

CI.6.4.2. Domande di ontologia contemporanea
Parte II p. 201 a 375. 1986/1987

H.O. 198.

E. Coreth, o.c.,14 aggiunge, a questa lista, Nikolaus di Kues (Cusanus; 1401/1464; il primo pensatore moderno di lingua tedesca).

Coreth, o.c.,14, dice che i precursori dell'umanesimo si opposero alla Scolastica decadente (H.O. 129: Late) e all'esagerato Sic-et-non-metodo (H.O. 109v.), che sostituirono con la belletrria, ma non erano né "naturalisti" (basandosi solo sulla natura) né anticristiani. Al contrario, contro l'averroismo (pensatori dell'Islam del 129), che sosteneva l'esistenza di due verità (ad esempio una verità, valida per il credente, e una verità, valida per l'uomo pensante, nel credente), gli umanisti si sono schierati a favore dell'unica verità, proclamata sia nelle Scritture e nei Padri della Chiesa, sia negli antichi pensatori pagani, in Grecia e a Roma.

È vero che "l'educazione classica" (S.O. 190: paideia) - presto - prende il sopravvento sul cristianesimo, con il risultato che il movimento umanista, in molti dei suoi rappresentanti, cade nel paganesimo antico (neopaganesimo).

La riscoperta tipicamente rinascimentale dell'antichità (arte, pensiero) ha rivelato una cultura di altissima realizzazione. Questo, ora, era precristiano, pagano, -- stabilito su una base puramente naturale. Era vista come una prova che, anche al di fuori di una sfera soprannaturale, una cultura naturale era del tutto possibile.

Il Medioevo cristiano tipicamente "soprannaturale" divenne, di conseguenza, superfluo (subito: Chiesa, Bibbia, ecc.) -- quello che si può chiamare, allora, naturalismo (nel senso di: contare solo sulla natura, senza soprannaturale, in termini di cultura).

Questo è ciò che J. Burckhardt ha chiamato la "scoperta del mondo e dell'uomo" (intendendo: questo mondo (di pura natura, secolarizzato), l'uomo pagano). Da questo, quindi, cresce un 'umanesimo', come lo chiama Blackham, Humanism: indagine 'libera' (inteso: liberale), società 'aperta' (inteso: non dogmatica), libero scambio di idee e beni (liberalismo), volontà di eccellere attraverso la conoscenza e la tecnologia,--sviluppo di una soluzione di scambio per la religione, relativismo (nessuna verità o valore 'assoluto') come base della società ecc.).

H.O. 199.

(B).2.-- Le riforme moderne.

Noi diciamo: riforme! La luterana, la calvinista (che dà origine alla cosiddetta Chiesa riformata), l'anglicana, -- la cattolica o la controriforma, -- sono tutte riforme, con caratteristiche comuni e tuttavia irriducibili le une alle altre.

1. *E. Coreth, Einf. i. d. Phil. d. Neuzeit*, I (Rat.-Emp.- Aufklärung), 15 s., attribuisce a 'die reformation' "la svolta verso il soggetto" (o.c., 16).

2. *P.L. Berger, Het hemels baldakijn (Bijdrage tot een theoretische godssociologie)*, Utrecht 1969, 127, dice: "L'idea che il protestantesimo abbia giocato un ruolo speciale nella costruzione del mondo moderno è stata, naturalmente, oggetto di un ampio dibattito tra sociologi e storici negli ultimi cinquant'anni circa.

Tuttavia, può essere utile riassumere qui brevemente questa idea. Il seguente riassunto segue *Max Weber* (1864/1920), specialmente nel suo *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1905). Vedi anche *Ernst Troeltsch* (1865/1923), *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (1911); *Karl Holl, Die Kulturbedeutung der Reformation, nel suo Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, I (1932).

Per una connessione di questo con il problema della secolarizzazione, vedi *Howard Becker, Säkularisationsprozesse*, in: *Kölner Vierteljaheshefte für Soziologie* 1932, 263ff.; 450ff.

Rispetto alla "pienezza" dell'universo cattolico, il protestantesimo appare come un taglio radicale, una riduzione all'"essenziale" a scapito di un'abbondante ricchezza di contenuti religiosi.

Questo è particolarmente vero per la versione calvinista del protestantesimo, ma, in misura considerevole, lo stesso si può dire della riforma luterana e anche di quella anglicana. (...)-- Si può descrivere il protestantesimo (...) come un tremendo restringimento della portata del sacro nella realtà".

Alla faccia di Berger, come sociologo descrittivo: è un'intera ontologia che è in gioco! La realtà, - tutto ciò che è 'reale' - viene dissacrata in misura molto maggiore che nella Chiesa cattolica.—L'autore riassume:

H.O. 200.

(1) I dispositivi sacramentali sono, nel protestantesimo, ridotti al minimo e, nel processo, spogliati anche delle loro qualità numinose (*nota*: 'numen', in latino, è sia energia sacra che il suo portatore (divinità, spirito)).

(2) Il miracolo della Messa scompare completamente.

(3) Se non si negano completamente i miracoli meno ordinari, essi perdono ogni significato reale per la vita religiosa.

(4) Scompare anche la grande rete di intercessione che collega il cattolico di questo mondo con i santi e, di fatto, con tutti i credenti defunti. Il protestantesimo ha smesso di pregare per i morti.

L'autore, da sociologo positivo, continua: "A rischio di semplificare un po' le cose, si può dire che il protestantesimo, per quanto possibile, si è liberato dei tre fenomeni più antichi e potenti che accompagnano il sacro: mistero, miracolo e magia.

Questo processo è molto ben catturato dall'espressione di Max Weber 'entzauberung der welt' ('disincanto del mondo'). Il credente protestante non vive più in un mondo in cui esseri e forze sacre pervadono costantemente.

La realtà (*nota*: si nota l'ontologico) è polarizzata (*nota*: divisa in due estremi radicalmente opposti) tra

(a) una divinità radicalmente "trascendente" e

(b) un'umanità radicalmente "caduta", che ipso facto (*nota*: proprio a causa di questa stessa polarizzazione) è priva di qualità sacre.

(c) tra questi due c'è un universo che è in tutto e per tutto "naturale", una creazione di Dio, ma in sé privo di qualsiasi carattere numinoso.

Contro la trascendenza radicale di Dio, in altre parole, un universo di immanenza radicale, di "chiusura al sacro"! Dal punto di vista religioso, il mondo diventa davvero molto solitario.

