, cioè), dalla morsa oppressiva di una cultura “feudale” (cioè decadente-feudale) autosufficiente, dominata dall'alto clero, dalla nobiltà e dalle case reali, che si presentava come un'inutile “crosta superiore” che pesava sul popolo e, più spesso che no, copriva questa situazione con un falso cristianesimo.

H.O. 139.

B.2. - Argomento pragmatico.

Con C.S. Peirce (1839/1914) qualificiamo ciò che Rivière propone allora come argomento non come “pragmatico” (cioè orientato all’obiettivo e al risultato), ma come “pragmaticista” (cioè quello che mette alla prova un’idea per la sua applicabilità e le sue conseguenze una volta messa in pratica).

“Da ‘tutto ciò che è vero’, segue logicamente ‘tutto ciò che ha valore’ (‘buono’). Il che implica che i sistemi di apprendimento non veritieri sono necessariamente empirici”. (A.c., 374). L’ autore aggiunge: “Sotto questo punto di vista (effettivo) tutte le verità formano un insieme coerente (sistema). - I risultati effettivi confermano ciò che la ragione riconosce, cioè che i sistemi di apprendimento, apparentemente tra i più “speculativi” (apparentemente impraticabili), prima o poi hanno un impatto sul benessere.

La ‘tesi’ cattolica, che conferisce giustizia solo a ‘tutto ciò che è vero’, compie il ruolo, oltre a quello di una verità puramente logica, di un’apparente salvaguardia sociale”. (Ibidem).

In altre parole, la preoccupazione della Scolastica cattolica non era solo per un’intuizione puramente teorica; era, allo stesso tempo, per il bene pubblico,--che è quello di cui i liberali “assoluti” si vantavano tanto. Certamente nella Chiesa, non nel modo liberale.

In gergo comune: “A cosa ammonterà effettivamente il liberalismo ‘assoluto’ (misurato dai suoi ‘effetti’)? Che impatto avrà, nel tempo, sugli ‘interessi’ del popolo?”.

B.3. - Argomento dialettico (eristico).

Fin da Zenone di Elea (-500/...), allievo di Parmenide di Elea e fondatore del pensiero logico, è in uso l’argomento “tu-come-io”, di cui abbiamo qui un’applicazione.

(1) “I”.

La Chiesa, ovviamente, non può farcela senza un sistema di insegnamento e una fedeltà del sistema di insegnamento nella prassi.

(2) “Né tu né io”.

Secondo Rivière, si guarda al comportamento pratico dei governi “laicizzati” durante la prima guerra mondiale (1914/1918). Le libertà moderne (di stampa, di diffusione dell’opinione e molte altre) furono limitate... in nome di un bene “superiore”, quello della “patria in difficoltà”. L’idea elevata di “benessere pubblico” giustificava la riduzione talvolta radicale delle “libertà moderne”, che improvvisamente non corrispondevano allo spirito dell’epoca.

H.O. 140.

Questo comportamento repressivo dello Stato laico è giustificabile, a livello razionale (il Liberalismo “assoluto” si vanta di agire “razionalmente”), solo se lo stesso Stato laico permissivo aderisce a una “dottrina” minimo-essenziale (riguardante gli “interessi superiori” del popolo, per esempio). Quindi “lo stato laico come la chiesa” non può fare a meno di un sistema di dottrina. - Per non parlare della stessa dottrina liberale, ovviamente.

2.3.b.-- *L'ipotesi della dottrina della Chiesa.*

a. - Nota: la dottrina della Chiesa-Scolastica non è finita con la tesi (nel linguaggio comune: “teoria”, sistema di idee). Al contrario! “Si farebbe un’ingiustizia alla dottrina (della Chiesa) se si conoscesse solo la tesi (parte 1) di essa, senza tener conto del secondo aspetto di essa, l’ipotesi: l’ipotesi funziona, dopo tutto, come un complemento”. (A.c., 374).

In altre parole: nei termini della logica e della teoria degli insiemi, come in quelli della logica classica, una totalità si divide in una dicotomia (‘anello complementare’), - qui: tesi e ipotesi.

b. Mentre la tesi era situata “in abstracto”, nel pensiero puro, “non impegnato”, l’ipotesi situa la stessa dottrina “in concreto”, nella prassi. Vedi sopra H.O. 132. Il che equivale alla forma neoscolastica del pluralismo. Lo Scolastico, sulla base del metodo sic-et-non (H.O. 109vv.), conosce, per nascita, un pluralismo di prospettive (= punti di vista).

In questo senso, metodicamente, nella struttura stessa del suo metodo, egli sostiene un “perspectivismo” (termine, questo, che il P. Dehon ha usato per il suo lavoro). Nietzsche (1844/1900) ha dato autorità a).

“Il culto dei principi, anche se non sono ricercati dalle masse, insito nella Chiesa, non le impedisce di aprire gli occhi sulle condizioni accidentali ‘contingenti’ in cui si trova la loro applicazione”. (A.c., 374).

H.O. 95 (96) ci ha già insegnato come Platone situa l’idea alta nei dati fenomenici. Il sistema ‘tesi/ipotesi’ è puro platonismo.

Esamineremo ora come Rivière realizza questo in termini di libertà moderne.

La questione del modernismo.

J. Bricout, Modernismo, in: *J. Bricout, dir., Dict. Prat. d. conn. relig.*, IV, Paris, 1926, 1052/1068, dice: “Non solo tra i cattolici è nato il desiderio di adeguare la religione alle idee moderne. Tra i protestanti, gli ebrei, persino gli islamici e i buddisti si trovano tendenze analoghe”. (A.c., 1052).

H.O. 141.

In senso stretto, cioè per quanto riguarda il modernismo specificamente cattolico o l'adattamento alla cultura moderna, per "modernismo" si intende il modernismo (aggiornamento), si dirà più avanti, che ebbe luogo negli ambienti cattolici tra il 1896 e il 1910. Sarebbe meglio chiamarla "la crisi del modernismo intorno alla fine del secolo":

I protagonisti furono G. Tyrrell (1861/1909), in Inghilterra, e, in Francia, A. Loisy (1857/1940), entrambi condannati da Roma. - In realtà, erano la punta di un iceberg che, negli ambienti cattolici, stava crescendo, soprattutto dopo la secolarizzazione (laicizzazione) della cultura occidentale.

L'esplosione del "progressismo" dopo il Concilio Vaticano II (1962-1965), lo dimostra chiaramente -- le autorità della Chiesa non accusano i "modernisti" (analogamente anche i "progressisti") di modernizzare, ma di modernizzare troppo la fede. In termini scolastico-retorici, invece della tesi che determina l'ipotesi (l'inserimento nella prassi) (= posizione di Roma), almeno con molti modernisti l'ipotesi determina la tesi (ciò che oggi si chiama talvolta "ortoprassi" (io adatto e trasformo questo adattamento in teoria)).

Nel caso del modernismo di fine secolo, figure come P. D. Schleiermacher (1768/1834), il fondatore dell'ermeneutica moderna, e G. P. Hegel (1770/1831), il fondatore della dialettica moderna, entrambi leader del protestantesimo liberale o libero pensatore, con Aug. Sabatier (1839/1901), il simbolista protestante (interpretazione puramente simbolica dei dogmi), sono stati come modelli. Ciò che "Roma", ovviamente, non poteva accettare. Non solo questa era la via per una "protestantizzazione" della fede cattolica, ma anche la via per una protestantizzazione libera di essa. Così che il modernismo cattolico, nella sua forma acuta, equivaleva al cattolicesimo liberale (S.O. 135).

L'aggiornamento neoscolastico.

Il Modernismo, rispettivamente il Progressismo e la (Neo)Scolastica sono considerati opposti. Il che, in parte, è vero. Eppure: l'"ipotesi", che il pensiero neoscolastico della tesi elabora, mostra che questa opposizione è solo parziale.

(i) Le autorità ecclesiastiche, nonostante la loro fermezza di principio (tesi), negoziavano e concludevano trattati con gli stati laicizzati (anche sotto forma di "concordato", cioè un accordo tra il Papa e un governo in materia di religione, - dove prevaleva la libertà di culto (una delle libertà moderne, naturalmente).

H.O. 142.

Questo non solo nelle società “eterodosse” (non cattoliche), dove il riconoscimento della Chiesa rappresentava un relativo “progresso”, ma anche nei paesi dove il cattolicesimo era una vecchia tradizione (Francia, per esempio). -- dove l’assimilazione del protestantesimo e della “sinagoga” (culto ebraico) potrebbe essere interpretata come una “regressione”.

(ii) Negli stati laicizzati ci sono, a volte, ancora principi e capi di governo (principi), che sono apertamente indicati come cattolici. A causa di “Roma”, che - nella tesi - è così rigorosamente lineare, a tali cattolici non è mai stato impedito di votare a favore di una costituzione o di una legislazione ordinaria, che fosse liberale; laicizzante, secolarizzante. Mai nessuno di loro fu “ripreso” da quella stessa Roma: al contrario, insieme ai vescovi di quel paese, furono indotti a prestare giuramento di fedeltà a una... costituzione liberale.

(iii) Dove la Chiesa stessa deteneva il potere pubblico, difendeva, anche contro le passioni popolari, ad esempio gli ebrei e assicurava loro, con qualche obbligo più leggero, la libertà di culto.

Conclusion.-- ‘Adattamento’ c’è stato, nei fatti (nei fenomeni,-- nel linguaggio platonico), certamente. Non per mero calcolo politico da parte del Vaticano (che non include ancora l’illecito). “Questi fatti”, dice Rivière, a.c., 375) - contare come un’interpretazione della stessa dottrina cattolica”.

“La Chiesa”, dice Leone XIII (Enc. Libertas), “concede (in linea di principio, come tesi) solo il “diritto” a ciò che è veramente valido moralmente. Tuttavia non si oppone alla tolleranza con cui, secondo lei, un governo può trattare certe cose contrarie alla verità e alla legge, per evitare un male maggiore, per raggiungere o preservare un bene maggiore”. (A.c., 375).

Questo bene maggiore - lo abbiamo intuito dal testo - è “rendere o mantenere questa terra vivibile per tutti”. Questo è un modello elaborato di filosofia (neo)scolastica. Pensiamo, con ciò, che questo rimane un tipo di pensiero valido, anche oggi.

H.O. 143.1.

Postfazione.

Una doppia osservazione può completare ciò che precede.

(1) L'aspetto "tetico" (teorico, astratto-ideativo).

Ciò che colpisce, dal punto di vista platonizzante, è che Rivière non manca mai di indicare le Libertà moderne come un'idea di Dio (H.O. 58; 91) che appare nella nostra storia culturale dell'Europa occidentale, che, ad esempio nel Liberalismo "assoluto", appare piuttosto come una caricatura (H.O. 77 (risate); 91) nel nostro mondo terreno.

Il suo primo riflesso di pensiero è ancora "condannare" (H.O. 136v.), l'impressionante riflesso della Chiesa. Tuttavia, egli stesso nota che la Chiesa può accettare un liberalismo ben compreso (S.O. 137): la cosa "ben compresa" in esso è l'idea di Dio.

(2) L'aspetto "ipotetico" (pratico, situazionale).

Notiamo tre modi di interpretare il sistema tesi/ipotesi.

(1) La casistica.

Dove l'etica teorica (filosofia morale) è la tesi, la casistica è l'ipotesi. La parola deriva da 'casus conscientiae' (caso concreto di coscienza). Così, la scienza giuridica è la tesi e la giurisprudenza concreta (jurisprudence) è l'ipotesi, e la scienza medica è la tesi e la terapeutica è l'ipotesi. Sono complementari.

(2).1. L'etica della situazione.

La morale situazionale è un tipo di casistica. Sotto l'influenza dell'esistenzialismo, che, nella sua forma estrema, nega ogni idea (concetto, universale) (nominalismo), il moralista situazionale (estremo) dice che il valore morale di un atto va misurato dalla situazione istantanea (istantanea) - interiore-soggettiva ed esteriore - (= la totalità delle circostanze), nella sua singolarità e differenza, da tutte le altre situazioni (differenzialismo: H.O. 3; 123). - Così che le idee, gli ideali e i valori universali, validi per tutte le persone, sono inesistenti.

(2).2. L'etica contestuale.

Il contesto (cioè la totalità delle circostanze) di un atto determina il suo carattere coscienziioso, - tale è l'affermazione contestualista. Eppure il contestualista si oppone al situazionista (esistenzialista): in ogni contesto, singolare, diverso da tutti gli altri casi di coscienza, c'è più presente: c'è una direzione che va oltre. Qui è presente un minimo di idea: qui la tesi non è completamente mangiata dall'ipotesi (in linguaggio scolastico).

H.O. 143.2.

6.-- Scolastica moderna (131/143).

(H) gli scolastici spagnoli, (131): P. Suarez: ontologia sistematica; -- la sua idea di “sovranità popolare”.

(1) Modello applicativo contro ragionamento neoscolastico (131/143).

a. - La base è la dualità ‘tesi/ipotesi’ (= teoria/pratica; idea pura/manifestazione fenomenica dell’idea), presa dalla retorica.

b. Applicazione: come valuta la filosofia vaticana (= neoscolastica) le “libertà moderne” (// diritti umani)? -- La risposta è duplice.

2.1. Concetto generale di “libertà moderne” (133/135) -- distinzione tra stato e legislazione confessionale (Ancien Régime) e stato e legislazione senza confessione (stato laico) (133/134) -- secolarizzazione dello stato e della legislazione (134v.: rivoluzione francese) -- diritti umani (135).

2.2. Il liberalismo (135v.)-- L’idea di ‘libertà’ (135)-- Prospettiva del liberalismo agnostico (scettico, ‘assoluto’) (135v.): tutte le opinioni sono, per lo stato laico, equivalenti;-- Prospettiva del pensiero ecclesiastico (136): non - tutte le opinioni sono, oggettivamente considerate, equivalenti.

2.3.a. La tesi della dottrina della Chiesa (136/140).

Questa è la pura idea della chiesa.

A. Teologico (136v.)-- **1.** Il Magistero (magistero): convinzioni -- cambiamenti da Leone XIII (la Chiesa non ostile a un liberalismo ben compreso (136v.)-- **2.** I teologi (come interpreti;137).

B. Filosofico (137/140)-- **1.** Filosofia della libertà (vedi S.O. 135; Libertà fisica ed etica (può / può); - Libertà giustificabile e permissiva (138).--

2. Argomento pragmatico (= idea, una volta messa in pratica; la connessione tra vero e buono (prezioso) (139).

3. Argomento dialettico (eristico): né tu (Stato laico) né io (Chiesa) possiamo fare a meno di un sistema di insegnamento che limita le libertà moderne; oppure: né tu, Stato laico, né io, Chiesa, siamo liberi dai valori (139 ss.); -- questo si chiama anche “argumentum ad hominem”.

Nota - Questa era un’applicazione della H.O. 112/114 (quattro headkent.)

2.3.b. L’ipotesi della dottrina della Chiesa (140/143).

Questa è la tesi come ipotesi di lavoro nella vita pratica-concreta. Pluralismo (= prospettivismo), concepito neoscolasticamente (140).-- La questione del modernismo: come rendere la religione (o le religioni) compatibile con le idee e la società moderna? (140v.)-- Progressismo attuale (140), rispetto al protestantesimo liberale; (141).-- aggiornamento neoscolastico. i fatti (trattative, trattati;-- libertà d’azione dei credenti; - - difesa positiva della libertà di/di chi non crede (141/142)).

Postfazione (143).-- Le libertà moderne come idea di Dio;-- Situazione - etica;-- Etica contestuale;-- Casuistica.

H.O. 144.

II.-- I principali tipi di razionalismo moderno e contemporaneo (1450/oggi).-

Introduzione.-- Come punto di partenza abbiamo preso *M. Milner/A. Halder, Herders Kleines philosophisches Wörterbuch*, Basel, 1959-2, 141/143, che distingue un razionalismo generale e uno speciale.

1. Razionalismo generale.

a. Prima di tutto, citiamo tre famose dichiarazioni caratteristiche.

(i) Aristotele (H.O. 8) dice dell'uomo, come lo concepisce, che è "zoön logon echon" (un essere vivente, che possiede spirito ("logos"));

(ii) Tommaso d'Aquino (H.O. 106) dice che l'uomo è "razionale animale" (un essere vivente che possiede la "ratio" (mente)),

(iii) G.Fr.W. Hegel (1770/1831) dice che "alles Menschliche dadurch und dadurch allein menschlich ist dasz es durch das denken bewirkt wird".

Queste affermazioni antiche, medievali e moderne indicano una solida tradizione.

b. Qual è, ora, la caratteristica comune di questi tre tipi di "razionalismo"?

(i) l'uomo stesso (razionalismo umano), il mondo (l'universo; razionalismo cosmologico) e, persino, la divinità (razionalismo teologico), così come le relazioni tra queste tre sfere della realtà (razionalismo ontologico; cfr. H.O. 128),--tutto ciò è spirito (ragione e ragione) o conoscenza e pensiero (intelligibel, "razionale"), cioè suscettibile di un approccio razionale.

(ii) Molto specificamente, come dice H.O. 128 nel suo Medio Evo, il pensiero e il sapere comprensibile (concettuale) sono centrali. In questo senso, ogni razionalismo tradizionale è essenzialista. Almeno i tre tipi principali, menzionati sopra. Cfr. H.O. 10/12 ('forma dell'essere'). Ciò significa che la mente (nous, intellectus) prepara liberamente (= astrazione, ideazione), dai dati di senso (fenomeni di percezione (aisthèsis, sensatio)), un concetto, ovvero un'idea, con cui la ragione (dianoia, ratio, l'aspetto discorsivo della mente) può lavorare in modo ragionativo, in modo che siano possibili affermazioni universali. Così, tra le altre cose, le affermazioni ontologiche.

Müller/Halder notano che, anche nei contromovimenti (irrazionalismi di ogni tipo), il Razionalismo prevale ancora come forza principale. Il che non è sorprendente: si annulla lo spirito solo con lo spirito.

H.O. 145.

2. Razionalismo moderno/attuale.

Con il tardo Medioevo, emerge una nuova forma di 'razionalismo', che possiamo caratterizzare, con *G. e I. Schweikle, Metzler Literaturlexikon*, Stuttgart, 1984, 29/31 (*Aufklärung*).

(1) Il razionalismo moderno permea tutte le sfere della vita. Questo tipo viene fuori nel corso del XVII e soprattutto del XVIII secolo, ma è stato preparato nel periodo di transizione prima di questo. Si trova nell'Europa occidentale e, immediatamente, in tutto l'Occidente, con la sua cosiddetta "civiltà occidentale".

(2) Introduce il processo di secolarizzazione inerente al mondo moderno. Vedi sopra H.O. 133/135.

(3) Il nome razionalismo viene dato a questo movimento perché è sostenuto dall'ottimismo riguardo allo "spirito" (la ragione).

a. L'uomo, come essere "razionale", può ragionare logicamente (razionalismo puro) e/o fare esperienza sensoriale (razionalismo empirico).-- Questa penetrazione "razionale" (pura e/o empirica) nell'uomo stesso (scienza umana razionale) o nella natura (scienza naturale razionale) o nella religione (scienza religiosa razionale) è progressiva (credenza del progresso).

b. Questo progresso razionale permetterà di risolvere razionalmente ("illuminato") - e non più con i metodi fatiscenti e superati del passato - tutti i problemi dell'uomo (moderno) - questioni economiche, sociali, politiche, artistiche, filosofiche, teologiche (volontà di risolvere i problemi).

(4) Il nome "Aufklärung" (Illuminismo, Lumières) - un termine che utilizza la metafora della luce - proviene dal campo dell'educazione alla fine del XVIII secolo. L'educazione dovrebbe, d'ora in poi, essere l'educazione dello spirito (ragione).

Questo, in contrasto con le epoche precedenti, specialmente il Medioevo "oscuro" (oscurantista) (H.O. 108). In effetti, la mente illuminata guarda con disprezzo tutti gli stadi precedenti, pre-razionali della cultura (specialmente l'irrazionale "di mezzo" (Medioevo)), prima di tutto per quanto riguarda l'educazione.

Questo nome educativo divenne, col tempo, il nome di tutto il movimento culturale 'razionale'.

H.O. 146.

Anche il razionalismo generale, a suo modo, ha messo al centro l'educazione spirituale. Ma il Razionalismo secolarizzante ha fatto questo in quello che ha chiamato un modo "autonomo".

I. Kant (1724/1804), figura di spicco dell'Aufklärung tedesca e, allo stesso tempo, critico dell'Illuminismo, lo ha caratterizzato in modo brillante: "L'Illuminismo è il lavoro dell'uomo per uscire dall'inferiorità di cui egli stesso è colpevole. L'incompetenza è l'incapacità di usare la propria ragione senza la guida dei propri simili". (*Kant, in: Berliner Monatsschrift*, 1783). Cfr. H.O. 134.

Autonoma', quindi, include, come premessa, tra le altre cose, che la Chiesa (divisa in Chiese confessionali (Kath., Prot., Angl.,-- Orthod.)) sta perdendo la sua posizione di autorità e potere (negativo),-- con la sua filosofia Scolastica (H.O. 121/122;126),-- che include l'anticlericalismo.

Positivamente, "autonomo" include l'idea di "legge naturale", non solo nel senso antico-medievale (che sta nella "natura" data da Dio all'uomo), ma nel senso emancipatorio: la natura umana è tale che l'individuo è responsabile ("libero") di se stesso, o anche che il popolo (S.O. 136; 131 (Suarez) è autonomo, responsabile ('libero') di se stesso, tra l'altro contro ogni forma 'feudale' di stato (sovranità popolare).

Quest'ultimo è stato espresso nelle teorie giuridiche di *N. Machiavelli* (1467/1527: *Il principe*), - *J. Althusius* (1557/1636), *H. Grotius* (1583/1645: *De iure belli at pacis* (1625), *S. von Pufendorf* (1632/1694).

L'autonomia" include, infine, che l'essere umano maturo si liberi dalla teologia e persino dall'ontologia ("metafisica"), nella misura in cui queste formulano dei legami, un ordine, a cui l'uomo, come individuo e come collettivo, sarebbe "legato".

Da qui la crisi della desacralizzazione e della metafisica. In questo senso, l'educazione "autonoma" e la rivoluzione culturale mostrano una chiara tendenza nominalistica (H.O. 1/7; vrl. 5vv.),--senza, naturalmente, cadere sempre nel nominalismo radicale.

Non solo c'è laicizzazione (il clero sostituito dai laici); c'è, chiaramente, una tendenza alla desacralizzazione (l'essere stesso della natura, dell'uomo ecc. si articola senza fondamento nella Divinità (e nelle sue idee), - il che diventa molto chiaro nell'attaccare Materialismo e Ateismo). C'è, fin dall'inizio, qualcosa di nichilista" nell'autonomia.

H.O. 147

II.A.-- Gli approcci della metà del secolo. (147/160)

E. Goretz, *Einführung in die Philosophie der Neuzeit (I: Rationalismus / Empirismus : Aufklärung)*, Freiburg, 1972, 11, dice che prima del Razionalismo, nel senso moderno, si trova un lungo periodo di transizione, la cui “rincorsa arriva fino al Medioevo”.

II.A.(1). Dal solidarismo al liberalismo.

G. Dumézil (1898/1986), *Mythe et épopée (L'idéologie des trois fonctions des peuples indo-europeens)*, Paris, 1968, dice che, già prima di Alfredo il Grande (1075/1100), il “rango della preghiera” (clero, ordini monastici), il “rango del guerriero” (uomini dell'esercito (cavalieri)) e il “rango del lavoro” costituivano la triplice struttura sociale - tipicamente indoeuropea. È quest'ultima classe che ci interessa qui.

O. Brunner, *Bürger und Bourgeois*, in: *Wort und Wahrheit VIII* (1953): Juni, 419/426, dice che - diversamente dalla tipica città antica ('poli', 'civitas') e dalla città orientale - nell'XI secolo, nell'Europa occidentale, tra Senna e Reno e nell'Italia settentrionale e centrale (Lombardia, Toscana), sorse la città borghese e borghese.

Jean Gimpel, *La révolution industrielle du Moyen Âge*, Parigi, 1975, dice che la “grande” rivoluzione industriale, che si sostiene abbia avuto origine in Inghilterra e nel XVIII secolo, in realtà è decollata già nel Medioevo e, senza dubbio, in Europa occidentale.

“Dall'XI al XIII secolo, l'Europa occidentale visse un periodo di intensa attività tecnologica. È, immediatamente, uno dei periodi più fruttuosi della storia in termini di invenzioni. Questo periodo avrebbe dovuto essere chiamato “la prima rivoluzione industriale”, se non fosse che la rivoluzione industriale inglese del XVIII e XIX secolo è già indicata con questo nome. Così Gimpel. Che *J. Rosmorduc, De Thales à Einstein (Histoire de la physique et de la chimie)*, Paris / Montréal, 1979, 19s. (anche: 31), approva.

Emerge un nuovo stile di pensiero, immediatamente.

W. Sombart (1863/1941), *Der moderne Kapitalismus*, Monaco, 1902/1908, vide già il cambiamento di mentalità in quel fenomeno economico-sociale. Nella sua descrizione dello sviluppo economico dei popoli europei, dal Medioevo ad oggi, Sombart distingue quattro fasi:

H.O. 148.

- (1) Economia segregata,
- (2) craft (artigianato),
- (3) Capitalismo progressivo,
- (4) Capitalismo in dissolvenza.

Sombart sottolinea la psicologia del passaggio dall'artigiano al capitalista:

a. L'artigiano lavora per acquisire ciò che è strettamente necessario; il profitto non gli interessa affatto;

b. ma, nel Medioevo, emerge la figura del 'mercante capitalista' o (come lo dipinse L.B. Alberti). Nella nuova fase economica, già fiorente nelle città italiane e tedesche alla fine del Medioevo, il mercante capitalista è la figura centrale. Ebbene, questo tipo di economia definirà la cultura moderna. Immediatamente, il massimo profitto diventa lo "spirito" della vita moderna.

J. Van Houtte, Storia economica, 1938, 103, scrive: "Durante il Medioevo, il pensiero socio-economico (...) aveva, per la maggior parte, un carattere collettivo (cfr. H.O. 83: solidarismo) (...). I rappresentanti, invece, di un capitalismo industriale abbastanza avanzato, come i panneggiatori fiamminghi e italiani, pensavano già in modo molto più egocentrico e individuale (...). Questo cambiamento (...) fu accelerato dall'irruzione del Rinascimento e dell'Umanesimo".

Th. Suranyi-Unger, Wirtschaftsphilosophie des 20. Jahrhunderts, Stuttgart, 1967, 27, caratterizza il cambiamento come segue: "A parte il ruolo importante giocato dal capitalismo mercantile, la cultura rinascimentale si basa sul principio della produzione artigianale, ripreso dal Medioevo e ormai assolutizzato. Da qui nacque lo spirito borghese dell' 'homo faber' (l'artigiano): "Ciò che so fare, con l'abilità delle mie mani e l'intuito della mia mente, lo posso controllare" (...).

(i) il principio di realizzazione, **(ii)** la lotta per l'ascendente, **(iii)** la co-determinazione individualista cambiano il carattere stagnante dell'economia medievale. Case commerciali e corporazioni di notevole importanza, con la loro economia monetaria, coprono il globo per quanto si sa.

I contadini, stimolati dall'esempio della libera borghesia urbana, desiderano una maggiore indipendenza".

Conclusion.-- Come molti storici osservano, lo sviluppo economico-sociale aiuta a formare il pensiero.

H.O. 149.

II.A.(2).-- *Il Terminismo di Guglielmo di Ockham* (1295/1350).

E. Coreth, Einf., I, 11, dice che, tra gli approcci al razionalismo moderno appartiene il nominalismo (S.O. 1/7), come è emerso, sotto il nome di 'via moderna (S.O. 129), soprattutto alla fine della filosofia medievale, nel suo declino.

1.-- *Il nome 'nominalismo'*.

R. Poirier, Prefazione, in: *J. Largeault, Enquête sur le nominalisme*, Paris / Louvain, 1971, v/vi, ci dà - semasiologicamente (cioè dal punto di vista del contenuto) - il contenuto concettuale del termine 'nominalismo'.

(a) *Epistemologico*.

Nominalismo" significa, prima di tutto, una teoria della conoscenza. I nostri concetti (risp. idee) non sono la rappresentazione dell'"essenza" (essere-forma) delle cose reali, ma solo nomi, segni, "termini", che sono solo un prodotto della nostra mente e, per il momento, non significano altro che un riferimento (denotativo,-- con vaga connotazione) a dati reali. Nel nostro ragionamento sulla realtà, i 'termini' (termini) prendono il posto dei dati reali ("Stanno per le cose"), -- niente di più.

Si noti che il nominalismo di Occam è chiamato 'terminismo', perché egli usa così spesso la parola 'terminus' (vv.: termini).-- Per esempio, Quando dico 'bellezza', questo rimane, per la maggior parte delle persone, vago (connotativo, secondo il contenuto concettuale), ma il termine 'bellezza' si riferisce (denotativo, secondo la portata concettuale, cioè le cose designate da quel 'termine') a 'tutto ciò che è bello',-- ad esempio questa bella ragazza (H.O. 2).

(b) *Ontologico*.

Ma, come già nel caso di Protagoras di Abdera (H.O. 1; 3/7), il grande sofista e umanista, anche in quello di Guglielmo di Occam: tutta una dottrina della realtà (ontologia) accompagna questa dottrina della conoscenza. Poirier elenca alcune delle sue caratteristiche principali: il primato del singolare e della sua conoscenza diretta, il primato dell'esperienza (osservazione, comportamento empirico),-- l'eliminazione delle entità 'inutili', come i concetti e le idee astratte, l'eliminazione degli intermediari tra Dio e l'uomo,-- la sottolineatura dell'esaltazione radicale ('trascendenza'; H. O. 57) di Dio, -- l'eliminazione della 'trascendenza' di Dio.O. 57) di Dio,--in Dio stesso la coincidenza di spirito (ragione/intelletto) e volontà (volontarismo),--un diritto ben compreso alla "libera" indagine sulla base dell'esperienza individuale,-- l'individualismo nella sfera economica (H.O. 148) e politica,--l'autonomia (H.O. 146) del potere del laico.-- In altre parole: il liberalismo emergente.

H.O. 150.

(c) Storico-culturale.

Poirier aggiunge che tutte queste rappresentazioni, anche se senza una stretta connessione logica tra di loro, sono tuttavia l'espressione (proiezione) di un modo di vivere che è certamente collegato. -- Ciò implica che l'atteggiamento di Occam verso la vita, incentrato sul suo terminismo, è l'espressione di uno Zeitgeist (H.O. 123 / 125: nuova filosofia; storicismo).

A. Weber, Hist. d. l. philos. européenne, Paris, 1914-8, 234, dice: "Guglielmo di Ockham era, in se stesso, così convinto che intendeva bene la Chiesa. Ma il suo nominalismo - come tutta la filosofia - è fondamentalmente lo specchio in cui si riflette la principale preoccupazione del suo tempo, cioè scuotere il giogo della Roma cristiana, la grande preoccupazione di "tutto ciò che era in potere dei laici": gli stati e le nazioni, l'educazione intellettuale, le arti e le scienze, la filosofia.

Infatti, appena il nominalismo riappare, si assiste al primo sviluppo della vita nazionale e delle lingue moderne, che si oppongono all'unità che Roma, erede della tradizione degli imperatori romani, aveva imposto all'Europa.

Il nominalismo, sotto la maschera di un profondo attaccamento alla Chiesa e di una pietà estrema, copriva, in realtà, una moltitudine di tendenze ostili al cattolicesimo".

Conclusione.-- Occam non ha elaborato un sistema, ma una teoria della conoscenza. Ma questa teoria della conoscenza era la sintesi, l'aggregazione, delle relazioni del tempo. Da qui la sua enorme importanza.

2 -- Concettualismo di Occam.

Come termine della filosofia medievale, significa quanto segue. I nostri concetti (lat.: conceptus) sono una specie di "realtà", cioè nella nostra mente (non fuori di essa) esiste, ad esempio di un certo numero di belle ragazze, singolarmente esistenti, una rappresentazione generale (conceptus), in base alla quale decidiamo se una data ragazza è bella o no. I concetti generali, in altre parole, non esistono come idee platoniche, in se stessi (H.O. 42/46: ideazione).

H.O. 151.

Né sono semplici parole (“nomi”). In questo senso, naturalmente, il concettualismo differisce dal puro nominalismo.

Cade, infatti, il nobile giogo (H.O. 8), nucleo di ogni realismo concettuale (astratto o ideativo): i concetti universali (‘universalialia’):

(i) non sono la rappresentazione - univoca - di esseri reali o di aspetti di esseri reali (il similia similibus, nucleo del nobile giogo, cade) - che sarebbe il realismo concettuale -;

(ii) No: i concetti universali si limitano a “significare”, cioè a stare, come segni, al posto dei dati reali, nel pensiero (segni del pensiero) e nel linguaggio (segni del linguaggio: parola e scrittura). -- Prevale la teoria dei segni, la semiotica (Peirce), la semiologia (de Saussure).

Concezione nominalista-terminale della scienza.

Che valore oggettivo hanno allora il nostro sapere (quotidiano) e la nostra scienza (compresa la filosofia e la scienza teologica)? “Perché la scienza significhi realtà, non è necessario che gli ‘extrema propositionis’ (i componenti principali di una ‘proposizione’ o frase di giudizio, enunciato), cioè il soggetto e/o il detto, siano realtà (‘realia’). È sufficiente che il soggetto e il predicato siano ‘supponant pro realibus’, sostituti delle realtà”. (J. Largeault, o.c., 35; le stesse parole di Occam dalle sue *Sent. Io, dist. 30, q. 1, x*). In altre parole, i termini si riferiscono (denotativamente) a dati reali e singolari, come loro sostituti.

Critica.-- Ch. Lahr, *Logique*, Paris, 1933-27, 670, criticamente: la confutazione del concettualismo sta nella considerazione che, se i nostri concetti non hanno valore di rappresentazione, non hanno allora, allo stesso tempo, alcun valore significativo. Perché, di per sé, le nostre rappresentazioni non hanno alcun valore reale finché non vengono testate - connotativamente - contro i dati reali.

In altre parole, ci deve essere qualcosa di veramente universale nei dati reali che corrisponde all’universale nelle nostre menti (uno-ness, il nobile giogo). Altrimenti, il nostro mondo di concetti è una realtà puramente psichica senza valore oggettivo.

Nota.-- P. Foulquie, *L’existentialisme*, Parigi, 1951-6, 18/26, parla di “essenzialismo concettuale” (con Aristotele, Tommaso d’Aquino, la scienza moderna (Francesco Bacone, Cartesio), la morale laica tradizionale come esempi). In questo senso sembra piuttosto da evitare.

H.O. 152.

Critica.

a. R. Jolivet, *Les sources de l'idealisme*, Paris, 1936, 24/30 (*L'epirisme occamien*), nota che Ockham introduce - ciò che egli chiama con un termine francese - 'chosisme'. 'Chose' significa, qui, una cosa esistente in sé, di natura singolare. 'Attuale' nel linguaggio di Occam significa invariabilmente 'cosa esistente in sé (singolare)'. È questa stretta nozione ontologica di 'reale' (cosa esistente in sé) che rende impossibile per Occam pensare a qualcosa di diverso da ciò che esiste realmente.

Questo dà luogo a una forma di differenzialismo (H.O. 31: i "realia", le "cose" (singolarmente) esistenti, differiscono gli uni dagli altri a tal punto che non sono suscettibili di alcuna somiglianza essenziale. Tutta la realtà diventa così una "nuvola di polvere di cose reali separate, la cui connessione rimane incomprensibile" (o.c., 29),-- "una nuvola di fenomeni, un universo discontinuo di cose coesistenti" (o.c., 32).

In altre parole, l'analogia scompare (H.O. 12v.)-- Anche la cosa singolare (individuale) è solo, secondo Occam, un insieme di proprietà e di fenomeni, che, sincronicamente e diacronicamente, mostrano una coerenza più o meno lasca: è la nostra concezione che ne costituisce l'"unità", in primo luogo (o.c., 27). La sua unità e coerenza risiedono nel soggetto 'significante' (significato), piuttosto che nell'oggetto stesso.

b. R. Jolivet, o.c., 30/35 (*La science du singulier*), rimprovera a Ockham il soggettivismo ("filosofia dell'immanenza", dove il termine "immanenza" indica l'interiorità del soggetto).

Ockham riconosce due tipi di segni:

a. i segni naturali (per esempio, il risuonare di una risata indica il riso stesso; un pennacchio di fumo in aumento indica il fuoco);

b. I segni arbitrari (quindi le parole, alle quali colleghiamo le cose significate da esse, 'significate' (dotate di un segno linguistico)).

Ebbene, l'universale è solo un segno che indica qualcosa di radicalmente diverso da quel segno, in modo grossolanamente riassuntivo.

L'oggetto del nostro sapere, della nostra scienza, è, in primo luogo, non le cose (les choses) esistenti in sé, ma i pensieri stessi, nella nostra coscienza. Il mentale, non i dati esistenti al di fuori della nostra coscienza, è ciò che conosciamo. Nasce il soggettivismo moderno.

H.O. 153.

Nota.-- Si fa riferimento a *F. Cromphout, Narcisismo come fenomeno sociale*, in: *Streven* 1982: Oct., 29/36 (su *Chr. Lasch, The Culture of Narcissism*, London, 1980,-- “narcisismo” inteso qui come sogno immaginario di onnipotenza (in un senso più o meno freudiano)); *Leo Loewenthal, Goethe and the false subjectivity*, in: *Streven* 1982: Dec., 250/259 (qui riferendosi al culto dell’introversione).

Che il soggettivismo filosofico possa essere ancora attuale è dimostrato da *Herman De Coninck, Uren van admireerd: Leo Apostel*, in: *Humo* Nr 2247 (29.09.1981, 50/53. Leo Apostel (1925/1995) è stato un epistemologo di fama internazionale. Ecco cosa dice Leo Apostel nell’intervista:

“La filosofia è quasi religiosa, è il desiderio dell’unità del tutto. Ci sto ancora lavorando, in realtà... All’epoca ho avuto un periodo in cui ho pensato: se Dio non esiste, il mondo esiste, io esisto? Non è tutto un sogno?