Il cattolico, d'altra parte, vive in un mondo in cui è collegato al sacro attraverso una varietà di canali:

(1) I sacramenti della Chiesa,

(2) L'intercessione dei santi,

(3) L'irruzione ripetuta del "soprannaturale" nei miracoli.

C'è, in altre parole, un gigantesco continuum dell'essere tra il visibile e l'invisibile. -- Il protestantesimo ha ampiamente abolito questa mediazione". (O.c., 127v.)

H.O. 201.

Nota - Per misurare un po' l'enorme rottura tra, per esempio, la sacralità arcaica e ciò che inizia con il protestantesimo, la desacralizzazione in senso moderno, si legga, molto brevemente, H.O. 27/31 e, anche H.O. 196/198 (specialmente 198), -- quest'ultimo per vedere come l'Umanesimo come naturalismo sia, in qualche misura, simile al protestantesimo.

L'Antico Testamento come "dissacrazione"

Berger, o.c., 129f, è dell'opinione - naturalmente non è solo in questo - che un certo grado di disincanto (entzauberung) è già attivamente presente nell'Antico Testamento ebraico.

Berger dice che questo diventa chiaro solo quando si confronta la "religione" di Israele con le civiltà circostanti - per esempio la Mesopotamia e l'Egitto - che non avevano ancora sradicato radicalmente il mistero, il miracolo e la magia in nome di un monoteismo radicalizzante e di un'etica legata ad esso.

Entrambe le culture, quella mesopotamica e quella egizia (non sono affatto sole in questo: anche la cultura greca era fondamentalmente "numinosa"), sono chiamate "cosmologiche" dai sociologi della religione. Non bisogna fraintendere questo termine: 'cosmologica' è quel tipo di religione che identifica la cultura (H.O. 194: c. profana), cioè le attività quotidiane dell'uomo mesopotamico o egiziano (lavoro, tempo libero, famiglia, agricoltura e allevamento, ecc.), come "incorporato (situato) nel 'cosmo' (universo, universo, 'natura', 'fusus')", dove 'cosmo' è allo stesso tempo il regno delle divinità, spiriti, anime, demoni,-- insieme alle energie ('forze', 'dunamis', 'virtus'), che i suddetti esseri, di natura invisibile, o irradiano o rubano.

In una tale religione e civiltà sacro-cosmica, c'è, allo stesso tempo, sia una netta distinzione tra sacro e non sacro (profano, secolare, "mondano") sia nessuna accettazione di una separazione tra i due regni.

Berger ha chiamato questo, poco fa, la sua continuità.

1. Berger dà un esempio - esasperante -. "Per esempio, sarebbe molto fuorviante pensare che il duraturo richiamo della 'prostituzione sacra' (S.O. 22; 28) - contro cui i portavoce di Yahweh, per secoli, hanno tuonato la loro voce - fosse una questione di 'lussuria mondana'.

H.O. 202.

Infine, possiamo supporre che c'erano molte prostitute non sacre nella zona (contro le quali - sembra - le obiezioni di Yahweh erano molto poche). L'attrazione risiedeva, piuttosto, in un desiderio religioso globale, cioè nella nostalgia della continuità tra l'uomo e il cosmo, -- in cui il 'sacramentale' (*nota*: qui nel senso più ampio di 'attraverso riti sacri') era mediato attraverso la sessualità sacra". Quindi - letteralmente - un modello applicativo della religione (sacra) cosmica.

2. Un altro modello applicativo.

O.c., 130, Berger parla di 'disobbedienza' al dio - re d'Egitto. Si tratta, su un piano puramente naturale, di un'offesa etico-politica, naturalmente, -- proprio come da noi una violazione delle tasse statali, qualcosa che i belgi -- senza alcuna obiezione di coscienza -- praticano quotidianamente, con facilità:

“Cosa c'entra Dio?”. (è il suo ragionamento). Dopotutto, dopo la secolarizzazione delle finanze dello Stato, Dio non ha nulla a che fare con questo: è completamente “trascendente” rispetto a questo fenomeno puramente “naturale”.

In una religione (sacra) cosmica, tuttavia, l'evasione delle tasse cittadine non è solo un crimine contro il faraone, ma, allo stesso tempo, un crimine contro l'ordine cosmico, come lo abbiamo descritto sopra. Non come li intendiamo (cioè, li interpretiamo) alla maniera occidentale, cioè desacralizzati grazie all'enorme “elevazione” (trascendenza) di Dio al di sopra di “cose così quotidiane come una questione fiscale”.

Gli antichi egizi chiamavano l'ordine cosmico 'Maät', cioè

- (1) la divinità come ordinatore,
- (2) l'ordine fondato stesso,
- (3) il dovere etico di rispettare tale ordine.

Colui che ha approfittato di 'maät', ad esempio mancando di rispetto al figlio di Dio, che è il Faraone, ha messo in pericolo ipso facto una delle tante conseguenze di un ordine cosmico rispettato, ad esempio l'inondazione annuale del Nilo, -- o: ad esempio le relazioni sociali, -- o: ad esempio la sicurezza dello Stato.

Conclusione - Collocando il sacro in profondità nell'ordine cosmico, in profondità nell'ordine sociale, in profondità nella vita quotidiana, in una parola: in profondità nella natura intorno a noi e in profondità nella natura dentro di noi, l'uomo antico era ritenuto profondamente responsabile, anzi corresponsabile.

H.O. 203.

Israele, ora, si definiva come un 'duplice esodo', esodo; cioè dalla Mesopotamia (Abramo che lasciava quella zona) e - più tardi, sotto (Mosè) - dall'Egitto.

Questo esodo fu sia geografico - politico che religioso. Religioso' nel senso che Israele rompe con il lato cosmico delle religioni specifiche della Mesopotamia e dell'Egitto. Berger - sempre descrittivo - sociologico - nota tre aspetti della rottura con il lato cosmico delle culture non israeliane.

a.-- Al posto delle divinità legate ai luoghi e alla natura, degli spiriti, dei demoni, dei guaritori, ora viene l'unico Dio, Yahweh, che non è legato a nessun luogo o realtà naturale (anche se vi si stabilisce temporaneamente ('mobile', dice Berger), - per esempio, nell'Arca dell'Alleanza).-- Berger colloca questo non solo a partire dal VIII secolo a.C., ma già, un po' prima di questo.-- Berger etichetta questo come 'radicale trascendentalizzazione' della divinità.

b.-- Al posto di un cosmo, sia profano che sacro, con in esso persone letteralmente 'stabilite' (continuità tra uomo e cosmo), viene, nel sistema d'Israele, una natura, libera da divinità, demoni, spiriti, anime, e, immediatamente, persone, che vivono direttamente 'per Dio' - negli alti luoghi - come individui liberi (anche se non ancora nel senso greco o - più tardi - occidentale).

Non il cosmo extra-naturale, ma la natura 'disincantata' (disincantata, disincantata, disincantata, senza demoni) fornisce il quadro in cui l'uomo, incluso nell'alleanza - un fatto storicamente cresciuto - è direttamente responsabile verso il Dio 'completamente diverso' (nel senso di illimitatamente elevato, trascendente), Yahweh.

Questo è ciò che Berger chiama 'storicizzazione' nel senso ben definito che, nel corso di una storia irreversibile - la famosa storia 'consacrata', 'sacra', della salvezza - Dio stabilisce un nuovo ordine, che è radicalmente indipendente dai dati cosmici.

c.-- Al posto dell'etica delineata sopra, basata sull'ordine cosmico, ora viene l'etica basata sulla relazione con il Dio agente trascendente, puramente storico, Yahweh. Gli atti religiosi naturali - ad esempio, la prostituzione sacra (un termine improprio radicale, ma comune), ad esempio, la preoccupazione per gli obblighi cosmici - sono radicalmente eliminati e sostituiti da atti 'razionali'.

H.O. 204.

Questo aspetto Berger lo chiama “razionalizzazione etica”. È stabilito, in modo comprensibile al popolo, nel Decalogo (i Dieci Comandamenti).

Il Nuovo Testamento come una parziale “risantificazione”.

Secondo il sociologo descrittivo Berger, o.c., 138vv, il cristianesimo è una riacralizzazione parziale, nel senso descritto sopra.

a. -- Al posto dell’unico, radicalmente trascendente Yahweh, ora viene sia la divinità trinitaria - tre persone, una sola natura divina - che la seconda persona incarnata, Gesù. Sia gli ebrei che i musulmani sentono questo doppio aspetto come una violazione di Yahweh o di Allah.

a. Così, nella dottrina maomettana, l’essenza dell’apostasia, di cui il cristianesimo è colpevole, è ‘hullul’, che può essere tradotto con ‘incarnationismo’, cioè accettare che un Dio radicalmente esaltato si ‘abbassi’ per vivere in un corpo umano, biologico, e divenire così soggetto all’ordine cosmico.

b. - Così un Berger - e, con lui, moltissimi - vede l’analogia cattolica (S.O. 78) come una ricosmizzazione, una acralizzazione del cervello.

b. -- Al posto della “razionalizzazione etica” sopra delineata, appare ora nel cristianesimo, da un lato, il legalismo razionale (pietà nella legge) peculiare dell’antica Roma, ma, dall’altro, un sistema sacramentale (H.O. 199v.: sacr. aux, Messa), - Berger dimentica quello che la Chiesa chiamava (ma che, dalla “demitizzazione” dell’ultimo Concilio, scompare) “i sacramentali” (benedizioni con acqua santa di tutti i tipi (per esempio della casa, anche delle ... pistole)).

Queste “innumerevoli scappatoie”... Inoltre, il concetto tipicamente cattolico di *lex naturalis*, legge naturale, - fondamento di un’etica situata prima del decalogo promulgato da Mosè, in un evento puramente storico - è, per Berger e i suoi compagni, una vera “rinaturalizzazione” della morale.

c. -- Solo il fenomeno della storicizzazione è conservato, nella sua totalità, dal cristianesimo. Gli atti umani sono situati, ancora come nel sistema mosaico, prima di tutto, in una storia sacra, che consiste in ‘singolaria’, fatti singolari (secondo S. Tommaso).

H.O. 205.

È qui che le Chiese ortodosse orientali e la Chiesa romana latina differiscono molto. “Il cristianesimo latino, in Occidente, è rimasto, in ogni caso, profondamente storico nella sua visione del mondo”. (O. c.,139).

Berger fa un'eccezione per un certo numero di movimenti mistici marginali, che non specifica.-- Certo, la Chiesa romana, soprattutto tenendo strettamente per sé il benessere ‘spirituale’, chiamato anche ‘fede e morale’, come area di potere, ha fatto in modo che ‘il secolare’ - tutto più facile - diventasse alla lunga puramente secolare.

Berger chiama questo un “caso molto insolito di specializzazione istituzionale”, per quanto riguarda la religione (o.c.,140). In altre parole, la separazione - non solo la distinzione, che è molto generale - dei poteri in materia “secolare” e/o “spirituale” ha facilitato la secolarizzazione del già “secolare”. Questo, dunque, è il contributo specificamente cattolico alla secolarizzazione così tipica dell'Occidente, a partire dal periodo della transizione.

L'idea di “secolarizzazione”.

Berger, o.c.,123, definisce ulteriormente la sua idea di “secolarizzazione”.

(1) *Modello Reg.*

Il ritiro dal dominio delle istituzioni e delle idee religiose (lo chiama, con un certo uso del linguaggio che oggi fa furore, ‘simboli’) di alcuni o di tutti i settori di una società (con la sua cultura).

(2) *Modelli applicabili.*

(2).a.-- Cose come la separazione tra Chiesa e Stato (S.O. 133: Stato senza confessione), l'espropriazione delle terre della Chiesa, un'educazione libera da ogni potere della Chiesa (nel nostro paese: educazione “ufficiale”), -- questi sono esempi di secolarizzazione istituzionale.

(2).b.-Quando l'arte, la retorica, la filosofia, persino la “teologia” (per esempio, la cosiddetta “teologia della morte di Dio”), soprattutto: le scienze professionali, --quando tali cose sono sottratte alla sfera di influenza, per esempio, della Chiesa romana, sono modelli di secolarizzazione idealistica (“simbolica”).

In una coscienza anticlericale, “progressista”, tale processo si presenta come “la liberazione dell'uomo moderno dal patronato religioso”; in una coscienza religiosa, invece, come “scristianizzazione”, desacralizzazione.

Conclusione - Coreth indica la svolta verso il soggetto (moderno). -- Berger sulla secolarizzazione, -- Queste sono due caratteristiche principali delle riforme protestanti.