Vida es sueno. Quando ci si rende conto che esistenzialmente è un’esperienza orribile, specialmente per un ragazzo in un ambiente non troppo colto. Ciò che mi ha salvato, credo, è stato il fatto che ho osato dirlo: potevo ancora vedere il tavolo davanti a me, ma non ero più convinto che fosse reale. Se l’avessi detto ad alta voce, probabilmente la gente mi avrebbe colorato. Questo è scomparso dopo un po’.

Ma è rimasto, ancora oggi, un intenso interesse attraverso l’epistemologia e la logica: posso provare che questo tavolo esiste veramente? Questo, per me, non è mai stato un problema accademico (*nota*: puramente teorico). - Dio non sembra esistere: ma, allora, il mondo deve potersi spiegare in qualche altro modo! E l’etica religiosa, allora, cade: ma, allora, bisogna poter trovare dei precetti da qualche altra parte! -

Inoltre, non hai accesso immediato alla realtà estrema. Nella storia della letteratura, si possono ancora trovare esempi di perdita del senso della realtà: mi piaci; ma, forse, sei solo arredamento, --è tutto irreale. Quando si è molto stanchi, si ha spesso questo: tutto sembra cartone.

H.O. 154.

Allora bisogna davvero convincersi: no, c'è un mondo reale e io ne conosco anche un po'. questo insegnamento della conoscenza è, quindi, davvero il risultato del mio bisogno di arrivare al mondo e, infine, di arrivare alle persone. Raramente mi chiedo da dove venga questo bisogno di filosofia; al contrario, mi chiedo come una persona possa vivere senza. -

Ma la particolarità di una tale vita filosofica è, naturalmente, che ci si perde così tanto nella tecnicità (*nota*: esplorazione approfondita) della propria materia che non si sono ancora risolte le questioni fondamentali della propria adolescenza nemmeno a cinquantotto anni. In epistemologia ho almeno provato, ma in metafisica molto poco. Ma continuo a fare le stesse domande, molto ostinatamente”.

1. Tanto per questa commovente e onesta testimonianza di qualcuno che si professa un razionalista dichiarato. Da un Occam in poi, tutta la filosofia tipicamente “moderna” mostrerà questa caratteristica molto interiore e soggettiva Per usare i termini di Padre Ch. Lahr: il Razionalista conosce il mondo solo mediatamente, indirettamente, cioè attraverso il termine intermedio che costituisce le sue permeazioni soggettive (*thinkingsigns*, per esempio) (‘mediatismo’), mentre il Concettuale (astratto o ideativo), attraverso il giogo nobile, pensa di conoscere il mondo immediatamente, senza quel termine intermedio (‘immediatismo’).

2. È anche degno di nota che Leone Apostolo collega il sentimento di irrealtà (mediatismo), almeno in una certa misura, all'assenza di Dio. La tradizione idealista in particolare (per esempio Agostino) la vedeva così: i dati sono ‘reali’; nella misura in cui scaturiscono da Dio, sono fondati in Lui (il lato mistico). Come contro-modello: quando Dio è assente, il mondo sembra irreali. Basta rileggere il testo dell'Apostolo su questo. Cfr. H.O. 27; 95/96; 119v. (mistica); 131 (teologia naturale). La morte di Dio crea il “grande vuoto”. L'attacco all'“autonomia” (S.O. 146) implica qualcosa come “la morte di Dio”.

3. È anche notevole: il contatto più profondo (‘incontro’) con il prossimo soffre, anche, dell'irrealismo della soggettività autonoma. Che differenza con la comprensione di un Agostino (H.O. 84: *Verstehen*; 83 (comprensione: concordia)). - Tutta l'ontologia (dottrina della realtà) si sposta!

H.O. 155.

Sul lato sociologico del soggettivismo moderno si veda: *A.G. Zijderveld, Institutionalisation (A study on the methodological dilemma of the social sciences)*, Hilversum/ Antwerp, 1966,--in cui il nominalismo si avvicina ai dati sociali a partire dall'individuo, mentre il concettualismo si avvicina agli stessi fenomeni sociali a partire da strutture globali (cfr. H.O. 82v.).

P. Hsu, Clan, Caste and Club, New York, 1963, mostra una cosa del genere, su scala mondiale.-- Per inciso: la sociologia liberale si è posta come obiettivo una società non autoritaria, che sarebbe “vincolata” solo dai “diritti umani” (S.O. 135), derivati dalla legge naturale (S.O. 146), intesa come legge “autonoma”.

Risultato: il contratto sociale ('le contrat social'), per cui lo stato serve solo a garantire l'auto-sviluppo del soggetto autonomo, nelle sue libertà 'moderne', 'borghesi'. I soggetti autonomi si uniscono per formare uno stato in questo senso individuale-soggettivo.-- Tutto questo diventa, dal nominalismo, comprensibile. Il nominalismo è la teoria della conoscenza dei soggetti trincerati. Tanto per questo commento sull'umanità nominalistica, - toccato brevemente nel testo dell'Apostolo.

La demarcazione delle scienze.

A. Boulenger, Le Moyen Âge (De Clément V à la Réforme (1305/1517)), Lyon/ Paris, 1936-4, 343/346 (*L'école occamiste*), delinea il cosiddetto problema della demarcazione - o delimitazione - con Ockham, come segue.

(A) *Ontologia*

Entia non sunt multiplicanda sine necessitate' (Le cose non devono essere moltiplicate senza una ragione sufficiente) è il grande principio economico o di economia. Petrus Aureoli (1250/1322), un francescano, aveva già introdotto questo principio, altrettanto nominalistico.

Pratico: tutte le entità 'essenzialiste' (idee platoniche, per esempio) sono superflue, perché 'irreali' (H.O. 152: chosismo). La loro eliminazione è un “risparmio”.

2.a. “Reale”, completamente, sono i dati singolari. I “reali”, in quanto prodotti della nostra mente, sono i segni del pensiero, il linguaggio (parola e scrittura), con cui parliamo delle cose singolari.

2.b. La base della conoscenza è la volontà di accettare le cose reali, cioè la “fede”. Questo implica un volontarismo: ogni sapere è più che una pura intuizione; è, allo stesso tempo, un voler vedere tipico di un soggetto autonomo.

H.O. 156.

(B) Scienze tecniche.

a. Nello spirito di Oxford, da cui proveniva Ockham (R. Bacon (H.O. 117; 129)), dichiarò che il metodo sperimentale era l'unico che poteva portare alla certezza apodittica.

b. L'ontologia scolastica tradizionale, nella misura in cui utilizza entità "superflue", come i concetti generali (idee), nella convinzione di rappresentare un comportamento razionalmente giustificabile, non ha senso.

Appl. mod.: Dio (la sua esistenza e i suoi attributi);-- l'anima (la sua esistenza, i suoi attributi "immortalità");-- la libertà (la sua esistenza e i suoi attributi);-- tutto ciò è razionalmente (si intende: sperimentalmente) indimostrabile in senso apodittico; si arriva, semplicemente, ad argomenti pro e contro (cioè probabilità);-- niente di più.

Si confrontano questi punti principali - Dio, anima (libertà) - con ciò che, un Protagora di Abdera (H.O. 6: agnosticismo) e ciò che un Aristotele di Stageira (H.O. 25v.) dicono su di essi. Solo il platonismo (H.O. 54) considera la ragione naturale capace di cogliere Dio e l'anima.

Fideismo.-- Come appena detto, la fede (voler vedere) - intesa volontariamente - 'salva' dati come Dio e l'anima (libertà): una 'metafisica' (ontologia) sta o cade con la convinzione liberamente voluta che Dio, anima (libertà) sono dati reali. Il soggetto liberamente disposto è decisivo. In cui l'autonomia moderna viene fuori, ovviamente.

(C) Etica.

a. L'anima è, in sostanza, un soggetto libero.

b. La distinzione tra il bene (coscienzioso) e il male (spregiudicato) non poggia su una distinzione nell'essenza stessa, l'essenza, di ciò che chiamiamo rispettivamente 'bene' e 'male': solo un libero atto di volontà da parte di Dio come soggetto autonomo per eccellenza stabilisce tale distinzione. "Tanto è vero che, supponendo che Dio cambi il suo giudizio di valore del bene e del male, ciò che è (finora) santo e giusto ('caldo') diventa (empio e) ingiusto". Osservate la formulazione stessa del linguaggio di Ockham!

Nota - La tesi dei realisti concettuali è: nemmeno Dio, per quanto onnipotente, può cambiare la natura del bene e del male. La qualità del 'bene' e del 'male', dopo tutto, è qualcosa di oggettivo, inerente alla struttura stessa (ordine) della realtà.-- Si vede a cosa può portare la dottrina del soggetto autonomo.

H.O. 157.

(D) Teologia biblica.

Il 'sapere', (specialmente la scienza) e la teologia 'soprannaturale' (da non confondere con il 'razionale' o 'scientifico' di cui sopra, -- parte dell'ontologia) sono, nella mentalità di Ockham, strettamente separati. Invece della 'vana', terrena scienza della teologia (naturale): che la Chiesa aderisca alla **Bibbia** e al proprio Magistero, basandosi sulla fede biblica (da non confondere con la 'fede' naturale di cui sopra, l'atto di volontà di un soggetto libero in relazione ad ogni tipo di intuizione)! Qui - in questa sfera della rivelazione - Dio e l'anima (libertà) appartengono: se la Bibbia e il Magistero (magistero) ci dicono che Dio e l'anima (libertà) esistono, allora questa intuizione è garantita.

Conclusion.-- Il concettualismo di Ockham (terminismo, 'nominalismo') rappresenta una vera rivoluzione.

(A) *P. Baumgärtner, Uebers. / Einl., Briefwechsel zwischen Abaelard und Heloise (mit der Leidensgeschichte Abaelards)*, Leipzig, 1894, 10ff., dice che il metodo Sic-et-non (H.O. 109vv.) era una "dialettica" (eristica), che Abelardo voleva applicare sia alla filosofia che all'intera teologia. Voleva "dimostrare in modo razionale la razionalità (Vernünftigkeit) dei dogmi esistenti". (o.c.,12). Ciò a cui tutta la scolastica, nella sua teologia, in un modo o nell'altro, tendeva. In questo senso, la Scolastica è una specie di razionalismo: Cfr. H.O. 144; razionalismo generale.

Il metodo di Abelardo era, già allora, una rivoluzione razionale:

a. La patristica e la voorscolastica (HO 69; 129) avevano come assioma: "Credo ut intellegam" (credo per capire - prima credere, poi capire);

b. Abelardo e una parte della Scolastica sostenevano il precetto: "Prima dubitare, poi vedere; prima vedere, poi credere". Il punto di partenza di ogni conoscenza è il dubbio (metodico) (H.O. 72 (metrica riflessiva); 114: razionalità scolastica). Una volta stabilita questa certezza di base, inizia l'approfondimento razionale: credere qualcosa senza averla prima vista (cioè giustificarla su basi razionali) è, per gente come Abelardo e una parte degli scolastici, insensato e al di sotto della "dignità" della persona pensante.

(B) Da questa intuizione si comprende meglio la reazione di Ockham contro la razionalizzazione (esagerata) della Scolastica.

H.O. 158.

I postumi del nominalismo di Occam.

Non c'è libro migliore di R. Van Zandt, *The Metaphysical Foundations of American History*, The Hague, 1959, specialmente 124/156 (*Realism versus Nominalism*) per aiutarvi a capire gli enormi postumi di Occam.

a. Il nominalismo è il fondamento dell'empirismo (S.O. 145),-- da cui scaturiscono il materialismo (S.O. 146) e il positivismo (la filosofia che riduce la filosofia ai (risultati delle) scienze positive o soggettive); -- il nominalismo - dice sempre Van Zandt -, che comprende il secolarismo (S.O. 146), la moderna scienza soggettiva (S.O. 156: exp. w.), il protestantesimo (S.O. 141: vrijzinn, Pr.), l'individualismo (H.O. 134; 146), la società industriale (H.O. 147) e la tecnologia (ibid.); -- il nominalismo, che nutre il fattualismo (enfasi sui fatti piuttosto che sulle intuizioni) e l'anti-intellettualismo,-- questo nominalismo è, come afferma chiaramente Poirier (H.O. 149), che è un nominalista, una visione intera della vita e del mondo, in uno con un'intera epoca storico-culturale (l'età moderna).

b.1. Il nominalismo fondato da Occam, mina la Scolastica e fonda tutto il pensiero moderno, Van Zandt cita J. Feibleman: "Ci fu un'ondata di nominalismo

1/ Cartesio era un nominalista.

2. Locke e tutti i pensatori che sono usciti da lui - Berkeley, Hartley, Hume e persino (il Commonsensist) Reid -, -- sono nominalisti.

3/ Leibniz era un nominalista estremo. Kant era un nominalista. Hegel era un nominalista con nostalgia realista. -- Quindi, per dirlo in una parola, "tutta la filosofia moderna" era nominalista.

La Weltanschauung nominalista è cresciuta in - quello che mi azzardo a chiamare - la vera carne e sangue della mentalità media moderna". (*J. Feibleman, An Introduction to Peirce's Philosophy*, 171; o.c., 125f.).

Persone come Dewey, Cohen, Randall, Burt, Dampier, Carré, - tutti sottoscrivono l'osservazione di Feibleman. Sì, nella misura in cui nessuno discuteva il nominalismo (solo recentemente è tornato in auge), era la filosofia di base tacitamente accettata.

b.2. Il nominalismo - dice sempre Van Zandt - è preminentemente una filosofia anglosassone. Occam veniva da Oxford. Il pensiero inglese e americano è, in tutto e per tutto, nominalistico.

H.O. 159.

3.-- *La vita movimentata di Guglielmo di Occam.*

L'uomo, la cui filosofia è una serie di note a piè di pagina, era un convinto seguace di San Francesco d'Assisi (1182/1226), il fondatore dei Frati Minori. Il ritorno a un cristianesimo fresco e originale gli era molto familiare. La Chiesa era per lui una "società celeste", grande, santa, purificata da ogni macchia del mondo. Tanto che, col tempo, Guglielmo ritenne che il Papa di Roma non dovesse interferire negli affari secolari degli stati europei.

Francescano, sì, ma anche di temperamento feroce. A Oxford, dove studiava, fu escluso a un certo momento "per audacia dialettica" (H.O. 109: sic et non). A causa di certe proposizioni teologiche, non potrà mai diventare un 'dottore' (maestro) e rimarrà quindi solo un 'inceptor' (letteralmente: principiante). I suoi seguaci nominalisti ne faranno un titolo onorifico: 'venerabilis inceptor' (Venerabile novizio).

Escluso a Oxford, trovò rifugio in Francia. Lì si mise a capo di un gruppo di francescani che, come monaci, volevano tornare alla stretta povertà, come prescritto dalla Regola di San Francesco (introdotta nel 1209). Questo impegno lo porta in conflitto con Papa Giovanni XXII (1245/1334).

I papi ad Avignone.

Per capire, bisogna sapere che - dal 1309 al 1376 - i Papi risiedevano ad Avignone. Papa Klemens V vi si stabilisce, sotto l'influenza del monarca francese Filippo IV il Bello (1268/1314).

In seguito a un Concilio di Avignone, che aveva come oggetto gli insegnamenti del sacerdote domenicano Maestro Eckhart (1260/1327; S.O. 120), le cui affermazioni suonavano talvolta eterodosse, sorse un nuovo conflitto. Guglielmo, come francescano, pensava di dover prendere posizione contro i domenicani, che sostenevano Eckhart al Concilio. Ma, proprio per questo, si trova di nuovo in contrasto con Papa Giovanni XXII, l'alleato dei francescani. William viene espulso da entrambi i campi.

Nei conflitti tra Filippo il Bello e Luigi IV di Baviera (1286/1347; imperatore dal 1314 al 1347), da una parte, e il Papa, dall'altra, Guglielmo, naturalmente, prese le parti di entrambi i principi.

H.O. 160.

Luigi IV di Baviera introdusse, infatti, una nuova idea di autorità: il sovrano (l'imperatore) fonda la sua autorità sull'autorità popolare (S.O. 131; 146: poi op.), concepita in modo autonomo (S.O. 156), cioè radicalmente indipendente dall'autorità papale.

Naturalmente, questo provoca un'intransigenza radicale da parte di Giovanni XXII ad Avignone. Ma Luigi si circondò di nemici del Papa, eretici di ogni tipo. Di più, mette in dubbio la credulità del Papa (anche Guglielmo di Ockham voleva far deporre il Papa come eretico),--si, voleva mettere in dubbio l'idea (il principio stesso) del 'potere papale'.

Guglielmo fu denunciato dal Papa e convocato ad Avignone nel 1324. Rimase lì per i quattro anni del suo processo. Nel 1326, le 51 tesi di Guglielmo vengono censurate.-- Nel 1328, fugge da Luigi di Baviera. È scomunicato. È anche condannato dall'Università di Parigi nel 1339, 1340. Nel 1346 è anche condannato da papa Klemens VI (ad Avignone: 1342/1352).-- Dopo la morte di Luigi nel 1347, cerca nuovamente il contatto con la Chiesa ufficiale. Tuttavia, la sua morte prematura impedisce la riconciliazione.

Il nome della rosa.

Umberto Eco (1932/2016), semiologo dell'Univ. di Bologna, fece pubblicare a Milano nel 1980 *Il Nome della Rosa*. Traduzione olandese: *De naam van de roos*, Amsterdam, 1985 (con U. Eco, *Poscritto a De naam van de roos*, A'm, 1984-3), decima edizione. Fine 1986: questo romanzo, leggibile in vari modi, è stato tradotto in non meno di ventiquattro lingue!

Tra la Liguria e la Provenza, nel 1327, mentre Giovanni XXII e Luigi di Baviera erano ai ferri corti, in un'abbazia benedettina, ci fu "un grande e celeste massacro" (o.c., 53): un monaco dopo l'altro fu trovato morto. Guglielmo di Baskerville (pensate a Guglielmo di Ockham) e il suo allievo Adso cercano, attraverso i segni e le tracce, di decifrare questo massacro.

Jean-Jacques Annaud (1943/...) ha filmato il romanzo. Corre per settimane. A Ginevra, è stato presentato: "Il riso è sempre un pericolo per il potere; uccide il rispetto e la paura dei potenti. ". Persone come Jacques Le Goff (H.O. 108) hanno contribuito a ritrarre il Medioevo in modo estremamente fedele. Il Medioevo in dissolvenza, naturalmente.

H.O. 161.

II. B.-- *La filosofia della transizione* (1450/1640).

H.O. 123 (nuovo storicismo filologico); 150 (cultureh.) ci ha insegnato che il soggetto autonomo appare solo o come espressione dello Zeitgeist o come situato in questo stesso Zeitgeist.--il che indica la portata molto limitata dell'individuo come centro.

Il 1450/1640 - ora non si pensa troppo alla datazione - è, in generale, considerato un periodo di transizione.

1. Abbiamo visto, sopra, che la stessa “transizione” era in corso da un po’ di tempo, quando è arrivato il 1450. Economia medievale (H.O. 147v.), politica medievale (H.O. 159v.), terminismo medievale (H.O. 149/160), -- questi tre ‘fattori’ (elementi) appartengono già allo ‘spirito della nuova età’. Questo è come il sistema che contiene gli elementi.