Notiamo - sia con Coreth che con Berger - che queste riforme non hanno portato immediatamente a termine tutti i tratti del soggettivismo moderno e del secolarismo moderno.

a. Come ha spiegato il fenomenologo *D. Chantepie de la Saussaye* (1848/1920) in un notevole libro del secolo scorso, il cristianesimo in un dato momento mostra una moltitudine di ortodossie. Nel suo *De godsdienstige bewegingen van dezen tijd in haren oorsprong geschept*, Rotterdam, 1863, l'autorità religiosa è, nelle Chiese greco-ortodosse, quella della dottrina stabilita, - nella Chiesa cattolica romana quella del governo vivente, - nelle Chiese luterane quella della confessione scritta, - nelle Chiese riformate (calviniste) quella della comunità confessante (o.c., 42v.).

Comincia con la sua "gloria" (cioè fiorisce, affascina le masse, fonda le culture); arriva al "declino" (si irrigidisce, diventa abitudinario, viene eroso dal mero razionale); conosce il "futuro" (rinascita) (o.c., 16ff).

Conclusione.-- L'immagine, che noi, con Berger, abbiamo appeso al protestantesimo, ha bisogno di essere sfumata (cosa che lui stesso dice per primo). Il protestantesimo "ortodosso" - nelle sue tre forme principali (luterano, calvinista, anglicano) - compete con il cattolicesimo "ortodosso" ed era, per lo più, un antagonista. Ritourneremo su questo in relazione al Razionalismo.

b. Ma -- dice Berger, o.c., 174vv.-- per il XIX secolo, l'establishment protestante ha subito due grandi scosse:

(i) Pietismo (luterano,-- Metodismo (angl.),-- Revival (Kalv.)), che interpreta la religione in modo sensibile-interiore, con una tendenza al carisma, e

(ii) il razionalismo (teologico) che trasforma il protestantesimo (ortodosso) in protestantesimo liberale (S.O. 141; cfr. Modernismo cattolico).

H.O. 207.

La verifica della tesi di Berger.

Per riassumere ancora una volta:

(1) Le riforme protestanti, rispetto al cattolicesimo che vogliono riformare, sono piuttosto laiche (anche se in misura diversa);

(2) I suoi tratti secolari stanno emergendo solo gradualmente: per cominciare, le Chiese riformate sono solo contro le ortodossie, altrettanto “autoritarie” (nella sostanza), certamente il calvinismo, quanto la Chiesa “autoritaria” che combattono.

Lo stesso vale, tra l’altro, per il tratto che Coreth sottolinea, il soggettivismo: il soggetto moderno, benché presente fin dall’inizio, entra in scena solo gradualmente.

Nei fatti storici inerenti al protestantesimo, questo doppio tratto può essere “compiuto”?

a.-- Il termine stesso “riforma”.

Bavaglino. punto pr.:

-- C. Santschi, *2000 anni di riforme (L’Eglise entre le monde et le désert)*, Ginevra, 1986;

-- P. Chaunu, *Le temps des réformes*, 1 (*La crise de la Chrétienté: 1250/ 1550*), 2 (*La Réforme protestante*), Paris, 1983. 1.

1. Si vede: Chaunu situa un lungo periodo di riforma tra il 1250 e il 1550. In altre parole: le Riforme, caratteristiche del Protestantismo, hanno le loro radici nella stessa Chiesa cattolica medievale.

Un fatto molto curioso: nientemeno che Santa Ildegarda di Bingen (1098/1179), famosa mistica (S.O. 118), consigliera di Papi, principi, persone di ogni genere, benedettine, riformatrice, intuì chiaramente e, profeticamente, predisse l’ondata di riforme, in pieno XII secolo (S.O. 129 ci insegna che si tratta della prima scolastica).

Questa notevole donna monastica sopravvive, tra l’altro, oggi nel suo approccio “scientifico naturale” alla medicina (testato da alcuni professori universitari e trovato valido).

2. Catherine Santschi, calvinista, vede tutta la storia della Chiesa, in uno spirito ecumenico, inoltre, come una lunga storia di riforme: “Dall’origine del messaggio biblico, nella rivelazione giudeo-cristiana, questo messaggio è stato un appello al cambiamento, al rinnovamento, al pentimento, alla conversione. Nel 1986, commemoriamo una di queste ‘riforme’, che ebbe una grande risonanza a Ginevra e nel mondo, poiché divise la cristianità”. (O.c.5).

H.O. 208.

(i) Santschi distingue in particolare (ciò che chiama): “la prereforme” (= la pre-riforma), cioè i movimenti religiosi, proprio alla fine del Medioevo).

(ii) La sua idea ben definita può essere dedotta da una piccola storia. Anche la Chiesa cattolica - dice, o.c., 49 - è andata “nel deserto” (“nel deserto” è uno degli slogan del protestantesimo francese), cioè al tempo della Rivoluzione francese (1789+).

I preti indisciplinati, che rifiutavano di accettare sotto giuramento la posizione puramente “borghese” (H.O. 133v.) del clero francese, furono perseguitati sotto il regno del terrore (“la Terreur”: maggio 1793/ 27 luglio 1794). Molti furono condannati all’impiccagione (la Guillotine) o alla deportazione; molti andarono in esilio. (...)

A Ginevra, durante tutto il XIX secolo, il ricordo di questi preti, questi “vicaires généraux” (letteralmente “vicari generali”), tutti eroici, è rimasto vivo: si sono insinuati nelle valli e sulle montagne, per amministrare i sacramenti e dare conforto in mezzo a queste popolazioni profondamente cattoliche.

“Ma, in tal caso, sarebbe impossibile parlare di “riforma”, poiché il clero - al contrario - ha testimoniato una totale fedeltà al vecchio rito.

L’eroismo è qualcosa, la riforma è qualcos’altro” (o.c.,49). In altre parole: ‘riformare’ è intervenire profondamente nella struttura stessa.

(iii) Un altro modello - il pietismo - è, beh, una “riforma” su piccola scala, che, specialmente nei secoli XVIII e XIX, va contro il Razionalismo strisciante (S.O. 206). Ma è il risveglio (le Réveil, - il nome di esso, per esempio, a Ginevra) di una “ortodossia” già stabilita (ortodossia, ortodossia;-- H.O. 206: il “futuro” dell’ortodossia). Questa non è una “riforma” come la intendevano i secoli XV e XVI.