2. Discuteremo i nuovi fattori (elementi) più tardi, ma li riassumeremo ora:

a. “fattori” extra-intellettuali (crescente individualismo; -- sviluppo dello stato nazionale, i viaggi di scoperta (America); -- l’arte della stampa);

b. “fattori” intellettuali (Umanesimo (Rinascimento), Riforma e Controriforma, -- Scienza naturale moderna). - Per quanto vecchi, in alcuni sotto-elementi (ad esempio, il Rinascimento resuscita l’Umanesimo antico), tuttavia questi ‘fattori’ (elementi) sono nuovi e appartengono, quindi, a un tutto (‘sistema’), che viene chiamato ‘nuovo’.

Da Jakob Burckhardt (1818/1897) in particolare, ogni intellettuale ha aperto gli occhi su questa novità. Ma ad esempio gli stessi rinascimentalisti si considerano “nuovi”: si oppongono risolutamente al “medioevo” (H.O. 107). In altre parole: per quanto impercettibilmente - gente come Michel Foucault (1916/1984) ha messo grande (troppo grande?) enfasi su quell'impercettibile, quell'inconscio, gli umanisti rinascimentali sapevano di essere innovatori. Quindi la transizione non è stata così inconsapevole.

Note - Foucault è noto per i suoi studi sulla coupure epistemologique (il taglio epistemologico), cioè il passaggio da un’interpretazione all’altra. Insieme a (anche se diverso da)

(i) la scuola epistemologica di G. Bachelard (1884/1962), il dialettico, e G. Canguilhem (1904/1995), lo storico della scienza, e

(ii) la “Nuova storiografia” (Nouvelle Histoire) (H.O. 108), Foucault ha rinnovato la storiografia (almeno la storiografia approfondita). (J. Rajchman, Michel Foucault (Le liberté de savoir), Parigi, 1987, 68).

H.O. 162.

La sua 'archeologia', la scienza dell'origine delle transizioni nella storia, sottolinea il fatto che, da qualche parte nella struttura stessa, nel profondo della vita dell'anima, cambia il modo di esprimersi e le cose, ma in modo inconscio. Come Aristotele, a suo tempo, diceva che nel singolo medico è all'opera la medicina, così anche, analogamente a Foucault: nell'uso individuale del linguaggio, proprio della transizione, il (nuovo) linguaggio dello spirito del tempo parla in modo diverso, in modi nuovi. (Cfr. J. Rajchman, o.c., 19ss.: "*langage sans discours*").

J. J. Lacan (1901/1981), lo psicoanalista strutturale, già trentenne, difende una tesi riguardante il caso clinico di una donna i cui scritti, scritti sotto l'ispirazione di voci interiori, sono stati pubblicati da P. Eluard (1895/1952), il surrealista, con il titolo "*poesie involontaire*". In altre parole, interamente nel senso dei surrealisti che, come freudiani, indagavano "l'inconscio", la donna in questione aveva involontariamente commesso "poesia".

A proposito, le Muse, nell'antichità pagana, gli scrittori sacri, nella Bibbia, hanno ispirato o scritto (coscientemente o inconscientemente) dei testi, come ispirazioni. Questo fenomeno è, nei circoli occultisti, ben noto. Per non parlare dei mistici (H.O. 116), naturalmente. Scrittura mediale" è come la chiamano.

Lacan si riferisce a questo, strutturalmente, come "uso automatico del linguaggio" - a suo parere, la "prova" che l'inconscio di Freud "est structuré comme un langage" (è strutturato come un sistema linguistico).

Una cosa del genere rientra anche, ovviamente, nello schema mentale di un Foucault (almeno nel suo primo periodo). Finché si tratta di inconscio e di linguaggio (sistema), -- Saussuriano. Se solo il soggetto autonomo ne emerge "come schiuma" (cioè completamente controllato, "alias", dalla struttura del "linguaggio", che, nel soggetto apparentemente autonomo, "parla" ("Die Sprache spricht" dice anche M. Heidegger, l'ontologo fondamentale)!

Ma c'è un'altra interpretazione, sia del discorso ispirato (scrittura) che dell'esperienza transitoria.

H.O. 163.1.

Nell'interpretazione teologica della dottrina platonica delle idee (S.O. 56/62 (Alb.v.Sm.); 63/103 (S. Aug.), l'idea è un contenuto riassuntivo della conoscenza e del pensiero che, distribuito su un numero (sostanzialmente illimitato) di individui (fenomeni), che, tra loro, costituiscono un unico sistema (coerenza), emerge dall'altro - chiamatelo, con gli psicologi del profondo, "inconscio" - mondo, accessibile, nel profondo dell'anima.

A proposito: uno come S. Agostino (e, con lui, i teosofi) conosce molto bene questo aspetto psichico profondo! Basta leggere H.O. 98vv. Ora:

(1) Suarez, il grande ontologo dopo Agostino e Tommaso, si riferisce alla sovranità popolare, nel senso evidentemente moderno, come "derivante da Dio (da un'idea corrispondente di Dio)" (H.O. 131);- (2) La sovranità del popolo è la stessa dello Stato.

(2) le libertà moderne sono accettate, da Rivière, come valide, nella loro essenza, per la scolastica (H.O. 137; 143). - nella misura in cui sono "ben compresi". Qualcuno come Albino di Smurna o S. Agostino di Tagaste avrebbe potuto chiamare sovranità popolare e libertà moderne - altrettanto bene - idee di Dio! Senza, quindi, ignorare i lati negativi. Al contrario: basta rileggere H.O. 93/96 (vrl. 95: l'idea incarnata nel nostro mondo terreno) - i contenuti della conoscenza e dei pensieri di Dio, ora, passano - non tanto come "rivelazioni" rumorose di altri che noi stessi, ma - come "linguaggio" formulato a parole nel nostro subconscio. Secondo alcuni esegeti, per esempio, è abbastanza possibile che gli scrittori sacri della Bibbia non abbiano mai saputo coscientemente che stavano scrivendo (pensando) sotto l'ispirazione dello Spirito Santo.

Ebbene, secondo questo modello, possiamo interpretare la transizione e il linguaggio, in cui si esprime,... platonico, con il vantaggio che la conflittualità (separazione critica tra immagine dell'idea e caricatura dell'idea (H.O. 77 (imitazione ridicola); 91; 93; 98) è contenuta nella struttura stessa dell'idea, nella misura in cui è realizzabile. In altre parole, non c'è bisogno di idealizzare ingenuamente "tutto ciò che è moderno" per vedervi un'idea di Dio, in mezzo a molte contraddizioni e fallimenti, per esempio. Tutto questo è una sana teoria delle idee.

Un Foucault vuole, a tutti i costi, "contestare"! Beh, è un suo diritto. Ma non solo il suo nominalismo storico (dixit Rajchman) è "critico". Anche l'idealismo storico (S.O. 75/80), come ad esempio quello fondato da S. Agostino, può essere 'critico', senza nominalismo.

163. 2.

Confronto.

1. L'archeologia di Foucault è paragonabile alla dottrina del cambiamento o alla metabletica.

Nel 1956, J.H. van den Berg, *Metabletica o dottrina del cambiamento*, Nijkerk, 1957- 41, rese pubblica una nuova forma di storiografia. Il sottotitolo recita : *Beginnselen van een historische psychologie* (Principi di una psicologia storica), -- Si fa riferimento a S. Parabirsing, *De metabletische methode* (*Il metodo metabletico*) (*Un'analisi degli insegnamenti di J.H. van den Berg*), Meppel.

Il libro di Van den Berg si riferisce anche a "L'inconscio come prova di una società diversa" (o.c.,173/201).

Nota: un libro come J. Claes, *Psicologia, una doppia nascita* (1590 e 1850: *fari per una coscienza moderna*), Antw./Amsterd., 1980 può essere letto come un'applicazione del metodo metabletico,

2. L'epistemologia storica di Thomas S.Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Meppel, 1976-2, che è uno studio comparativo di

(1) la scienza "normale", cioè il modello di comportamento degli scienziati, una volta che un pioniere esemplare ha preparato un nuovo paradigma (modello di prassi scientifica), e

(2) La "rivoluzione scientifica".

Entrambi i libri sono più che mera psicologia o epistemologia; situano il loro oggetto nell'ampio quadro della cultura generale, in cui esaminano in un dato momento una serie di fenomeni simultanei per la loro coerenza più profonda. Che è simile al metodo di Foucault.

Nota.-- J. Ortega y Gasset, *Das Wesen geschichtlicher krisen*, Berlin/Stuttgart, 1943, è un libro che tratta il periodo 1550/1650. -- Presuppone - filosoficamente vitale (vitalista) - che la nostra mente risponda ai bisogni pre-razionali, "vitali" (o.c.19) della vita.

Ebbene, ecco come parla Ortega: "Nel XIV secolo, l'uomo è indebolito dal suo ruolo sociale: tutto è associazione, corporazione, rango. Tutti indossano la 'divisa' del suo ufficio, anche nei suoi vestiti. Tutto è convenzionale, prescritto, fisso: tutto è rituale, infinitamente complicato.

Il sapere, per esempio, vi è fissato in una forma così ingarbugliata, sovraccarica di distinzioni, classificazioni, argomenti, che non c'è modo di scoprire, in una foresta così fitta, il sistema di idee chiare e semplici che (...) guidano l'uomo nella sua esistenza". (o.c.,57).-- Questa è la crisi del tempo.

H.O. 164.

II.B. (A).-- I fattori non intellettuali. (164/185)

È chiaro, dopo quanto abbiamo detto sullo sviluppo economico e politico nel Tardo Medioevo (H.O. 161), che i fattori non intellettuali (modi di comportamento) influenzano, almeno in parte, il pensiero. Passeremo brevemente in rassegna i fattori non intellettuali più recenti.

(A).1. Individualismo emergente.

Con *G. Legrand, Vocabulaire Bordas de la philosophie*, Paris, 1986-2, 176, possiamo caratterizzare “individualismo” come il nome di un insieme di dottrine o, semplicemente, di mentalità, che hanno come caratteristica comune l’enfasi sul valore (dignità) e sul ruolo dell’individuo (“individuo”).

I modelli applicabili possono essere:

a. La democrazia, dall’antica polis ellenica (città-stato) ai diritti civili (H.O. 134), che, nella Rivoluzione francese (1798+), furono fatti passare (rappresentando un apice di ‘individualismo’);

b. l’individualismo economico (S.O. 148),--soprattutto dal XVIII secolo (secondo Karl Marx “cerca di estendere al massimo le gelide acque del calcolo egoistico”); si fonde con l’idea di “capitalismo” (cioè quel sistema economico, che afferma come base della società la proprietà individuale (“privata”) dei beni di produzione (terra, imprese, - denaro- e “valore-capitale”);--.

Storicamente parlando, il capitalismo, come proprietà individuale, entra in gioco solo quando il macchinismo (H.O. 147: il primo ind. rev.) dà origine alla grande industria e, quindi, richiede il massimo investimento (che comprende il “capitale”).

Vorremmo sottolineare una caratteristica aggiuntiva. Già al tempo della filosofia greca antica (-450/-350), il differenzialismo (H.O. 3), cioè la tendenza (se necessario, l’ideologia) a sottolineare le differenze, l’indipendenza reciproca (“forme di autonomia”), arriva insieme all’individualismo.

Ciò che si sviluppa in agonistica cioè in lotte di potere reciproche (si pensi alla competizione economica, si pensi ai “movimenti di gomito” politici, - per superarsi a vicenda (prima “differenza/indipendenza”), eliminare (seconda “differenziazione”), sottomettere (terza “differenziazione”). Invece di vedere nel prossimo “ich-noch-einmal” (A. Schopenhauer), si vede in loro un “nicht-ich” (H.O. 97: antagonismi di ogni tipo).

H.O. 165.

Il soggetto autonomo moderno (H.O. 156) si abbandona a questo: nasce la società dello spettacolo. Chi non si “esibisce” perisce in questa ideologia agonistica (misurazione del potere). Si pensi, per un momento, agli abitanti del quarto mondo, che, tipicamente, rimangono al di sotto del livello di prestazione richiesto (si “differenziano”): la nostra società individualista, nella misura in cui è individualista, naturalmente, non sa cosa fare con tali “ritardatari” (“difference-makers”). Così, eseguire, misurarsi, superare, ‘avanzare’, superare, ecc. è la legge.

L’individualismo etico è un’altra variante dell’individualismo generale: spesso porta il nome di edonismo (etica del piacere). Si chiama anche ‘eudemonismo’ (ma questo dà luogo a malintesi (S.O. 59: Felicità Morale o Eudemonismo)). La felicità, dopo tutto, non è la stessa cosa del piacere, del godimento.

Nota: - È subito chiaro che l’anarchismo si fonde con l’individualismo.

Secondo G. Legrand, o.c., 16s., l’“anarchismo” è la scuola di pensiero che ha come ideale l’“anarchia”. Anarchia” significa l’individuo, nel suo “libero” (= senza ostacoli) sviluppo di sé, in modo tale che nessuna pressione (ostacolo), situata al di fuori dell’individuo, sia esercitata. Per esempio, le leggi, i governi statali, sì, qualsiasi governo (‘ordine autoritario’), -- sono forme di pressione, ostacoli.

Tuttavia, ci sono:

- (i) (singolare) anarchismo individualista puro (M. Stirner (1806/1856): e
- (ii) Anarchismi (privati) particolaristi, “socialisti” (M. Bakunin (1814/ 1976).

Così si comprende la profonda avversione del solidarismo ecclesiastico-scolastico (S.O. 83; 147;-- 165: Liberalismo “assoluto”, permissivo), -- come quello di un Karl Marx, all’Individualismo, che può mettere in discussione ogni senso di comunità.

(A).2. Lo sviluppo dello stato nazionale. (165/170)

Lo stato nazionale è, in un certo senso, l’antitesi dell’individualismo (liberalismo, anarchismo).

Cerchiamo, prima, di chiarire alcuni concetti di base.

(1) Stato.

Innanzitutto, uno ‘stato’ è una comunità/società che si basa sulla legge ed è ‘sovrana’ (cioè non soggetta ad altri stati o gruppi).

H.O. 166.

Il secondo significato: “Stato” è il governo, con tutto ciò che comprende, che gestisce lo “stato” come comunità sovrana di diritto; -- “il bene comune o pubblico” è il suo principale punto di vista; -- ciò che si chiama “la classe politica” sono le persone che detengono o sono strettamente associate a quel potere di governo.

A. Hitler (1889/1945), in *Mein Kampf*: “Lo scopo supremo dello stato razzista deve essere quello di preservare i rappresentanti della razza originale, che stabiliscono la civiltà e, allo stesso tempo, costituiscono la bellezza e il valore morale di un tipo superiore di uomo”.

J. Stalin (1879/1953), in *I principi del leninismo*: “Lo Stato, nelle mani della classe dominante, è una macchina che mira a schiacciare gli avversari di classe (...). Lo stato proletario è una macchina che mira a schiacciare la borghesia”. -- Si vede che l’hitlerismo e lo stalinismo considerano il governo come una posizione chiave (da qui il loro etatismo, che sarà discusso più avanti).

Stato nazionale.

Una comunità sovrana di diritto e/o un governo, nella misura in cui è definita da un territorio, che può essere descritto dalle idee di ‘patria’ o ‘nazione’ (‘popolo’), è uno stato nazionale. Si pensa allo “Stato dell’Oklahoma” negli Stati Uniti. Oppure si pensa al nostro stato belga, che comprende più di un’area linguistica.

Si vede che lo stato nazionale, nel corso della storia culturale, ha conquistato ciò che apparteneva alla famiglia (clan) o alla tribù. Questo aumento di scala è caratteristico.

P.J. Bouman, *Leerboek voor economische geschiedenis*, Amsterdam, 1947, 74, dice: “Nel tardo Medioevo, emerse lo stato moderno e centralizzato: Borgogna, Francia, Inghilterra. (...) Lo Stato moderno ha sottomesso tutti gli interessi al mantenimento della sua indipendenza. Non riconosceva alcun potere superiore al di sopra di esso, nemmeno la Chiesa (S.O. 160).

La dottrina della sovranità statale (S.O. 146) implicava un riconoscimento del diritto del più forte (...). -- H. Védérine, *Les philosophies de la Renaissance*, Paris, 1971, 86, dice: “Il Medioevo era vissuto su due miti, che i fatti non avevano mai permesso di diventare realtà: all’unità dell’Impero doveva corrispondere l’unità della Cristianità. (H.O. 150). Il “nazionale” è tra il locale e l’internazionale.

H.O. 167.

Etatismo (filosofia della comprensione).

Oltre alla concezione liberale dello Stato (S.O. 133/135), la società moderna ha il tipo etatista.

Con *D. Julia, Dict. de la philosophie*, Paris, 1964, 92 (Etatisme), definiamo “comprensione” come: il sistema della società che vuole massimizzare i poteri di governo. Il contro-modello liberale è la “privatizzazione”.

1. *Etatismo economico.*

La comprensione può comprendere tutti i campi culturali (si pensi al modello di governo hitleriano o stalinista). Ma l’economia in particolare è alla portata di chi la capisce.

P.J. Bouman, o.c.,74, scrive: “Nel tardo Medioevo emerse lo Stato moderno e centralizzato (...): questo fatto divenne di grande importanza anche per la storia economica. (...) Ovunque, nella Nuova Storia, sono sorti stati governati con potere e strettamente centralizzati, si è visto che questi stati includono anche la vita economica nella loro politica di potere. La ricerca dell’organizzazione economica statale si chiama mercantilismo.

2. *Mercantilismo.*

In Francia, sotto Luigi XI (1461/1483) poi sotto Colbert (1619/1683), ministro di Luigi XIV (colbertismo);-- in Inghilterra, sotto Enrico VII (1485/1509);-- in Germania, dopo il 1648, dove si chiama cameralismo, emerge quello che sarà poi chiamato dirigismo etatista o protezionismo.

Per due secoli il mercantilismo dominerà le economie. Oggi, l’etatismo economico aggiornato regna nei paesi comunisti. Così in Unione Sovietica. I sovietici vedono la realizzazione dell’ideale comunista (lo stato futuro) in due fasi.

a. la fase attuale, durante la quale l’uomo sovietico è ancora impegnato nel “purgatorio” dello stato “socialista”; in questa fase non c’è assolutamente uguaglianza o libertà tra i cittadini sovietici; al contrario: al massimo, l’uomo sovietico dovrebbe essere impegnato nei fini statali, la cui espressione è il partito comunista (non una classe che domina le altre classi, come negli stati borghesi); -- il dirigismo economico è dunque la regola;

b. Solo allora la società “comunista”, basata sull’attuale completa abnegazione degli esseri della comunità lavorativa che sono cittadini sovietici, potrà realizzarsi: solo allora tutti saranno liberi e uguali agli altri.

H.O. 168.

Si vede così che il dirigismo odierno è un prodotto tipicamente moderno, che ha preso piede nel tardo Medioevo: il sistema sovietico è infatti radicato nella nostra tradizione (*Riferimento bibliografico : K Malfliet, Achter het mask van het recht (Het individu als rolspeler)*, in: *La nostra Alma Mater* 37 (1983) 2, 137/153,-- vrl. 142v.).

Certo, c'è l'evoluzione:

a. Il Mercantilismo precedente aveva due caratteristiche principali:

(i) riempire il tesoro al massimo con metalli preziosi (non c'era ancora carta moneta in circolazione);

(ii) la bilancia commerciale favorevole (cioè il rapporto tra importazioni ed esportazioni tale che la bilancia dei pagamenti include un aumento del tesoro);

b. L'attuale politica statale - dirigista o no - a parte il ruolo elevato dei metalli preziosi (anche se ancora buono), ha ancora il tesoro come centro di gravità. In altre parole: ciò che il tardo Medioevo ha fondato, continua ancora oggi.