Santschi vede due punti principali nella storia della Chiesa che danno origine a una vera riforma.

(i) La prima o primordiale chiesa era divisa in due correnti:

a. un estremo, che ripugnava completamente alla società pagana (S.O. 77: Roma decaduta; 97: Satanismo; 99: Pelagianesimo; 100 società); andava, per inciso, alla testimonianza del sangue (martirio); era irascibile.

H.O. 209.

b. A questi “marginali” si opposero ben presto (per loro stessa decisione) persone - anch'esse cristiane - che, solitamente di classe agiata, non volevano un cristianesimo “marginale”, ma cercavano una riconciliazione tra paganesimo e cristianesimo,--spesso sulla base di un'educazione filosofica. San Klemens di Alessandria (H.O. 67v.) può essere considerato come un prototipo.

I “marginali” che apprezzavano il messaggio di “metanoia” (poenitentia, penitenza) inerente al Vangelo della prima ora, consideravano la seconda forma “mondana” di cristianesimo, non di rado, come “fonte di eresie”, ma anche come “tradimento”. Arrivarono al punto di interpretare l'ultima persecuzione della Chiesa da parte dell'imperatore Diocleziano (245/313; imperatore dal 284 al 305) - persecuzione che durò dal 303 al 305 - come “una punizione di Dio a causa della progressiva secolarizzazione della Chiesa” (Sentschi, o.c., 8).

(ii) La “Chiesa costantiniana” (l'Eglise constantinienne è un'espressione francese) sorse quando, dopo Diocleziano, gli imperatori Galerio (imperatore dal 305 al 311), Licinio (imperatore dal 308 alla sua morte nel 324) Massimino Daia (elettore dal 305 al 314) e Costantino (Costantino I, il Grande (280/337; imperatore nel 306), nel 311, proclamarono la fine delle persecuzioni della chiesa. L'editto di tolleranza del 15.06.313, promulgato a Milano dai due imperatori Licido e Costantino, concede ai cristiani, come a tutti gli altri, la libertà e la possibilità di vivere secondo la religione di loro scelta.

Questo, affinché ‘tutto quello che c'è di divinità nella dimora celeste’ sia benevolo e salutare verso noi (gli imperatori) e tutti i nostri sudditi”.

Ascolta Santschi: “La religione cristiana, il Dio dei cristiani, è, con questo, acceso come utile per la salvezza dell'Impero (romano). Il che equivale a una trappola da cui la Chiesa non uscirà indenne”. (O.c., 10).

Lei spiega: “Dal 313 in poi, l'imperatore Costantino mostra un'attiva benevolenza per la Chiesa. La arricchì di regali, in mobilia e immobilia. Si circondò di consiglieri cristiani che esercitarono un'influenza crescente sullo stato e diedero alla Chiesa (...) una grande posizione politica. (...). Gradualmente, la Chiesa sta diventando una religione di stato. In queste misure si dovrebbe vedere l'origine del potere temporaneo (‘secolare’) della Chiesa”. (ibid.)

H.O. 210.

Come dice l'autore, alcuni cristiani temono che i loro alti ideali etici e persino ascetici (o di mortificazione) siano compromessi; dopo tutto, convertirsi, nel quadro di Costantino, è non seguire più Cristo, lasciando tutto e rischiando il martirio; è darsi la possibilità di una carriera di successo nel servizio statale.

Conclusioni.-- “Riforma” significa, in questo contesto, contrastare la secolarizzazione della Chiesa! Almeno nella prospettiva di coloro che vogliono tornare alla chiesa primitiva, ai suoi marginali.-- Questa è anche, apparentemente, la prospettiva principale di un Santschi. Ma, con questo, noi sosteniamo proprio il contrario di un Berger!

b.-- Una parola sulle statue di Lutero.

Lutero (1483/1546) è al centro delle riforme. -- Vediamo che impressione fa.

(i) L'immagine di Lutero, secondo *Papa Leone XIII* (HO 137; 142), qualcuno che, tra i Papi più recenti, era almeno “di larghe vedute”. Nella sua Enciclica *Immortale Dei* (19.11.1885) dice: Lutero sta nella culla del liberalismo moderno (H.O. 135ss.); con lui, l'unica, stabilita Chiesa si sta scindendo (*nota*: ciò che anche i protestanti assumono, naturalmente); questa scissione religiosa finisce, inevitabilmente, in una scissione filosofica delle menti (Leone XIII intende il tipicamente moderno, cioè, il pensiero liberale (con tutte le sue opinioni contrarie; vedi sotto)); una volta elaborato filosoficamente, questo spirito liberale rivoluziona tutta la società, compresa la vita economica (liberalismo capitalista).

Questo è coerente, a suo modo, con l'affermazione di Berger che, nel tempo, il razionalismo mina il protestantesimo. Qualcosa su cui anche Santschi, o.c., 50 anni, a suo modo, è d'accordo.

Conclusioni: L'opinione di Leone XIII-de' non è così estranea ai fatti come più di un intellettuale (anche cattolico), oggi, dopo il Concilio Vaticano II, specialmente (1962/1965), sostiene. L'evoluzione successiva del protestantesimo è, inequivocabilmente, di natura fortemente razionalista - e quindi secolare.

H.O. 211.

(ii) L'immagine di Lutero come eroe popolare.

Nel 1983 Lutero fu celebrato, grandiosamente, in tutte e due le Germanie. Il Dr. Erich Honecker, Presidente della RDT (Repubblica Popolare Tedesca dell'Est), come Presidente del Comitato Cittadino per la Commemorazione di Lutero, di cui le Chiese non sono membri, ma sono invitate come osservatori, è venuto a visitare la famigerata Wartburg, vicino a Eisenach, con la sua Lutherzimmer (dove Lutero tradusse la Bibbia).

L'atteggiamento dei comunisti verso Lutero fu rivisto: gli fu dato un posto nella serie degli eroi popolari.

Dr. Günter Deschner, Lutero (Eine Bilanz nach 500 Jahren), in: *Bunte* (10.11.1983), 114/127, concorda a suo modo con questo aspetto nazionalistico: "Molto prima della Rivoluzione francese il monaco di Wittenberg ha creato la Rivoluzione tedesca. Fu il primo non aristocratico in Germania a cambiare la coscienza della gente:

(a) ha spostato milioni di persone dal passato feudale (S.O. 133v.) all'età moderna individualistica (S.O. 148);

(b) Con la sua personalità e con la riforma che ha provocato arriva il segnale di

1. Il fatto che l'individuo possa essere se stesso e
 2. il diritto alla libertà religiosa di tutta la nazione,
- concetti senza i quali il nostro mondo moderno è impensabile.