Ciò che l'etatismo favorisce oggi è l'economia pianificata, che riunisce tutti gli sforzi economici di natura individuale ("privata") (macroeconomia),--il che non impedisce al Liberalismo economico di svilupparsi all'interno di questa economia pianificata, che è lo Stato. Lo si vede negli Stati Uniti.

Machiavellismo.

Riferimento bibliografico : E. Faul, Der moderne Machiavellismus, Köln / Berlin, 1961.

Questo libro si occupa del tempo di Nicolo Machiavelli (1469/1527) e della soluzione che Machiavelli trovò ai problemi del suo tempo. Si occupa anche dello sviluppo dell'utilitarismo statale (la visione tipicamente machiavelliana che ciò che è utile allo stato è anche buono), tra cui, dopo Machiavelli: Walter Raleigh (1552/1618), statista inglese,-- Oliver Cromwell (1599/1658), statista inglese,-- Denis Diderot (1713/1784), fondatore dell'Encyclopédie (Illuminismo),-- J.-J. Rousseau (1712/1778), noto per il suo *Contrat social* (1762). - Dopo questa panoramica storica Faul descrive il machiavellismo (= realpolitik): l'amalgama razionale di

a. politica statale,

b. economia e

c. (non ultima) necessità militare.

Si può vedere che il machiavellismo è una forma di etatismo. Il potere governativo, che usa sovranamente tutti i mezzi! Sembra che le guerre nazionali di libertà, specialmente la rivoluzione francese, siano la posta in gioco della Realpolitik o del machiavellismo di oggi. Faul discute anche gli elementi machiavellici nelle ideologie sociali: K. Marx e il marxismo, P. Nietzsche e il nichilismo nietzschiano, G. Sorel (1847/1922: teorico del sindacalismo, noto per le sue *Riflessioni sulla violenza* (1906)).

H.O. 169.

Riferimento bibliografico : A. Glucksman, *Le discours de la guerre*, Paris, 1979, 93s, mette sulla stessa linea N. Machiavelli, Karl von Clausewitz (1780/1831), generale prussiano e polemologo, che si imbatte in Machiavelli, Vl. Lenin ((1870/1924), il bolscevico, che, come emigrante russo a Berna, nel 1915, si immerge nella lezione di von Clausewitz, la cui teoria applicherà nella costruzione dello stato sovietico.

“Macchiavelli - così scrive Glucksman, o.c. 93- : a quarantatré anni, escluso dalla vita politica di Firenze. Inconsolabile. Durante quindici anni di inattività forzata, scrive il primo trattato politico, il primo libro sulla strategia (*nota*: la strategia è la capacità di condurre una battaglia sotto tutti i suoi aspetti) e la prima storia moderna. Tre percorsi che definiscono, definitivamente, l'unico oggetto di passione di cui soffre l'Europa: l'azione politica”.

B.-H. Lévy, *La barbarie à visage humain*, Paris, 1977, 71, rimprovera a Francis Bacon (S.O. 114v.), l'ideatore dell'induzione causale (lo studio del rapporto “causa/effetto”), la sua nuova nozione “moderna” di “causalità”: i momenti che compongono il tempo (presagio/continuazione), come concepiti dalla borghesia tecnocapitalista (S.O. 148: il mercante capitalista), sono strutturati dalle discipline scientifiche).

B.-H. Lévy rimprovera a Bacone, proprio per questo, di aver contribuito a costruire il concetto moderno di ‘storia’, cioè come storia del potere politico (statale).

Nota: *Les nouveaux philosophes* (I neo-filosofi).

Entrambi, Glucksman e Lévy, appartengono ai “Nuovi filosofi”, che dal giugno 1976 (B.-H. Lévy, in: *Nouvelles Littéraires*), in Francia, rappresentano una nuova tendenza: sono delusi dalla Révolte del maggio 1968 e si uniscono alla critica del linguaggio e dell'uso linguistico del Poststrutturalismo (R. Barthes (1915/1980; il famoso semiologo), M. Foucault (H.O. 161v.), J. Lacan (H.O. 162)),--tra gli altri di un atteggiamento apolitico. Sono legati ai Princeton-gnosi, un gruppo di fisici, astronomi, biologi, medici anglosassoni o asiatici, conosciuti con questo nome dal 1968.

H.O. 170.

Entrambe le tendenze criticano allo stesso modo i sistemi politici consolidati, siano essi umanisti-capitalisti o materialisti-marxisti: possono essere interpretati come prodotti del razionalismo illuminato (soprattutto a partire dal XVIII secolo), che non hanno mai mantenuto la parola data. Questo è dovuto, in parte, al carattere antropocentrico (centrato sull'uomo, in senso laico) dei sistemi di pensiero su cui si basano.

Questi sistemi di pensiero tendevano a poco a poco a consegnare l'uomo, che ponevano al centro, a quei poteri, il che ha trovato la sua forma peggiore nell'introduzione dell'onnipotenza dello stato moderno, al posto dell'onnipotenza di Dio.

Conclusione: sia i Nuovi Filosofi che la Gnosi dei Princetensi pongono il problema dell'etatismo.

Per ulteriori informazioni:

-- S.Bouscasse/D. Bourgeois, *Faut-il brûler les Nouveaux Philosophes? (Le dossier du procès)*, Parigi, 1978;

-- G. Schiwy, *Les Nouveaux Philosophes*, Paris, 1979 (trad. v. *Die Kulturrevolution und 'Neue Philosophen'*, Hamburg, 1978);

-- R. Ruyer, *La Gnose de Princeton*, Parigi, 1974.

Nota: che ci siano stretti legami tra Machiavelli e il marxismo è mostrato anche in E.Mead Earle et al, *Makers of Modern Strategy (Military Thought from Machiavelli to Hitler)*, Princeton, P.U.P., 1944, 25:

“Come P. Engels (1820/1895; collaboratore di Marx), Lenin aveva letto, commentato e meditato su von Clausewitz - parlando della famigerata affermazione di Clausewitz “La guerra è la politica continuata con altri mezzi (*op.*: violenti)”, Lenin disse: “I marxisti hanno sempre interpretato questo assioma come la giustificazione teorica del significato di ogni guerra” (*V.I. Lenin, Works (English Translation)*, New York, 1929, XVIII, 224).

Lenin era, inoltre, convinto che esiste una stretta connessione tra, da un lato, la struttura dello stato e il sistema di governo e, dall'altro, l'organizzazione militare e la politica di guerra.

Da Marx ed Engels, tra gli altri, Lenin acquisì l'occhio per “le cose reali inerenti alla politica di potere” (o.c., 323).-- Ancora: il marxismo e il leninismo sono radicati nella nostra tradizione.

Opm.-- P.Vervaeke, *Verkoop-actualiteiten*, in: *De Nieuwe Gids* (Ghent), 09.11.1962 (così come in un certo numero di numeri successivi) sottolinea la grandissima influenza di Machiavelli sulla nostra scienza occidentale delle vendite (marketing).

H.O. 171.

(A).3. I viaggi di scoperta. (171/180)

Il termine viaggio di scoperta fa venire in mente, per abitudine, Cristoforo Colombo (1450/1506), che il 03.08. 1492, partì e, il 12.10.1492, scoprì l'isola di Guahani, e successivamente visitò Cuba e San Domingo.

J. de Mahieu, L'imposture de Christophe Colomb (La géographie secrète de l'Amérique), Paris, 1979, sostiene che non merita l'onore di aver scoperto l'America, ma, nel frattempo, da entrambe le parti dell'Atlantico ci si prepara a celebrare in grande stile questa scoperta nel 1992.

1.-- La scoperta dell'America come "idea di potere".

Alfred Fouillée (1838/1912) ha fondato l'"Idea del potere". È un contenuto psichico di cui il soggetto, l'uomo, è consapevole. Oltre alla conoscenza e al contenuto del pensiero, contiene anche energia: spinge letteralmente l'uomo all'azione.

Nel suo *L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience*, Paris, 1889, 273s., dà un modello applicativo della 'forza idea'.

"La fede di Cristoforo Colombo consisteva in pensieri e sentimenti, non in affermazioni arbitrarie. Questa fede era un'idea che lo governava, un'idea di potere, in cui la volontà di Colombo era solo l'estensione interiore di questo potere e il suo viaggio di scoperta la realizzazione esteriore.

Questa idea divenne un fenomeno visibile ad ogni onda che incideva la sua nave. La traccia materiale che la sua nave ha lasciato nel mare è scomparsa agli occhi dei nostri contemporanei (...). Ma la traccia, nell'acqua, della sua idea, - quella traccia è, ancora, 'visibile' (agli occhi della nostra mente). Finché ci sarà, in America, una nuova civiltà, -- finché ci sarà comunicazione tra l'America e l'Europa (...), fino ad allora l'idea (che spinse Colombo) non perirà mai".

A. Fouillée è un ontologo che, sotto l'influenza della scienza naturale, ha fondato un idealismo che è una delle tante elaborazioni dell'idealismo senza eccezione.

(1) Fouillée ha preso la geometria, per esempio, come modello: il geometra propone un'idea di potenza, come un lemma, una presunta soluzione (ipotesi), di cui verifica le conseguenze su un piano puramente ideale.

H.O. 172.

(2) Con *Cl. Bernard* (1813/1878), il fondatore del metodo sperimentale in fisiologia (*Introduzione a l' étude de la médecine expérimentale* (1865)), Fouillée sostiene che ogni atto sperimentale, al quale contava l'esecuzione della sua 'idée-force', come un tipo di applicazioni) è possibile solo sulla base di un'idea guida (= l' 'idée-force').

Per il fisiologo, che era Bernard, questo potrebbe essere ad esempio l'idea di potenza di una legge fisiologica (si pensi alla stabilità di governo della temperatura interna di un corpo biologico). Finché l'esperimento non ha confermato (verificato) l'idea di forza, essa rimane "une loi imaginée" (= un prodotto dell'immaginazione). Con Bernard, Fouillée, l'ontologo, dice: "L'empirismo (H.O. 114v.: idea) può servire, per esempio, ad accumulare fatti. Ma non è adatto a costruire la scienza. Lo sperimentatore, che non si rende conto dell'idea che cerca di testare, non capisce nemmeno quello che trova a titolo di risultati sperimentali". (o.c.,79s.).

In altre parole: con l'idea di potenza, così come concepita da Fouillée, ci troviamo di fronte a un autentico idealismo, che è perfettamente a suo agio sia nella geometria moderna che nella moderna scienza sperimentale. Questo tipo di idealismo è perfettamente a suo agio nella psicologia e completa l'approccio di Agostino ad essa (H.O. 73: il cogito completo).

Ma torniamo agli esploratori stessi: Fouillée non ha forse abbozzato, in modo brillante e idealista, la psicologia della scoperta? Persone dotate di quel tipo di psicologia hanno contribuito, fin dall'inizio dei tempi moderni, ad elaborare il nostro attuale spazio vitale planetario, che è l'espansione dell'Antica oikoumene (S.O. 86: chiesa mondiale) che S. Agostino ha cercato idealisticamente di definire. Non è qui all'opera un'idea di Dio, cioè "tutto ciò che è umano, l'umanità"?

2.-- La scoperta dell'America come problema di comprensione moderno o post-moderno.

Leggere ora H.O. 63v.: concordia; geesteswet. meth.). L'idealismo di S. Agostino aveva espresso per secoli le idee di base che dovevano preparare un "verstehen" (comprensione) di quelli che, nel tempo in questione, erano chiamati "i selvaggi".

Vediamo ora cosa hanno fatto di questa idea agostiniana i cristiani moderni, che sono stati praticamente tutti esploratori e colonizzatori, per non parlare dei missionari e delle missionarie.

H.O. 173.

(i) Essi, con l'illustre predecessore di S. Agostino, Klemens di Alexendrea (H.O. 67v.), vedevano Gesù come attivo nell'universo, anche nella mente degli indiani?

(ii) Essi, attraverso gli stili di vita caduti / decaduti dei "selvaggi" - come Agostino (H.O. 76v.) vedevano anche i "selvaggi" legati all'origine?

(iii) Hanno visto con occhio comprensivo, come l'illustre Padre della Chiesa (S.O. 86), le differenze di culture?

(A).-- L'opinione di *Gustave Welter, Les croyances primitives et leurs survivances (Précis de paleopsychologie)*, Parigi, 1960. (173/177) - O.c., 20/31, riassume così questo etnologo.

(a) Fino al Medioevo compreso, sì, fino all'inizio del Rinascimento, ci si attiene a ciò che gli antichi (le antichità) avevano scritto sui "popoli barbari", sulle "creature mitiche" (Kentariae, Amazzoni, Satiri, Kukwu), ai confini del mondo abitato (oikoumene).

(b) Con le scoperte, invece del libro scritto degli antichi, arriva l'incontro diretto. Welter distingue, fondamentalmente, due tipi principali.

(1) I missionari.

Sono partiti da un punto di vista di comprensione ('humains'): in questo spirito

a. annotavano accuratamente i costumi di vita, -- come appare dalle *Relations des Jésuites* (1633) sulle tribù indiane (alcune ormai totalmente scomparse).

Impressione principale: le maniere incomprensibili dei "selvaggi" non sono il risultato di una "virtù naturale", ma di un'interpretazione completamente diversa delle cose rispetto ai popoli sviluppati.

b. O anche: hanno cercato di penetrare nell'anima stessa (S.O. 84) di "questi alienanti neofiti (studenti della fede)" (o.c.,20).

(2) I conquistatori.

Gli spagnoli nell'America del Sud, i francesi e gli inglesi nell'America del Nord, i cosacchi russi in Siberia, si limitavano ad uccidere gli indigeni, a "conquistare" le loro terre e le loro donne.

Welter indica subito l'idea del 'buon selvaggio', lanciata da Michel Eyguem, seigneur de Montaigne (1533/1592) e dai racconti - dal nome ingenuo - di James Cook (1728/1779) e L.A. de Bougainville (1728/1811), così come J.-P. de La Pérouse (1741/1788), scopritore di popoli principalmente oceanici, -- idea che rese famosi nel mondo personaggi come J.-J.Rousseau (1712/1778) e J.H. Bernardin de Saint-Pierre (1737/1814), come lettura esotica (valorizzata dal Romanticismo, tra l'altro).

H.O. 174.

Ma questa idea è cresciuta dalla lettura dei rapporti, - non dalla conoscenza diretta.

Welter si riferisce anche a una “lettura” tipicamente razionalista: gli enciclopedisti (H.O. 107; 146) usavano le relazioni per attaccare la Chiesa (lettura anticlericale). Così *Diderot* (1713/1784; direttore e ispiratore dell’*Encyclopédie* ((1747/1766)), nel suo *Supplément au voyage de Bougainville*: la “natura-moralità” dei “figli della libertà” (H.O. 146) - così la mente illuminata descrive i “selvaggi”, nella misura in cui possono essere usati come argomento contro la Chiesa - è uno stadio superiore ai “pregiudizi” che la “religione” (della Chiesa) ci inculca!

H.O. 145 ci ha insegnato, tuttavia, che l’uomo “razionale” considera con disprezzo “Tutto ciò che è pre-razionale”! Si vede che lo stesso “selvaggio” è aperto a più di una interpretazione, agli occhi dei razionalisti, che non sempre pensano in modo coerente, al punto.

Per cui Welter nota: “Questo è un esempio, che colpisce, del danno che la passione politica o il pregiudizio ideologico possono fare all’indagine obiettiva della verità”. (o.c. 23).

Infine, Welter indica l’emergere di una moderna scienza della religione (vedi il testo di *Hiero-Analysis*). Il suo libretto è, tra l’altro, una brillante introduzione alle religioni arcaiche che costituiscono la base di tutte le culture non razionaliste. Ci vorrà, di passaggio, fino al 1833 prima che le nostre università di influenza razionalista tollerino una cattedra di studi religiosi: Johann Georg Müller comincia, nell’anno del Signore 1837, a Basilea (Svizzera), a dare lezioni sulle ‘religioni politeiste’, -- in estate, a un pubblico di studenti fortemente interessati, ... dalle 6 alle 7 del mattino!!! Com’era il mondo accademico (razionalista) “aperto”!

La seconda sedia, sempre nella misericordiosa Svizzera, seguì solo nel 1873, a Ginevra! Nel 1883 seguì l’*Institut Catholique de Paris* e nel 1884 l’*Université Libre de Bruxelles*. Cfr. *G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1956-2, 797.

Conclusion.-- Welter distingue chiaramente tra più di un tipo di ‘ricezione’ (interpretazione) dei ‘selvaggi’.

H.O. 175.

Riferimento bibliografico : per maggiori informazioni sulla crescita di una scienza della religione, vedere:

-- P.W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion (Les théories et les faits)*, Paris, 1931 (Neoscholastic);

-- M. Eliade, *La nostalgie des origines (Methodologie et histoire des religions)*, Paris, 1971 (precedentemente Patristico-Greco);

-- M. Meslin, *Pour une science des religions*, Paris, 1973 (Humanities).

Modello applicativo di elaborazione.

Lafcadio Hearn (1850/1904) *Esquisses martiniquaises*, Parigi, 1924-6, 182s., ci dà un esempio delle difficoltà incontrate nelle culture scoperte. Ha soggiornato a La Martinique (Antille), il 15.02.1887, a Saint-Pierre, dove si celebrava il mercoledì delle ceneri (il carnevale dura un giorno di più).

C'era "la vérette" (vaiolo) quell'anno e si tiene una specie di processione religiosa, in cui si incontrano due processioni, da direzioni opposte, les Sans-Souci e les Intrépides, che, entrambi, scrivono e cantano canzoni di carnevale.

"Ma guarda: c'è il gruppo ('bande') degli Intrépides, che suonano la Bouéné. È una canzone di danza, ma è anche una danza suggestiva ed esuberante. I ballerini, uno di fronte all'altro, si avvicinano; si stringono, premono l'uno contro l'altro e si separano di nuovo per abbracciarsi.

Questa è una danza molto antica, di origine africana. È forse la stessa danza di cui padre Jean-Baptiste -Labat (1663/1738; domenicano, missionario francese nelle Antille, dal 1693,--dopo essere stato prima professore di matematica e filosofia a Nancy; nel 1705 di nuovo in Europa) scriveva nel 1722: "Questa danza è contraria all'onore".

Nonostante ciò, è così popolare tra gli spagnoli creoli e ha una tale forza con loro che è la briciola dei loro divertimenti. - Fa persino parte della loro vita religiosa: lo ballano persino nelle loro chiese e nelle loro processioni. Anche le donne del monastero non mancano di ballare questa danza, la vigilia di Natale, su una piattaforma, nel loro coro, davanti alla loro porta, che è aperta, in modo che la gente possa partecipare alla gioia che queste anime buone mostrano alla nascita del Salvatore".

H.O. 176.