Non c'è nessuno nella storia del mondo che abbia lavorato più assiduamente a questa rivoluzione". (A.c.,126).-- Anche se un giornalista di *Bunte* non ha la stessa posizione politica dei comunisti della Germania orientale, colpisce lo stesso quadro nazionalistico. Anche se mescolato con motivi Volksdemocratici o Liberal Democratici.

(iii) L'immagine di Lutero, intesa come "immagine giusta".

Anche l'Associazione delle Chiese Evangeliche in Germania ha creato un comitato per commemorare l'evento: vuole far risorgere Lutero dalla "polvere dei tempi" e rendere la sua personalità, il suo pensiero e le sue azioni più trasparenti scientificamente e teologicamente.

A. Ebnetter (ed. Orientierung), *Martin Lutero: un maestro comune?*, in: *Streven* 1963, giugno, 771/782, delinea brevemente questo quadro.

H.O. 712.

-- Già nel 1939 il “Nestore della ricerca cattolica su Lutero”, *Joseph Lortz, Riforma in Germania*, lanciò Lutero als

- (i) una natura profondamente religiosa,
- (ii) che si è involontariamente allontanato dalla Chiesa cattolica.

Questo è confermato da Deschner, a.c.,126: “Niente era più lontano da Lutero che la creazione di una nuova ideologia. Non intendeva nemmeno frammentare la Chiesa romana. Il suo successo fu alimentato da altre forze: queste risiedevano sia in lui che nella struttura della sua epoca”.

Note.-- K. Löwith (1897/1973), Weltgeschichte und Heilsgeschehen, in: W. Otto u.a. Anteile (Martin Heidegger zum 60. Geburtstag), Frankf.a.M.,1950, 150, scrive: “Per quanto possa sembrare inconcepibile, all’inizio, che la secolarizzazione radicale abbia le sue origini in una ‘entweltlichung’ religiosa (ritiro da questo mondo, - fuga dal mondo, se volete), questo confermerebbe solo una regola generale della storia, vale a dire, che nel processo della storia emerge sempre qualcosa di diverso da ciò che era previsto all’inizio di un movimento. (...). I grandi innovatori della storia preparano strade per gli altri che loro stessi non percorrono.

Così J.J. Rousseau (1712/1778) ha preparato la Rivoluzione Francese; così K. Marx (1818/1863) ha preparato la Rivoluzione Russa (o Leninista); così P. K. Marx (1818/1863) ha preparato la Rivoluzione Russa. Nietzsche (1844/1900) preparò la rivoluzione fascista: nessuno di loro si sarebbe riconosciuto in Robespierre (1758/1794; ebbe un ruolo decisivo ne ‘la Terreur’ (H.O. 206)), in Vl. Lenin (1870/1924; il fondatore del marxismo bolscevico), in A. Hitler (1889/1945; nel 1942, al Brennero, regalò le opere di Nietzsche al Duce, Mussolini).

I percorsi della storia girano, tra origine e meta come tra intenzione e conseguenza”. Vico (H.O. 85), *Bossuet (1627/1704; Discours sur l’histoire universelle (1681))* - come filosofi della storia religiosa - vedono in quella svolta un segno della provvidenza divina; Hegel (H.O. 124), il protestante libero pensatore, identifica quella svolta come “eine ruse der vernunft” (uno stratagemma dell’universo); Marx come “dinamica sociale”, (A.c.,151).

H.O. 213.

Löwith non parla di un'altra interpretazione, che forse è la migliore: "Con la divinità tutto è pulito e buono e giusto. Ma la gente percepisce l'uno come ingiusto, l'altro come giusto" (*Herakleitos di Efeso* (-535/-465; Fr. 102).

W.B. Kristensen, *Verzamelde bijdragen tot kennis der antieke godsdiensten*, Amsterdam, 1947, 231/290 (Kringloop en totaliteit), espone la spiegazione demonistica della trasformazione (in qualcos'altro). Si basa, tra l'altro, sulla dialettica eraclitea: le divinità del paganesimo, che il cristianesimo bolla come 'demoni', conoscono una sola interpretazione: "Tutto è buono", --anche ciò che la gente, sulla terra, chiama 'cattivo'.

Questo perché, come divinità della natura (cfr. H.O. 201: divinità cosmiche), esse sono indifferenti ai nostri giudizi di valore (ad esempio bene/male) e distribuiscono sia la salvezza che la sfortuna ('destino', 'quota') all'umanità terrena: la loro natura - così dice Kristensen, o.c., 272, è esplicitamente 'demoniaco' nel senso religioso (non nel senso cattolico, dove 'demoniaco' significa solitamente, senza dubbio, 'cattivo') le divinità cosmiche (come spiriti della natura) sono imperscrutabili, incalcolabili; inoltre: distribuiscono sia il bene che il male-.

Kristensen cita, o.c., 289, Herakleitos come un filosofo che, come tutti gli Antichi, vedeva chiaramente questo: ciò che noi chiamiamo forze 'costruttive' o 'distruttive' - gli Antichi usavano 'vita' o 'morte' per questo - sono, nella loro origine, le divinità 'demoniache' naturali o cosmiche, cioè una e la stessa realtà.

Kristensen usa il termine olandese 'zelf.verkering', cioè qualcosa che, a prima vista, è 'buono', improvvisamente si trasforma nel suo contrario, 'non buono'. Ma è la stessa realtà che agisce, cioè le divinità "demoniache".

Bisogna fare riferimento a Platone (H.O. 95): Platone vede, come Herakleitos, che stimava molto, che l'idea, una volta realizzata in questo mondo fenomenico, porta in sé degli opposti, anzi delle contraddizioni. Nel linguaggio di Kristensen: l'idea, una volta trasformata in fenomeno, ha una struttura 'demoniaca' (ignora se stessa).

Si dovrebbe anche fare riferimento a Derrida (H.O. 96): il suo de.constructionism è, a mio parere, solo una dottrina antica, eraclitea, platonica formulata modernamente.

H.O. 214.

È, naturalmente, ciò che anche Sant'Agostino (S.O. 94) ha riconosciuto: ritenere la Santa Trinità direttamente responsabile del male in questo mondo, come insinuano Bossuet e Vico, non funziona; anzi, non è nemmeno necessario: le entità e le energie demoniache, cosmiche, all'opera nel cosmo spiegano una struttura dell'universo, che trascende l'uomo, sulla terra.

Le idee trinitarie, una volta dentro la creazione, il mondo fenomenico, si "trasformano" in qualcosa di diverso dalla pura bellezza, bontà, verità, unità. Tanti saluti a questa spiegazione.

Si richiama l'attenzione su un modello applicativo, che abbiamo già visto: S.O. 150 (anche Ockham aveva buone intenzioni per la Chiesa, ma... si sbagliava su qualcos'altro).

Theodice.

G.W. Leibniz (1646/1716), un noto razionalista, che non ha cancellato a priori la Scolastica, ha introdotto il termine 'teodicea': 'teodicea' significa 'giustificare' Dio di fronte al male manifesto all'opera nella creazione di Dio stesso.

Che figure come Ockham o Lutero abbiano buone intenzioni nei confronti della chiesa, ma rompano con essa senza volerlo veramente, è uno dei tanti aspetti del 'male' nella creazione.

Gli antichi tragici greci (Aischulos, Sofocle, Euripide) vedevano anche l'"auto-ribaltamento", ma, naturalmente, nel quadro cosmico-religioso degli antichi pagani. Si può, infatti, definire tragica la fine di una vita come quella di Ockham o di Lutero.

Lutero, il maestro comune.

Lutero, essendo di natura veramente religiosa, ottenne ciò che non voleva (Lortz).

La recente posizione cattolica va anche oltre: il cardinale J. Willebrands, presidente del Segretariato Romano per l'Unità, ha detto a Evian nel 1970, davanti all'intera assemblea della Federazione Luterana Mondiale: "Il Concilio Vaticano II (1962-1965) non ha forse fatto ciò che Martin Lutero, tra gli altri, già esigeva dalla Chiesa, e in conseguenza del quale molti aspetti della fede e della vita cristiana sono ora meglio espressi che in passato?"

Nello stesso contesto, Willebrands identificò Lutero come un maestro comune del cristianesimo sulle questioni centrali della fede.-- Questa posizione fu poi adottata da altri ricercatori cattolici.

H.O. 215.

Ebnetter, a.c., 774, richiama l'attenzione su tre "questioni centrali della fede":

(i) Lutero migliorò la posizione di potere unilaterale del Papa (fine del Medioevo) elevando l'autorità della Scrittura: come si poteva costringere l'allora Papa di Roma ad affrontare la riforma che tutti desideravano, se non indicandogli la Bibbia e le sue richieste sulla vita della Chiesa?

(ii) Lutero enfatizzò la fede di fronte alle opere, spesso male interpretate, che erano spesso auto-justizia e auto-esaltazione, dimenticando che solo la grazia di Dio salva;

(iii) Lutero ha corretto il sacerdozio ministeriale, troppo enfatizzato dal clero cattolico (fino al "clericalismo"), insistendo sul sacerdozio universale di tutti i credenti.

Questi tre punti dimostrano. La comprensione teologica di Lutero (a parte la sua natura profondamente religiosa).

Quando riassumiamo il terzo quadro di Lutero, arriviamo alla stessa conclusione già affermata in S.O. 210: non si tratta di "secolarizzazione" come ha detto Berger (S.O. 199v.). Ma è l'eliminazione degli abusi - biblicamente visti - intollerabili. In cui era all'opera un nucleo di secolarizzazione, ovviamente.

c.-- Il nominalismo di Lutero.

Non bisogna, ora, cadere nel culto di Lutero! Questo è meglio dimostrato esaminando l'influenza di Ockham.

(a) *L'idea nominalistica di Dio di Lutero.*

(a) Guglielmo di Ockham fuggì da Avignone nel 1328 alla corte di Luigi di Baviera a Monaco. Lì morì nel 1350.

Ebbe una grande influenza in Inghilterra e in Francia, ma soprattutto nella Germania meridionale, dove tutto il sistema educativo era permeato dall'Ockhamismo.

(b) "Lutero si trovò, a Erfurt, di fronte a un dio dell'arbitrarietà (H.O. 156) e di un rigore irragionevole e di richieste impossibili. (...).

L'anima sensibile e malinconica di Lutero non era in grado di affrontare la concezione ockhamista di Dio e la pratica basata su di essa. Secondo l'Ockhamismo, la legge morale (cfr. H.O. 156) non era basata sulla natura (essenza, idea) delle cose, ma su un'istituzione arbitraria di Dio. Le azioni del credente non avevano un valore intrinseco (cioè essenziale).

H.O. 216.

“Il suo merito, cioè la sua accettazione o rifiuto da parte di Dio, dipendeva da una decisione arbitraria di Dio”. (W. Van De Pol, *Het wereldprotestantisme*, Roermond/Maaseik, 1956, 35v.).

L'esperienza personale, “esistenziale” di Lutero.

“Quando ero monaco, ho pensato subito che ero assolutamente dannato, appena ho sentito una volta il desiderio della carne. Per esempio, se una volta ho sentito un impulso malvagio, una bramosia corporale, una rabbia, un odio, un'invidia verso uno dei miei fratelli, ho provato di tutto, per esempio, mi sono confessato ogni giorno, ecc.

Ma non è servito: le mie brame carnali sono tornate ancora e ancora. Così che non avevo riposo ed ero continuamente tormentato da pensieri come: “Tu hai commesso questo e quel peccato”. -- “Tu sei contaminato dall'invidia, dall'impazienza e da altri peccati simili. Perciò il fatto che tu sia entrato in questo santo ordine (*nota*: Lutero era entrato in monastero contro la volontà di suo padre), è vano: tutte le tue buone opere (H.O. 215) non ti giovano a nulla” (J. Kent, *Il protestantesimo*, in: R.C. Zaehner, ed., *Zo zoekt de mens zijn god*, Rotterdam, 1960, 118).

Questo è comprensibile nel quadro di Ockham: solo Dio sa se Lutero è buono o no; la sua mente naturale - nell'ipotesi di Ockham (H.O. 156) - non può decidere se le sue “opere” sono buone o no (non hanno un essere proprio, che possa essere analizzato dalla mente naturale).