Padre Labat è una figura nota, ma qui ritrae due tipi di interpretazione:

(i) il suo, che, forse, riecheggia quello che abbiamo visto H.O. 90v. (le difficoltà dell'agostinismo con la sessualità), -- tipico dell'intellettuale e del missionario, -- anche se egli - misericordiosamente - etichetta le suore, che ballano danze 'indecenti', nel suo convento, la notte di Natale, con il termine 'anime buone' (si ricordi come la tesi (H.O. 132v.) è 'ammorbidita' dall'ipotesi (H.O. 140v.):

(1) Tesi: la danza è disonorevole,

(2) ipotesi: chi lo balla, tuttavia, può essere un'"anima buona"); che è scolastica, -- tipica;

(ii) il tipo peculiare della classe operaia: gli spagnoli creoli testimoniano che l'altro, quello che "differisce" (H.O. 3: differenzialismo; 123: tre atteggiamenti), può anche essere accettato, con un atteggiamento di comprensione. Con ogni probabilità, gli europei, gente della classe operaia, non pieni di pregiudizi intellettuali, si accorsero rapidamente che l'improprio, qui, tra i negri africani -(resp. indiani, caraibici), invece di essere peccaminoso e irreligioso, era profondamente religioso (vedi sopra H.O. 22v.; 28v.; 45v. -- 53).

A proposito di 'verstehen' (comprensione)! Sono loro - e non gli ideologi - che hanno fondato il tipo di mescolanza razziale e culturale centro e sudamericana, che il nostro attuale Papa, nel suo viaggio in Brasile, ha lodato come modello di comprensione reciproca.

Il platonismo come modello di interpretazione.

I testi citati sopra mostrano abbastanza chiaramente che, quando si tratta di interpretare altre culture diverse, il platonismo, con un certo adattamento, offre quel tipo di ontologia che permette di accedere alle culture non europee scoperte.

Se il razionalismo moderno ha avuto - e ha tuttora - così tante difficoltà a comprendere le culture non occidentali, è, sicuramente, in gran parte perché ha eliminato la visione platonica, nominalistica. Rileggete, ora, H.O.27/30 (Plat. 'modelli'; 31: primitivologia).

Basil Davidson, per esempio, sul nostro BRT (25.06.1984) nel documentario britannico in otto parti Africa; non ha giustamente mostrato che David Hume (1711/1776), la massima figura dell'Illuminismo, insieme ad altri pensatori, che sostenevano che l'Africa non aveva mestieri, arti, scienze, si sbagliavano grossolanamente?

H.O. 177.

Nota: sulla comunicazione e l'interazione tra filosofie di culture "diverse", "altre", si veda:

-- J. Plott / P. Mays, *Sarva-Darsana-Sangraha (A Bibliographical Guide to the Global History of Philosophy)*, Leiden, 1969 (il termine 'globale' significa, qui, 'planetario' pensa 'globo'),-- libro, in cui l'"etnocentrismo" occidentale viene trasgredito con veemenza;

-- P.T. Raju, *Oriental and Western Philosophy*, Utr./Antw., 1966,-- libro, in cui vengono spiegate la filosofia occidentale (la realtà esterna all'uomo), la filosofia cinese (l'uomo) e il pensiero indiano (l'essere interiore).

(B) - *L'opinione di Tzvetan Todorov, la conquête de l'Amérique (la question de l'autre)*, Parigi, 1982.

Riferimento bibliografico :

-- Ch. Grego/G. Groot, *L'enigma dell'altro (Tzvetan Todorov e la scoperta dell'America)*, in: *Streven* 1964: ottobre, 42/55.

G. Welter era il tipo dello scienziato positivo (etnologo); Todorov è il tipo del post-strutturalista (H.O. 161v. (Foucault, Lacan; 169: Nuova Filosofia) semiologo, che, come differenzialista, fa la storia.

Sul differenzialismo abbiamo già, H.O. 123 (la differenza Agostino/Thomas),-- 96 (J. Derrida), tranne, naturalmente, H.O. 3, e H.O. 164 (agonistica), incontrato quella deviazione dal pensiero identitario (analogico).

P. Nietzsche (1844/1900), M. Heidegger (1889/1976),-- Gilles Deleuze (1925/1995), J. Derrida (1930/2004) sono considerati i leader del differenzialismo. Cfr. P. Laruelle, *Les philosophies de la différence (Introduction critique)*, Parigi, 1986.

"Per la prima volta l'incontro avveniva con un mondo con cui non si aveva nulla in comune: nessuna lingua (nemmeno una terza lingua mediatrice), nessun sistema di segni, nessun costume, nessun valore". (A.c.,42): così Grego e Groot caratterizzano i problemi sorti al piede di Colombo a terra. Si sente il differenziale (niente in comune, nessuno, nessuno, nessuno...) e il semiologico (nessun sistema di segni).

Entrambi gli interpreti di Todorov situano filosoficamente la scoperta dell'America: "La scoperta dell'America significò per la civiltà europea un confronto con ciò che era radicalmente diverso. In questo senso, questo evento è più di un avvenimento storico. La conquista dell'America ha una forte rilevanza filosofica (portata).

H.O. 178.

Fin da Platone, il tema dell'uguale e dell'altro è stato una delle grandi pietre d'inciampo del pensiero filosofico: come si può cogliere l'altro come altro in una coscienza che, per forza di cose, cerca di unificare se stessa e tutto il mondo, cioè di ridurlo a uno stesso campo, nel quale, al massimo, possono esistere delle sfumature, ma nessuna alterità (*nota*: differenza, essere diverso) radicale, che sfugge a questa unità?

Siamo, infatti, capaci di pensare l'altro senza applicare immediatamente ad esso il potere di assimilazione (*nota*: la riduzione di ciò che è diverso a ciò che è uguale)? Il nostro pensiero non è, in sostanza, "totalitario"? Soprattutto l'attuale pensiero francese, detto post-strutturalista, ha fatto di questo tema dell'alterità e della differenziazione uno dei suoi punti chiave.

Partendo da Nietzsche e discutendo con Hegel (l'uomo sistematico della visione unificante - 'stessa' - per eccellenza), si cerca di trovare aperture che sfuggano a questo pensiero 'imperialista' - modi in cui l'altro non è né ignorato né ridotto, ma è pensato e riconosciuto come altro in sé". (A.c., 42v.).

Una breve analisi linguistica del testo appena letto mostra che vengono tematizzati due opposti:

(1) Non è tanto la differenza ("differenziazione"), l'essere diversi, ma la differenza radicale che viene sottolineata;

(2) la sua controparte si chiama "assimilazione" (ciò che noi, H.O. 123, abbiamo chiamato "concordismo"), cioè Ma, ora, in senso politico: questa "assimilazione" - l'appianamento della differenza - è etichettata come "essenzialmente totalitaria" (nel senso di "comprensiva della totalità" e di "politicamente totalitaria") e "imperialista" (S.O. 102v.), come l'Impero Romano fu criticato a suo tempo da S. Agostino.

Il titolo dell'opera di Todorov 'la conquete' (la conquista) - non per esempio 'l'incontro' o 'la missione' o 'l'interpretazione' o così - ci ricorda ciò che Welter, H.O. 173, ha detto sull'approccio di conquista. Terra e donne" erano il punto di vista, non i costumi e nemmeno "l'anima" dei nativi, i "selvaggi". Se si legge con questo secondo fine politico, si capisce il testo.

H.O. 179.

Quando si approfondisce questo aspetto politico - a.o. étatista (H.O. 167f.) - si rivela un altro momento (a noi noto fin da H.O. 164 (terza differenziazione)) del pensiero di Todorov sulla differenziazione: la domanda di Todorov è soprattutto se, in quei tempi di scoperta, ci fosse una capacità di riconoscere l'altro come l'altro, senza denunciare l'altro nella sua distinzione, come minore, come inferiore (a.c.,52).

In altre parole: l'agonistica dell'antico filosofo greco Protagora di Abdera (S.O. 1), come l'abbiamo conosciuta l'anno scorso (Retorica) - difendersi in modo da essere in cima -, gioca un ruolo di primo piano in questa differenziazione politica.

Modello applicativo - Alcuni testi di Bartolomé de Las Casas (1474/1566), "l'apostolo degli indiani", che intorno al 1514 si convinse che il lavoro forzato imposto agli indiani era un male innegabile, testimoniano quello che Todorov chiama il teorema di uguaglianza (conquistatori e conquistati sono uguali (degni)).

(a) Come mangiatori di uomini e sacrificatori di uomini, i selvaggi (indiani) si presentavano come "un popolo selvaggio e crudele". A questo, Las Casas risponde: "I popoli che offrivano sacrifici umani alle loro divinità mostravano, in realtà, subito, come idolatri fuorviati, quale alta considerazione avevano per l'eccellenza della divinità (...)". (A.c., 52).

Secondo Crego/Groot, ciò significa che Las Cases "relativizza" il carattere assoluto del cristianesimo (in quanto non può essere superato): egli apprezza il sentimento religioso (post-moderno) e le sue varie espressioni culturalmente determinate (a.c.,52).

È di per sé possibile che l'anziano dominicano, che nei suoi tentativi di "civilizzare" gli indiani senza sottometerli aveva fallito miseramente, abbia cominciato a "pensare in prospettiva".

Per noi, tuttavia, questo è semplicemente il metodo scolastico-chierico, dove si ammorbida, in termini retorici, la tesi ("I selvaggi sono idolatri") con l'ipotesi ("Anche come idolatri, sacrificatori umani, hanno un alto riguardo per 'tutto ciò che è divinità' (come noi cattolici)") (H.O. 140: pluralismo neoscolastico). Dopo tutto, la dicotomia "tesi/ipotesi" è una forma di accettazione dell'altro come diverso dalla propria tesi.

H.O. 180.

(b) I selvaggi, nelle loro lingue, erano chiamati “barbari” (mostrando un cattivo linguaggio). A questo Las Casas risponde: “Se consideriamo che ogni lingua è una lingua, allora - ciò che chiamiamo - i selvaggi barbari (indiani) risponderanno a noi, conquistatori spagnoli, con ‘né voi né io’ (H.O. 139): ‘Voi spagnoli, non capite il nostro gibberish. noi indiani, non capiamo nemmeno il vostro gibberish’“. (A.c.,52). Crego / Groot si riferiscono a questo ragionamento come “persettivismo” (H.O. 140).

Forse con un Las Cases, che ha viaggiato molto. C’è un’interpretazione più semplice: il metodo scolastico “sic-et-non” (H.O. 109) (modello abelardiano); 111 v. (modello tomista)) doveva essere più o meno familiare a Las Casas come domenicano. La Scolastica del foro è stata costruita su questo metodo; esso “era appeso alle pareti” di ogni istituzione della Chiesa.

Conclusion - Con Crego/ Groot diciamo: “Alla fine della sua vita, Las Casas raggiunse una forma di pensiero che riconosceva l’uguaglianza dell’altro, ma non la collegava più all’idea di assimilazione.

In questa visione prospettica divenne possibile comprendere l’altro e la sua cultura senza sottoporli immediatamente a uno standard uguale e indifferenziato, che, in questo caso, significava i valori della Spagna del XVI secolo”. (A.c., 52v.).

Postfazione ontologica.

Assimilismo/differenzialismo”, -- tale è il sistema (opposizione) con cui lavorano Todorov, Crego, Groot e altri “differenzialisti”.

Ci atteniamo, qui, all’analogia (S.O. 12/14; 68; 89; ecc.). Perché solo l’idea analoga dell’essere può rendere conto dell’altro come altro, senza salti logici. Parmenide di Elea ci ha insegnato a considerare l’idea, ‘kath’ heauto’ (secundum seipsum; secondo se stesso, cioè come è in se stesso). Questa è l’ontologia.

Considerare qualcosa che è diverso “in sé” è considerarlo diverso. Solo allora la sua propria identità (‘singolarità’) diventa evidente. Il principio d’identità “Ciò che (così) è, è (così)” (H.O. 14; 35) si applica qui: “Ciò che è diverso è diverso”.

Aggiungete a questo il principio di sussidiarietà (S.O. 88): “Non fare del male a nessuno (anche al diverso), anzi, sii prezioso per lui (anche al diverso)” e ragionate come un vero agostiniano riguardo alle culture straniere.

H.O. 181.

(A).4. La diffusione del nuovo testo. (181/185)

Laurens Janszoon, soprannominato Coster (Coster in breve; 1370/1440) pubblica lo Spieghel intorno al 1430, stampato con lettere “mobili”;

Johann Gensfleisch, soprannominato Gutenberg (1397/1468), perfeziona il sistema di Coster (lettere mobili e di metallo) nello stesso periodo; pubblica la Bibbia latina nel 1450.

Riferimento bibliografico :

-- P. Schneiders, *Paper Memory (Book and Writing in the Western World)*, Weesp, 1985 (panoramica storica),

Marshall McLuhan (1911/1980), il filosofo culturale e teorico dei mass media - noto per i suoi *The Gutenberg Galaxy* (1962) e *Understanding Media* (1964) - che divenne un'autorità nel pensiero alternativo giovanile.

Per ‘medium’ (Lat.: tussentem) McLuhan intende qualsiasi elemento che aumenta la capacità umana (di comunicare e interagire con altri esseri) (una ruota, una macchina, -un paio di occhiali, qualsiasi strumento).

Fase per fase, distingue tre fasi:

(a) La fase arcaica, in cui la parola parlata (la lingua o il segno della parola (H.O. 151) è il mezzo di scelta;

(b) la fase di scrittura, in cui, oltre al segno di parola, appare il segno di scrittura (H.O. 151). Intorno al 3.300, nella Bassa Mesopotamia (Mesopotamia; Uruk IVb), viene inventata la scrittura pittografica; intorno al 3.100, in Egitto, si ha l'inizio della scrittura geroglifica; intorno al 2.800/2.600, la scrittura sumerica diventa cuneiforme (kuneiform); verso 2-300, i popoli della valle dell'Indo usano la loro propria scrittura, che è indecifrabile;--verso 1800, l'accadico diventa la lingua internazionale della diplomazia in tutto il Vicino Oriente.

Verso -1.550, la scrittura ideografica cinese si trova su vasi di bronzo e ossa ornamentali di oracolo, così come, a Creta, la scrittura minoica, del tipo ‘Lineare B’; verso -1.100, le prime iscrizioni conosciute in alfabeto lineare sono specifiche dell'alfabeto fenicio.

Intorno al -800 i greci inventarono l'alfabeto “moderno” con le vocali. Cfr *Naissance de l'écriture (Cuneiformes et hiéroglyphes)*, Paris, 1982, 42.

Ebbene, secondo McLuhan, con Coster e Gutenberg, la scrittura alfabetica conobbe un'esplosione nel XV secolo (circa il periodo rinascimentale), che si manifestò nella diffusione massiccia della parola stampata: libro, giornale, rivista.

H.O. 182.

Infatti: ciò che noi, con Gimpel (H.O. 147), abbiamo chiamato 'la prima rivoluzione industriale' trova la sua estensione nella stampa. Ma in una seconda sottofase, c'è l'arte della stampa. Per 'stampa' si intendono i giornali che appaiono regolarmente con notizie ('messaggio' nel linguaggio della comunicazione), 'informazione' (nel linguaggio idealista: idee espresse). Molte persone si sono presto interessate a questo.

Ancora di più: anche prima del 1700 c'è un inizio di scienza della stampa, - testimone: *Kaspar von Stieler, Zeitungslust und Nutz* (1695), e, nelle università tedesche, nel XVIII secolo, lezioni su giornali e riviste.

Riferimento bibliografico : *J. Hemels, I gufi di Minerva nella scienza della comunicazione*, in: *Streven* 1972: dec., 259v.

Avanti, con i libri di McLuhan,

(c) La fase dei media elettronici, specialmente la televisione, negli ultimi decenni, ha dato un colpo finale all'era letteraria di Gutenberg, iniziata nel tardo Medioevo.

Secondo McLuhan, l'era di Gutenberg era caratterizzata dal pensiero logico (classificazione, organizzazione del sistema), mano nella mano con le scienze professionali, che stanno prendendo piede, nel senso tipicamente moderno di quel termine, -- mano nella mano, anche, con la società industriale moderna, in cui -- se mi perdonate il letteralismo -- gli idioti professionali che, agli occhi di McLuhan (e a quelli di molti pensatori alternativi e anarchici), sono, in effetti, gli scienziati professionali e i tecnocrati, devono essere situati.

Come tutte le panoramiche audaci, anche la divisione di McLuhan (era arcaica, esplosione della stampa, fase di elettrizzazione) è controversa. Ciò che non è più discutibile, tuttavia, è l'affermazione anarchica di McLuhan che "i prodotti di Gutenberg" (un termine non privo di ironia) hanno influenzato enormemente la nostra cultura: per esempio, i filosofi ora hanno un pubblico molto più ampio che mai nella storia culturale.

Theodor Geiger, De creatieve voorhoede (Sulle funzioni sociali dell'intelligenza), Rotterdam/Anversa, 1970, 101/104 (La stampa tradisce la sua vocazione), ci dà una visione importante.

H.O. 183.

1. Un 'fait divers': l'illuminista-razionalista Federico II (1712/1786) soprannominato 'il Grande' di Prussia,

(a) voleva, in teoria (/ / sintesi, S.O. 132 ss), che ogni giornale fosse interessante,

(b) aveva però (ipotesi: H.O. 132v.; uno scrittore del quotidiano di Colonia, che, con osservazioni troppo critiche sul Principe Illuminato, aveva reso il suo giornale 'un po' troppo interessante', picchiato a mezza morte da sicari assoldati).

Di passaggio: la Chiesa, agli occhi degli illuministi, si è resa odiosa con la sua censura dei libri e della stampa, per esempio. Ma, in termini retorico-argomentativi, potrebbe, a sua volta, osservare "voi illuministi, anche come me" rispettate la tanto lodata libertà di stampa (H.O. 139; 180).

Quello che si chiama anche "argumentum ad hominem" (argomento contro l'uomo stesso).

2. Geiger sottolinea, amaramente, il passaggio della stampa "da stampa informativa a stampa propagandista-agitatrice" (o.c., 102/104).

Geiger li chiama 'informativi' nella misura in cui nutrono i lettori all'autocontrollo (H.O. 134: autonomous), uno dei cavalli di battaglia del Razionalismo.

Agitativo" ("propagandistico") è quello che lui chiama nella misura in cui manipola quegli stessi lettori, "opiniona" (forza un'opinione), con tutti i mezzi possibili (onesti e, anche, disonesti).

Quest'ultimo - dice Geiger - è soprattutto il caso quando diventa di massa, cioè dopo il 1848. Questo è, secondo lui, specialmente il caso delle persone che sentono solo una campana (per esempio, leggono un solo quotidiano).

Aspetto semiotico-semiologico.

Potremmo risultare terribilmente "antiquati" se non sottolineassimo, solo per un momento, l'aspetto della dottrina dei segni.

S.Isseling, Retorica e filosofia (Cosa succede quando si parla?), Bilthoven, 1975, 158/168 (*Chi parla, quando si parla?*), indica tre grandi tipi di interpretazione, che si riferiscono sia al segno parlante che al segno scrivente.

(a).1. La filosofia del soggetto autonomo (S.O. 146; 156)

La 'filosofia della soggettività' o il punto di vista 'umanista' - non tollera l'anonimato dell'autore (che era tollerato nell'Antichità e nel Medioevo) e sostiene che un testo (= stringa di segni) è il prodotto della personalità creativa.

(a).2. La filosofia dialogica o intersoggettiva

M. Buber (1878/1965; opera principale: *Ich und Du*, Francoforte, 1923) sostiene ad esempio che il soggetto autonomo nasce solo nel e attraverso il dialogo.

H.O. 184.

Non solo i dialoghisti sostengono che io, come soggetto autonomo, sono sempre in relazione reciproca con te, come soggetto autonomo; -- molto di più: che io divento un soggetto autonomo solo perché tu arrivi a una conversazione (più profonda) con me e viceversa. Questo è lapidario espresso nella massima 'Kein Ich ohne Du'.

Per esempio, ci scambiamo intuizioni tra di noi; sì, ma diventano intuizioni solo nello scambio stesso. Applicato alla scienza testuale: un testo è sempre possibile come un testo che risponde ad un altro testo (reagisce ad esso, è d'accordo con esso, si oppone ad esso, ecc.)

Conclusion: la natura individuale del soggetto (autonomo) è così attenuata che si ha l'impressione che solo tutti i soggetti siano possibili allo stesso tempo (sincronicamente) e in interazione reciproca (collettivamente). Lo stesso vale per i testi.

Questa è una violazione dell'idea di "autore" di un testo, che, a partire dal Periodo di transizione (1450/1640), ha sostituito l'Antico-Medioevo.

Nota - C'è qualcosa di platonico in questo dialogismo: "(...) Da una conversazione ripetuta, proprio su questo tema, come da un'intima coesistenza, scaturisce improvvisamente nell'anima questa idea,-- come da una scintilla di fuoco la luce che si accende,-- e questa, poi, trova da sola la sua strada" (*Platone, Der siebente Brief*, H. Calw, 1948, 35). Cfr H.O. 47.

(b).1. La concezione strutturalista di "autore" di M. Foucault (H.O. 161; 169; 177) è stata portata in una conferenza "Qu'est-ce qu'un auteur?", per la Société Française de Philosophie, nel 1969.

Come il suo antenato pensante P. Nietzsche (1944/1900), che, da filologo (cioè qualcuno che vede tutto come i filologi classici), sosteneva che "Tutto ciò che è autore" è riducibile a un fenomeno di linguaggio e di segni (H.O. 151), così fa Foucault: ciò che si chiama "autore" è - in una certa misura - un modo di "parlare", un fenomeno di linguaggio e di segni, costruito dai nostri modi di parlare.

In parole povere: anche nei testi che si compongono da soli - cosiddetti "creativamente" - si incorpora molto di ciò che si è preso in prestito da altri, predecessori e contemporanei.

Per cominciare: la lingua madre, la terminologia, i modi di spiegazione, ecc. Tuttavia, secondo noi, questo non significa che "l'autore" sia una costruzione. Il soggetto autonomo elabora, in modo individuale, ciò che è "degli altri".

H.O. 185.1.

Analogo a questo è l'intertestualità di *Julia Kristeva* (1941/...) nella sua *Sèmeiotikè (Recherches pour une sémanalyse)*, Parigi, 1969. Ogni testo è una citazione, cioè l'assorbimento e la rifusione di testi preesistenti, tanto che (invece di parlare di intersoggettività) il termine 'intertestualità' descrive correttamente la situazione. Il cosiddetto 'autore' di un testo non è colui che elabora autonomamente, ma colui che è prodotto dalla rete di testi, che è il sistema di segni storicamente cresciuto (l'insieme dei testi, 'All that is text').

M. Foucault: "Non sono i pensatori che pensano, ma esiste un sistema che, come una specie di rete di necessità ('nécessites'), rende possibili le singolarità distinguibili, -che noi, allora, chiamiamo per esempio Hobbes, Berkeley, Hume o Condillac".

Quanto siamo lontani, improvvisamente, dal soggetto autonomo (S.O. 146; 156), con cui inizia il periodo moderno.

(b).2. La concezione post-strutturalista dell'autore di un testo va ancora oltre: secondo Lacan (S.O. 162), anche l'inconscio nell'uomo è strutturato come un linguaggio, che, all'interno dell'anima più profonda, è un sistema di 'segni' (un 'testo' -- metaforico, naturalmente) che il soggetto autonomo, ancor prima di rendersene conto, 'entra' (prevede, prescrive) in ciò che impegna nei testi.

Riferimento bibliografico : G. Schiwy, *Les nouveaux philosophes*, Paris, 1979, 23/48 (*Sous le signe du Post-structuralisme*).

Il "potere" del "linguaggio nel nostro profondo" - che, per inciso, si fa sentire soprattutto nell'uso politico del linguaggio - è forse il tema principale del Poststrutturalismo. Ciò che la tradizione 'personalista umanista' identifica come persona è, in altre parole, solo un prodotto di un gigantesco sistema collettivo (H.O. 25: abstr. verst.).

Nota - Lo strutturalismo cura tuttavia questo "collettivismo": lo testimonia *Mikhail Bakhtine (Le principe dialogique)* di *Tzvetan Todorov*, in cui, all'interno del sistema strutturale del linguaggio, il soggetto ritrova un posto.

Paragonabile a Leo Spitzer (1887/1960), letteratologo, che nelle sue analisi letterarie esaminava le strutture linguistiche ma anche le personalità individuali (*H. Weber, La méthode de L. Spitzer*, in : *La Pensée* (Rev. du rat, mod.), Paris, 1967, ott., 175/181).

H.O. 185.2.

I principali tipi di razionalismo moderno e contemporaneo (1450+).

Introduzione (144/146).-- Razionalismo generale (144).-- Razionalismo moderno/attuale (145v.): occidentale, secolare, puro o empirico, che risolve i problemi, "illuminato"-- autonomo (146), cioè indipendente dalla teologia.

II.A. *Gli approcci della metà del secolo* (147/160).

(1) Dal solidarismo medievale al liberalismo moderno (147v.): borghesia, città,-- 'First industr. rev.'. -- il capitalismo; -- l'homo faber.

(2) Il Terminismo di Guglielmo contro Ockham (= Occam) (149/160).

1.-- (Il termine "nominalismo" (149v.). -- epistemologico, ontologico, storico-culturale

2.-- Il concettualismo di Occam (150/158).

a. - I nostri concetti significano le realtà singolari per mezzo del pensiero, della parola e dei segni di scrittura (150v.).-- Critiche (Lahr; Jolivet : differenzialismo (152); soggettivismo (152/154; testimonianza del Prof. Apostel (mediatismo): "Posso provare che questo tavolo esiste veramente?" (153).-- portata sociologica (155).

b. la demarcazione delle scienze (155/157): (A) Ontologia (156);-- (B) scienze professionali: metodo sperimentale; la metafisica tradizionale di Schol. non ha senso;-- (C) etica (l'atto di libera volontà del soggetto autonomo);-- (D) teologia biblica.

c. Gli enormi postumi (158).

3.-- La vita movimentata di Ockham (159v.): Il nome della rosa.

II. B. *Filosofia di transizione* (1450/1640;-- 161vv.).

Introduzione (161/163.2).-- I diversi fattori formano un sistema di transizione. Note: Foucault: taglio epistemologico: Lacan: poësie involontaire (uso inconscio del linguaggio) (162); interpretazione idealista;-- metabletica (v.d. Bergh, Claes), epistemologia storica (Th. Kuhn).-- l'idea di "crisi" di Ortega y Gasset (163.2).

II.B.(A).-- *Fattori non intellettuali* (164/185).

(1) Individualismo nascente (164v.) -- L'individuo, differenzialista (agonista); -- anarchismo (165).

(2) Sviluppo dello stato nazionale (165/170) -- L'idea dello "stato" (territorio sovrano), stato nazionale (locale, internazionale). Statecraft (etatismo; 167). - Mercantilismo (167v.).-- Machiavellismo (168/ 170; Realpolitik).

(3) Viaggi di scoperta (171/180).

1. Come idea di potere (Fouillée) (171v.);

2. Come problema di comprensione (172/180). -- I "selvaggi":

(a) G. Welter (diritto professionale) (173/177;-- miss. / conquistatori; mod. religioni; Labat; Platonismo come modello di interpretazione (176);

(b) T. Todorov (177/180) (differenzialismo (radicalmente diverso; 177v.)) ;-- modello applicativo (Las Casas (179v.)).-- Postfazione: assimilismo (concordismo) / =/ differenzialismo e analogia (approccio identitario) (180).

(4) Diffusione del nuovo testo (181/185). -- la triplice divisione di McLuhan; -- aspetto semiotico / semiologico: cos'è un autore? (183vv.); -- soggettivista; dialogico; strutturalista, poststrutturalista.

H.O. 186.

II.B.(B).-- I fattori intellettuali.

Rinascimento - umanesimo, Riforma e Controriforma,-- Le moderne scienze naturali, anche se molto strettamente intrecciate con fattori non intellettuali, sono, tuttavia, in una classe a parte.

A titolo introduttivo, parliamo brevemente dei portatori di essa, ai quali viene dato il nome collettivo di 'intelligenza'. Questa parola, di origine russa ("intelligencia"), denotava originariamente "tutto ciò che era intellettuale in Russia prima della rivoluzione del 1917". Ora è espressivo della classe sociale degli 'intellettuali' (compreso il mondo dell'arte), inerente ad ogni popolo.

La base economica.

Th. Geiger, L'avanguardia creativa, Rotterdam / Anversa, 1970, 74, lo descrive così.

(a) La società agraria del Medioevo, caratterizzata come "feudale", aveva solo il clero (secolare e monastico) come classe portatrice di cultura. La Chiesa dominava l'intero continente e dava una cultura, essenzialmente religiosa, al resto della popolazione, spesso molto povera.

(b) La rivoluzione economica (H.O. 147v.), risultato, tra l'altro, delle crociate (H.O. 122; XII°/XIII° secolo), favorì - secondo Geiger - la crescita delle città.

In queste città emerge una ricchezza elevata, proprietà di una borghesia troppo sicura di sé, che gradualmente sviluppa una rete economica su tutto il pianeta. - Nel quadro di questa società prospera, da un lato, emerge lo stato nazionale ('territoriale') (H.O. 165vv), dall'altro, una cultura rappresentativa profana, creata, principalmente, dall'intelligenza.

Questa cultura è 'profana' e si oppone alla cultura sacra (H.O. 174: lettura del Rat.), propria dell'umanità pre-razionale. È "rappresentativa" (secondo Geiger), nella misura in cui differisce dalla cultura senza nome (H.O. 183) di un'intera società (ad esempio, la sua lingua), mentre la cultura "rappresentativa" richiede una realizzazione individuale (ad esempio, una nuova direzione nell'arte, un'invenzione).

L'intelligenza.

Gli "intelligenti" sono i liberati che possono dedicarsi alla nuova cultura. Il nome stesso indica l'attività principalmente razionale (HO. 145: spirito), ma non esclude l'attività musicalmente estetica (arte, poesia), anzi.

H.O. 187.

Per esempio, presso le corti in Italia, c'è un'intelligenza musicale-artistica e, in Germania, il "letterato", di casa nella borghesia e insegnante all'università.

Nel Rinascimento, l'esteta aveva il punteggio più alto nella scala dei valori; nel XVII secolo (periodo barocco) fu soppiantato dallo scienziato naturale; alla fine del XVIII secolo, il Romanticismo ripristinò in parte i valori estetici e musicali; a metà del XIX secolo, però, ci fu la Scienza, che diede nuovamente alla scienza (naturale) il posto d'onore.

Ci si può riferire a questa dualità anche con i nomi di "pensiero integrale (=musicale) e scissione" (S.W. Couwenberg, *Pensiero integrale e scissione (due modi di pensare nella cultura borghese)*, in: *Streven* 1985, febbraio, 407/417).

Nota - Una visione marxista ma relativamente aperta dell'intelligenza è quella di Antonio Gramsci (1891/1937). Gramsci non vede uno stretto divario tra l'intelligenza e le masse: tutte le persone "pensano" ed entrano nel "piano filosofico". Dopo tutto, possiedono una visione del mondo e della vita tale da elaborare razionalmente (nominare, classificare, giudicare il valore) "tutto ciò che vivono". Questo è un tipo di filosofia del buon senso.

Il cosiddetto saggio professionista ha tutto l'interesse a comunicare le sue "alte" opinioni e a coltivare la comprensione con la gente.

Per ulteriori informazioni: R. Devos, *Antonio Gramsci (Il ruolo degli intellettuali)*, in: *Streven* 1985, febbraio, 418/430.

(B).1.-- Umanesimo rinascimentale. (187/198)

E. Coreth, I (Rat.- Emp.-Aufkl.) 14f., dice che l'umanesimo, che emana dall'Italia, vuole anche superare il tardo-scuola.

Consideriamo prima il concetto stesso di "umanesimo".

(1) Umanesimo generale.

G.u.I. Schweikle, Hrsg., *Metzler Literaturlexikon (Stichwörter zur Weltliteratur)*, Stuttgart, 1984, 200f. ci dice che - proveniente dal lat. 'humanus',

(i) umano,

(ii) formato, sviluppato - "umanesimo" significa la preoccupazione per l'"humanitas", per l'essere umano - preferibilmente in modo tale che si tratti di un'umanità evoluta, dove "essere umano" significa essere una "persona, resp. personalità", cioè un'umanità individuale,-- tuttavia situata in un paesaggio culturale e in una società che vi si adattano (H.O. 164: individualismo).

H.O. 188.

(2) Umanesimo rinascimentale.

Secondo il suddetto dizionario, i termini 'Umanesimo' e 'Rinascimento' sono talvolta usati come sinonimi, e talvolta - come *Jakob Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860-1; 1976-10) - in modo tale che 'Umanesimo' è la premessa, ovvero un aspetto parziale, di tutto il 'Rinascimento' - Questo tipo di 'Umanesimo' è - sempre secondo il suddetto dizionario - situato tra il 1350 e il 1600

a.-- Le date.

1. Una prima opinione fa iniziare il movimento umanista (e il Rinascimento) con Petrarca (1304/1374) - non senza, di regola, menzionare Boccaccio (1313/1375) - e identifica Petrarca come "il padre dell'umanesimo e il primo poeta moderno, il cui precursore, secondo alcuni, è Dante (1265/1321). -- nel qual caso il Rinascimento inizia già nel Tardo Medioevo.

Nota - *J. Claes, Psychologie, een dubbele geboorte (1590 en 1850: beacons for modern consciousness)*, Antwerpen/ Amsterdam, 1980, 31/64 (*Trecento: beginning gap*), descrive, da un punto di vista psicologico, la salita del Mont Ventoux (in Alta Provenza (Vaucluse: 1912 metri di altezza)) da parte di Petrarca nel 1336 come un fenomeno nuovo, non medievale. La visione panoramica (vista del paesaggio naturale e culturale), cioè l'aspetto: 'mondo' (oggetto), conduce all'"introspezione", cioè l'aspetto: 'riflessione' (H.O. 72vv. (soggetto). "Invece di essere semplicemente se stesso in un mondo autoevidente (*nota*: tipico del Medioevo), Petrarca, dal mondo nuovo, lontano e vuoto, è ributtato su se stesso" (o.c.140). - Si può confrontare questa visione con H.O. 153v. (Leo Apostel): si nota un analogo mediatismo (raggiungere la realtà oggettiva solo attraverso la propria esperienza interiore).

Riferimento bibliografico :

-- *E. Cassirer* (1874/1945; famoso per la sua *Philosophie der symbolischen Formen* (1923/1929)), *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, New York / Evanston, 1964 (*Individuum und Kosmos in der Renaissancephilosophie*, Leipzig / Berlin, 1927);

-- *A. Vloemans, De heroïeke wijsbegeerte van de Renaissance*, Zutphen, 1926.--
Emerge inconfondibilmente, con Petrarca, il soggetto autonomo (H.O. 146), con il suo 'sguardo distaccato' su una realtà, che - per cominciare - si presenta come 'non-io', 'strano'.

H.O. 189.

Nota.-- Naturalmente, si dovrebbe collocare gente come Petrarca nelle città ricche (H.O. 147: burgerl, st.; 186: high welst.) d'Italia: Firenze (con la corte dei Medici), Ferrara, Mantova, Napoli,-- Roma.

2. Una seconda opinione prende come inizio la caduta di Costantinopoli (1453).

Riferimento bibliografico : *Francois Masai, Plathon et le Platonisme de Mistra*, Paris, 1956 (dopo la chiusura dell'Accademia platonica di Atene, da parte dell'imperatore cristiano Giustiniano I (482/565), nel 529, il platonismo (nella sua forma neoplatonica o non neoplatonica (H.O. 31)) non è morto: vive, intensamente, nella città di Mistra).

La IV crociata (1202/1204), di per sé sfortunata, ebbe un vantaggio: si stabilì un contatto tra l'Occidente e la cultura bizantina.

Intorno al 1438, epoca di tentativi di riconciliazione tra Roma e Costantinopoli - rafforzò l'influenza bizantina: vennero in Italia intellettuali platonici e aristotelici, - che diedero origine alla filologia (studio della lingua, della letteratura, situata nel suo quadro storico-culturale), come praticata dagli umanisti.-- La caduta di Costantinopoli, nel 1453, rafforzò, una seconda volta, l'influenza bizantina.

3. Un terzo punto di vista fa iniziare il Rinascimento con la scoperta dell'America (H.O. 171v.),-- questo per la ragione dell'allargamento degli orizzonti, che -- come il rinnovato contatto con Bisanzio e l'Antichità -- si stacca dal "ristretto" Medioevo. In questa prospettiva, forse si dovrebbe rileggere quanto detto sopra sull'allargamento dell'orizzonte in relazione ai viaggi di scoperta.-- Nel 1492 Colombo scopre l'America.-
- Per riassumere: 1336 (Ventoux), 1453 (caduta v: Const.), 1492.

b.-- L'estensione, -- geograficamente.

M. Nauwelaerts, L'Università di Lovanio e l'Umanesimo, in: *Onze Alma Mater* 1980: 2, 104/109.

L'umanesimo" - dice questo articolo - è, prima di tutto, il movimento culturale che,
(1) parte dall'Italia,

(2) - dal 14° al 17° secolo - ha visitato principalmente l'Europa occidentale e, in misura minore, l'Europa centrale. Intorno al 1460, l'Umanesimo - si pensi a Erasmo da Rotterdam (1496/1536) - penetra nei Paesi Bassi (meridionali) (si pensi alla fondazione dell'Università di Lovanio nel 1425).-- Secondo Nauwelaerts, l'Umanesimo si situa nel mondo scientifico e accademico europeo.

H.O. 190.

Nota - H.O. 131 (Sp. Schol. ci ha insegnato che, almeno per quanto riguarda la Scolastica spagnola, la Spagna fu “appena” toccata dall’Umanesimo.

Un correttivo a questo è, forse, C. Norena, *Studies in Spanish Renaissance Thought*, L’Aia, 1970. Soprattutto sotto Carlo V (1500/1558) e, meno, sotto Filippo II (1527/1598), la Spagna teneva ancora il passo con il resto dell’Europa ed era un impero mondiale.

C. Norena, *Juan Luis Vives*, L’Aia, 1970, ci offre Vives (1492/1540) come un umanista esemplare, che cercò di conciliare tradizione e modernità. Nel 1524 pubblicò l’*Institutio* (formazione) *della donna cristiana*.

Cfr anche: J. Ortega y Gasset (1883/1955), *Das Wesen geschichtlicher Krisen*, Stuttgart/Berlin, 1943 (sul periodo 1550/1650).

c.-- Caratteristica dell’umanesimo.

Dopo averli collocati nel tempo e nello spazio, le caratteristiche.

(1)1. W. Jaeger, *Paideia (die Formung des griechischen Menschen)*, 3 Bde, Berlin, 1934/1936-1, ci ha insegnato - insieme a H.I. Marrou, *Histoire de l’éducation dans l’antiquité*, Paris, 1948 (almeno o.c., 27/309) - quale fosse il contenuto della paideia (= ‘umanesimo’) greca antica.

-- H.I. Marrou, o.c. 311/447, ci ha insegnato cosa ne ha fatto Roma.

(1)2. R.M. Brown, *A Study of the Scipionic Circle*, Iowa Studies, 1934, precisa in che misura, a Roma, il circolo scipionico, intorno al -150/-130, nell’ambito della cerchia di amici e della denominazione, traduceva il greco paideia nel latino humanitas. Rielaborato”, “attualizzato”, - si potrebbe dire.

Figura centrale: P. Cornelius Aemilianus Africanus (Scipione il Giovane (-185/-129), conquistatore di Cartagine (-146)); --altre figure: Panaitios di Lindos (-180/ -110; pensatore stoico medio), Polubios di Megalopolis (-200/-125; il famoso storico); Publius Terentius Afer (-190/-149; il poeta comico); Gaius Lucilius (-170/-103; poeta satirico); - altri politici come Caius Laelius Sapiens (-185/ -115) e P. Rutilius Rufus.

La rinascita è, infatti, una fusione della paideia ellenica (filosofia e letteratura) e della cultura romano-latina, che è un realismo politico-militare (H.O. 168: Realpolitik).- Lungo l’oratore M.T. Cicerone (-106/-43) e le sue opere filosofiche, soprattutto, il circolo scipionico ha influenzato profondamente tutta la cultura dell’Europa occidentale.

H.O. 191.

La dualità dell'umanesimo latino.

Capitani d'armi, politici, storici, poeti... questa accozzaglia di umanisti mostra, allo stesso tempo, una tendenza opposta.

1. *K. Vorländer, Philosophie der Renaissance. Beginn der Naturwissenschaft*, Rowohlt, 1965, 100, nota che Machiavelli (H.O. 168f.) onorava la 'virtù', la potenza efficiente, perché razionale, insita nell'uomo,--che gli faceva ammirare l'antica Roma: Gli eserciti di Roma, il suo imperialismo (S.O. 102), ottenevano risultati perché erano intellettualmente e razionalmente sviluppati (erano, in questo senso, il modello eterno per tutti gli stati (nazionali). Si vede come la Realpolitik - dopo secoli (dagli umanisti scipioni) - funziona ancora come un ideale.

2. *Erasmus*, anche lui umanista, scrive però il suo *Textbook of the Christian Monarch* (1516),-- ma per confutare la posizione della Realpolitik di Machiavelli. Questo va, piuttosto, nella direzione della democrazia greca, naturalmente. Anche questo era già presente nel circolo degli Scipioni.

(2) *Gli "studia humanitatis"* (materie umanistiche).

a. I soggetti specifici dell'Umanesimo del XV secolo, così come erano comuni nelle librerie, nelle scuole e nelle università, riflettono il circolo degli Scipioni:

(a) grammatica, retorica, poetica, --

(b) Storia, --

(c) filosofia morale (etica).

Si può confrontare il punto (2) con H.O. 109, dove, invece della poesia, si praticava la dialettica.

b. Gli "umanisti" erano insegnanti proprio di queste materie. --- Si confronta il tutto con la retorica, come era fino al secolo scorso: c'è - tranne forse la storia (e ancora) - l'identità. Ma, allora, il termine "retorica" non è inteso solo come parte degli studia humanitatis, ma come l'insieme di essi. Si denota il tutto attraverso la parte (figura stilistica).

È chiaro che, sul piano etico, un Machiavelli, con il suo pragmatismo romano (Realpolitik), non potrebbe coesistere con un Erasmo!

È subito chiaro, inoltre, che ciò che si chiama filologia coincide più o meno con queste materie. Gli umanisti erano essenzialmente filologi, -- non scolastici (che contestavano in parte a causa della loro dialettica (Sic et non)), -- non scienziati naturali (ai quali erano in parte estranei).

H.O. 192.

Ora, non pensate che gli umanisti fossero solo insegnanti: erano autori di lettere e discorsi (confrontate con i sofisti, nell'antica Grecia); -- svolgevano un ruolo di segretario, amministratore, diplomatico, negli stati italiani; -- inoltre, cercavano diligentemente testi antichi e li pubblicavano.

Conclusion - Si potrebbero chiamare gli scienziati umani del loro tempo (se non fosse che questo termine è apparso solo intorno al 1950). O come il 'Geisteswissenschaftler' (Dilthey) dello stesso tempo. *Vico* potrebbe passare per un filosofo dell'Umanesimo, con la sua *Scienza nuova* (1725; H.O. 85). Questa affermazione è tanto più vera in quanto gli umanisti erano piuttosto distaccati dalla scienza naturale.

c. *W. Jaeger, Humanisme et théologie*, Paris, 1956, 41ss., descrive ciò che gli umanisti hanno aggiunto alle 'Renaissances' caroline e ottomane, così come a quelle scolastiche (= XIII secolo) (H.O. 129).

(i) Fanno rivivere il greco in tutta Europa.

(ii) Portano Platon, Platonico e Neoplatonico (H.O. 31; 64; 189), di cui il Medioevo, in parte, conosceva meno direttamente, in.

(iii) Introducono la Stoa (S.O. 58; 69) e - che non era d'accordo né con i Patristici né con gli Scolastici - l'epicureismo (S.O. 165: l'epicureismo è un tipo di etica lussuriosa).

A proposito: anche qui, gli umanisti non potevano essere d'accordo su uno dei temi (l'etica): La Stoa è la dura moralità del dovere, l'epicureismo è la moralità del piacere! Entrambe le filosofie, in quanto nominalistiche, non vanno certamente d'accordo con il platonismo o il neoplatonismo (teosofia).

(iv) Hanno introdotto, in termini letterari, Omero e la tragedia attica (Aischulos, Sofocle, Euripide). Cfr. S.O. 108: l'umanesimo di un Giovanni di Salisbury (1110/1180) era appena conosciuto dagli umanisti!

Conclusion - È soprattutto la Grecia che viene alla ribalta in questa lista. Anche la Scolastica aveva incorporato un Aristotele. Ma gli umanisti erano unilateralmente poetici, - non strettamente filosofici. Volevano soprattutto imitare i modelli antichi. Tuttavia la loro conoscenza del pensiero greco non era così approfondita come quella di un Tommaso d'Aquino o dei classici (soprattutto tedeschi) del XIX secolo (dopo l'Aufklärung).-- Così sempre W. Jaeger.

Rispetto al Medioevo, ci sono quindi guadagni e perdite.

H.O. 193.

Classico e manierista.

Di solito, gli studia humanitatis sono lodati per il loro carattere classico, che poi significa: ordinato, controllato, equilibrato, leggero, ottimista.

Se i periodi di tempo di spettacolo sono validi, allora,

(i) Atene - il periodo pericleo (-492/-429) - e

(ii) Roma - il periodo augusteo (imperatore Augusto (-63/+14; da -31 in poi, unico sovrano)

Manierismo.

1. G.R. Hooke, *Die Welt als Labyrinth (Manier und Manie in der europäischen Kunst: Beiträge zur Ikonographie und Formgeschichte der europäischen Kunst von 1520 bis 1650 und der Gegenwart)*, Hamburg, 1957 (vrl. o.c.,44ff.; 225ff.), ci insegna, nella linea di E.R. Curtius, M. Dvorak, E. Panofsky, che esiste un altro lato, quello manierista.

2. Modello di applicazione.

Il pittore Jacopo Carucci, soprannominato pontormo (1494/1557), appartiene alla scuola fiorentina. È un solitario, malinconico; è afflitto da un 'temocramento lunatico' (ama l'inquietudine della notte, è 'capriccioso') ed è un 'uomo fantastico e solitario' (secondo Giorgio Vasari (1511/1574)). Inoltre: è erotico e misogino (misogino), Da Pontormo (è nato a Pontormo) è geniale, soggettivo, 'bizzarro' (eccentrico).

Hooke scrive, o.c.,21 : "L'uomo, liberato dal vecchio 'ordo' (ordine) - H.O. 76, cerca una sua nuova via. Infatti: disordinato, incontrollato, squilibrato, -- oscuro, pessimista, -- tali sono le caratteristiche del manierismo, che colpisce la vita quotidiana, ma anche l'arte (letteratura, musica, arti plastiche), la filosofia, la teologia. C'è qualcosa di profondamente anarchico all'opera, nelle profondità del manierista, che ricorda le divinità ctonie o infere delle antiche mitologie.

3. Periodi di tempo.

Il mondo come labirinto (anche il semiologo Umberto Eco dice che il mondo è un labirinto (H.O. 160)), tipico del manierismo, è particolarmente evidente in alcuni periodi:

(i) Alessandrino

(ii) la latinità argentea (14/138; dopo l'età augustea, a Roma),

(iii) il Tardo Rinascimento/Barocco (con il Gongorismo, il Marinismo, la Préciosité, per esempio (1520/1650),

(iv) Romanticismo (nel suo lato squilibrato; 1800/ 1830; specialmente nei paesi romanzi,

(v) 1880/1950 (surrealismo, espressionismo, ingenuità).

HO 194.

Tra i più recenti, l'autore cita Max Ernst (1891/1976; surrealista), Pablo Picasso (1881/1973), Salvador Dali (1904/1989), Marc Chagall (1887/1985),--anche Henri Rousseau (le Douanier; 1844/1910; naïvista).

Secondo il sostenitore, tutti questi artisti "moderni", in quanto "manieristi", non sono così nuovi, anzi.

d.-- Caratteristica dell'umanesimo.

Si può caratterizzare l'Umanesimo in termini di passato. -- ma era un'attualizzazione di quell'antico passato.

1. Sociologicamente parlando, il cittadino (S.O. 147; 189) è il portatore dell'Umanesimo. Nel burg, cioè un luogo fortificato e sicuro per vivere, soprattutto in tempi di necessità, se necessario circondato da bastioni o mura, eventualmente con un posto di commercio, il borghese si distingue da

(i) il vagabondo (pellegrino, menestrello, venditore ambulante, marinaio, cavaliere errante, avventuriero) e

(ii) il signore, che si circonda di servi della gleba o della gleba, qualcosa a cui il cittadino non vuole certo appartenere.

2. *Hélène Védrine, Les philosophies de la Renaissance*, Paris, 1971, 15ss. caratterizza l'umanesimo: "Senza dubbio, a Firenze, città ricca e (relativamente) democratica, i grandi temi dell'umanesimo vengono elaborati in un nuovo quadro di vita:

(i) Il potere dell'uomo,

(ii) la responsabilità del cittadino,

(iii) la libertà di ricerca.

Da qui la critica - tradizionale da Le Roman de la Rose (*nota*: opera in due volumi, +/-1237, +/- 1277) - dell'inutilità dei monaci e degli ordini mendicanti: invece di difendere la povertà e la solitudine, essi glorificano il lavoro e la famiglia. Tutta un'etica enfatizza la virtù civica, l'impegno in questo mondo, la cultura profana (...), così come la ricchezza acquisita attraverso il commercio e l'industria.

Lontano è il tempo in cui S. Francesco d'Assisi (1182/1226; S.O. 159) predicava la santa povertà. Inoltre, il vecchio sogno della coincidenza del potere temporale (secolare) e spirituale (ecclesiastico) era crollato: si sospirava troppo sotto i papi e gli imperatori (H.O. 159v.) per credere ancora alle loro promesse". (o.c.,15). In altre parole: la laicizzazione (S.O. 146) continua nell'Umanesimo.

H. Arvon, La philosophie du travail, Paris, 1961v 9ss., dice che, nel periodo rinascimentale, il comportamento attivo-produttivo - fuori da ogni significato sacro - prevale sulla 'contemplazione' (H.O. 119).

H.O. 195.

3. *Karl Vorländer, Phil. d. Renaiss.*, 14f., dice: “In Italia si trova la culla dell’umanesimo.

(i) Nel mezzo del tremendo allargamento dell’orizzonte e del traffico attraverso le scoperte geologiche (H.O. 172ss.; 189) e presto anche favorito dall’invenzione della stampa (H.O. 181ss.), l’uomo - non solo nelle università e nelle scuole - appare come qualcosa di indipendente, che vuole conoscere se stesso e vivere, affrontando il mondo che lo incontra.

(ii) A poco a poco, questo movimento si è impadronito di tutte le classi colte: mercanti, principi, papi, come unisce l’illustre casa dei Medici (a Firenze), sono tra i suoi più famosi promotori”.

4. Ad fontes” (“Alle fonti”) - cioè alla lingua, all’arte e alle concezioni dell’antichità precristiana - : tale è l’esclamazione. In particolare: oltre il Medioevo (‘gotico’) -- “Il Rinascimento stesso, per la sua stessa esaltazione, inventò la trinità generalmente accettata più tardi ‘antichità/medioevo/nuova età’, in cui il Medioevo stava come una valle ombreggiata, tra le altezze splendenti”. (*Th. Geiger, The Creative Vanguard*, 67).

Secondo Geiger, questo è assunto dagli storici che guardano all’arte e alla letteratura.-- Ma, secondo lui, il razionalismo è il segno distintivo della nuova epoca: la visione “razionale” della vita e del mondo e la revisione “razionale” di tutte le condizioni di vita.-- “Nessuno potrebbe sostenere che il primo ‘rinascimento’ (cioè l’Umanesimo italiano) fosse una grande cultura ‘razionale’. I tratti ‘razionali’ del successivo umanesimo europeo occidentale e centrale, a giudicare dall’insieme, non provengono dal revival degli Antichi, ma da altre fonti”. (O.c.,68).

Bisogna notare, tuttavia, che un Machiavelli (H.O. 191) pensa già “razionalmente” - non c’è dubbio. In questo senso l’opinione di Geiger deve essere migliorata. Ma è vero: il razionalismo si evolve, col passare del tempo.

5. *Bruce Cole, The Renaissance Artist at Work (From Pisano to Titian)*, New York, 1983, sottolinea che l’artista rinascimentale, da un lato, pensa ancora molto tradizionalmente (metà del secolo), anche se, dall’altro, è moderno nella sua enfasi sul soggetto individuale e sul puramente estetico (libero dalla religione). Periodo di transizione”.

H.O. 196,

6. *Il Metzler Literatur Lexikon* (1984), 201, conferma le opinioni di Geiger e Cole: contro la tesi di Burckhardt et al. si sostiene lì che l'Umanesimo e il Rinascimento sono rimasti 'voraufklärerisch' (non ancora effettivamente razionalisti). Gli umanisti rimangono troppo nell'elaborazione di modelli storico-culturali ('auctoritates'; H.O. 111), cioè gli Antichi. Discutono tra di loro su chi, tra quei paragoni, merita la citazione più alta.

Eppure c'è un punto che è "aufklärerisch" (illuminato), cioè la lotta dell'olandese Erasmo contro (i) la superstizione e (ii) il dogmatismo (H.O. 134).

Conclusion: insieme al duro razionalismo di Machiavelli nelle questioni di Stato (H.O. 195), il Waldorf di un Erasmo testimonia che l'Umanesimo era, in parte, sulla via dell'Illuminismo.

e.-- Umanesimo e cristianesimo.

Riferimento bibliografico :

-- W. Jaeger, *Humanisme et theologie*, Parigi, 1956;

-- R. Niebuhr, *Christ and Culture*, London, 1952.-- Niebuhr tipizza cinque tipi di relazione "umanesimo ('cultura') e cristianesimo".

(1) S.O. 27/31 ci ha insegnato che l'uomo arcaico pensava cultura e religione (sacralizzazione) insieme. In altre parole, non c'è un problema "cultura/religione", poiché la cultura è completamente sacralizzata.

(2) Le cose cambiano, nell'antichità ad esempio con la secolarizzazione (desacralizzazione; S.O. 146) introdotta dal modello protagoreo (-450/-350; S.O. 5/7: modello protagoreo): se la "cultura" funziona essenzialmente senza divinità, si pone la domanda "A cosa serve allora la religione?".

Allo stesso modo, alla fine del Medioevo: se lo stato (Machiavelli), l'economia (H.O. 147 ss.), l'educazione, ecc. procedono senza sacralità, a cosa serve il cristianesimo? Ma anche viceversa: "Cosa significa la cultura profana, promossa dall'umanesimo, per il cristianesimo? Niebuhr distingue cinque tipi di risposte.

(i) C'è un'opposizione inconciliabile tra la cultura (umanesimo).

Questo fu difeso da Tertulliano (155/230), che era un montanista (Montano, convertito, dalla Frigia (tss. 100 e 200), voleva sostituire la gerarchia della Chiesa con profeti ispirati (S.O. 162)),--come pure da Lev Tolstoj (1828/1910; apostolo della non violenza; seguace di un cristianesimo ascetico-mistico (S.O. 118), misto a razionalismo.

In conclusione, l'uomo deve scegliere radicalmente tra Umanesimo o Cristianesimo.

H.O. 197.

(ii) Tra la cultura e il cristianesimo c'è una profonda contraddizione: la cultura è profondamente peccaminosa; ma Cristo converte e restaura l'uomo anche culturalmente, così che la cultura si cristianizza.

Questo fu difeso da S. Agostino di Tagaste (S.O. 100vv.: Aug. societyr.), come pure, in modo moderno, naturalmente, da Jean Calvin (= Cauvin; 1509/1564; fondatore della Chiesa calvinista o riformata di Ginevra; egli, eccezionalmente dogmatico e intollerante, fondò un cristianesimo capitalista: il lavoro, la finanza ecc. sono religiosi).

(iii) C'è un'opposizione relativa tra cultura e cristianesimo in quanto la cultura è l'opera del peccatore e la fede è l'opera del Cristo grazioso; un certo impegno nella cultura è dunque possibile e desiderabile.

Questo tipo è rappresentato da M. Lutero (1483/1546), il fondatore della Riforma.

(iv) Tra la cultura e il cristianesimo c'è una distinzione: il cristianesimo trascende la cultura, come la natura è trascesa dalla soprannatura; ma, poiché la natura è elevata dalla soprannatura a un livello superiore (purificazione), il cristianesimo contribuisce sostanzialmente alla cultura.-- Questo è difeso da Tommaso d'Aquino (H.O. 106; 111; 125).

(v) Tra la cultura e il cristianesimo non c'è, in sostanza, nessuna differenza: il cristianesimo porta la vera cultura.-- Secondo Niebuhr, questa è la posizione dei cristiani liberali.-- H.O. 136; 141 ci ha dato esempi di questo (Lamennais; protestanti liberali o liberi pensatori).

Il rapporto tra 'umanesimo e cristianesimo' nel Rinascimento.

Riferimento bibliografico :

-- H.J. Blackham, *Humanism*, Middlesex (Eng.), 1968, 112/116 (Renaissance),-- religiosamente ostile;

-- E. Coreth, *Einf. i. d. Phil. d. Neuzeit*, I (*Rationalism- Empirismus- Aufklärung*), Freiburg, 1972, 14f. (Humanismus),

-- Cattolico; -- specialmente: P. Hermans, *Histoire doctrinale de l'humanisme chrétien*, I/IV, Tournai/Parigi, 1948,-- in cui M. Ficino (1443/1499; umanista neoplatonico), Pico della Mirandola (1463/1493; neoplatonico), Lefèvre d' Etaples (1455/1537; teologo umanista), Erasmo (1469/1536; HO 191), Thomas Morus (1478/1535; canonizzato), S. Francesco di Sales (1567/1622; vescovo di Ginevra; canonizzato) sono discussi come gli umanisti cristiani della prima ora.