Ma se - si confronti con la “poesia involontaria” di Lacan (H.O. 162) - Lutero, continuamente, sente una voce che gli dice: “Tutte le tue buone opere non ti servono a niente”, allora Dio non dà alcun segno nell'interno, nella sua coscienza. A meno che non sia un segno negativo: “Tu sei contaminato...”. In altre parole: se la ragione naturale, illuminata dalla luce soprannaturale, non può dare certezze (questo è Ockham), allora basta aspettare un segno o fare il “salto della fede”. Che è quello che ha fatto Lutero.

(b) *Il pelagianesimo ockhamista di Lutero.*

S.O. 99 abbiamo visto come S. Agostino criticava Pelagio per una sorta di “naturalismo” (credere nella natura e nelle sue possibilità senza il soprannaturale).

Van De Pol, *ibidem*: “L'Ockhamismo aveva un taglio chiaramente pelagiano: l'uomo dipendeva dalle proprie forze naturali.

H.O. 217.

La concezione agostiniana e tipicamente cattolica della grazia (...) era sconosciuta all'Ockhamismo”.

In altre parole, sebbene Ockham sostenga una sorta di teologia biblica (H.O. 157), in termini pratici prevale la capacità naturale dell'uomo. “La grazia - come la giustificazione (*nota*: l'inclusione dell'uomo nell'amicizia di Dio) - fu concepita come una copertura, con la quale Dio copriva il peccatore che credeva”. (Van De Pol, *ibid.*).

Applicato a Lutero e alla sua incapacità di raggiungere la perfezione monastica: egli è e rimane un “peccatore” nel suo intimo; la grazia gli ha dato solo un guscio.

(c) *La visione ockhamista di Lutero sulla religione.*

“Inoltre, l'atto di fede stesso aveva un carattere arbitrario. La giustezza dell'atto di fede non poteva, sotto nessun aspetto, essere ragionevolmente fondata. L'Ockhamismo era, in principio, anti-intellettualista”. (Van De Pol, *ibid.*)

Quell'Ockhamismo che Lutero prese per dottrina cattolica, -- laddove era solo una Scolastica dilapidata: egli combatté una caricatura del cattolicesimo, sotto quel punto di vista. Così Van De Pol,

Nota - Ci si chiede se Lutero, allora, sottovalutò così tanto la ragione, anche più tardi, dopo la sua esperienza di punta (per parlare con Abraham Maslow, l'umanista-psicologo), nel 1514 (= il cosiddetto, *Türmerlebnis*), quando gli divenne improvvisamente chiaro che la giustizia di Dio nell'uomo non è né merito proprio dell'uomo né un risultato del ruolo mediatore della Chiesa, ma l'effetto della grazia di Dio basata sulla fede.

La risposta rimane, in un certo senso, sì: “La ragione (*vernunft*) è la più grande puttana del diavolo. Per la sua stessa natura e modo di essere, la ragione è una cagna nociva. È una puttana, la puttana del diavolo per eccellenza, una puttana che muore di scabbia e di lebbra.

Dovrebbe essere calpestata e distrutta, lei e la sua saggezza (...). Gettare la sua sporcizia in faccia, per renderli brutti. Dovrebbe essere affogata nel battesimo. Lei, la spregevole, meriterebbe di essere gettata nel posto più sporco della casa, nel gabinetto”. (*J. Maritain, Trois réformateurs (Lutero, Cartesio, Rousseau)*, Parigi, 1925, 43ss.)

Questo è un esempio della famigerata prosa insultante di Lutero (non era, per inciso, il solo a farlo).

H.O. 218.

Maritain cita anche alcune affermazioni di Lutero, in cui rimprovera i due grandi “razionali” dell’Alta Scolastica (H.O. 114: Arist, Natural Law; 106: Thomas v. Aq.).

Aristotele è la fortezza senza Dio dei papisti. Egli è per la teologia ciò che le tenebre sono per la luce. La sua etica (S.O. 62 (etica della virtù); 59 (etica della felicità)) è la più grande nemica della grazia; o ancora: “È una trappola, che bisogna mettere nel recinto dei porci o nella stalla degli asini”. (O.c.,43).

Ora sappiamo che Aristotele non era affatto ‘senza Dio’; al contrario (H.O. 25v.): la sua teologia serviva da rincorsa all’idea di divinità della Alta Scolastica.

2. “Tommaso d’Aquino non ha mai capito un solo capitolo del Vangelo o di Aristotele”. (O.c., ibid.)-- Ora è vero che Lutero conosceva appena le opere di Tommaso (H.O. 107). Più di questo, Tommaso conosceva il Vangelo e almeno quanto Lutero. Per quanto riguarda Aristotele, sarà difficile trovare un pensatore in tutto l’Occidente che abbia conosciuto ed elaborato Aristotele così a fondo.

Nota: Si noti che l’invettiva sulla ragione, qui sopra, è tratta da Maritain dall’ultimo sermone di Lutero a Wittenberg, alla fine della sua vita; - è l’uomo maturo che parla.

d.-- Il rifiuto di Lutero della teologia naturale (puramente filosofica).

(A) La dottrina cattolica di Dio.

Tommaso d’Aquino (*Summa theologiae* 1, 2, 2) dice: “L’esistenza di Dio e di realtà analoghe, che si possono conoscere “per rationem naturalem” (per ragione naturale) riguardo a Dio come è detto nella *lettera di Paolo ai Romani* (1,19s.) non sono articoli di fede, ma praeambula, introduzione, ad essi.

Perché come la grazia presuppone la natura e la perfezione presuppone le cose perfettibili, così anche la fede (che è soprannaturale) presuppone la conoscenza naturale”.

Il Concilio Vaticano I (1869/1870) dice: “La nostra Madre la Santa Chiesa tiene fermo e insegna che Dio, come origine e fine di ogni essere, può essere conosciuto con certezza attraverso “il lume naturale della ragione, dalle realtà create”.

H.O. 219.

Nota: La prova di Dio, che, potenzialmente, sta nella proposizione che la nostra mente naturale, a parte ogni rivelazione soprannaturale (= Bibbia), può in qualche modo conoscere Dio, è aggiornata, completata dal fatto che la nostra ragione:

- (1) La creazione dell'universo,
- (2) Anche la libertà della volontà umana e l'immortalità dell'anima umana possono essere raggiunte e, se del caso, dimostrate.

In altre parole, universo, uomo e divinità formano un tutto, il tema classico di ogni ontologia.

Apologetica cattolica.

La 'apologetica' o difesa della fede razionalmente giustificata è una tale ontologia, ma come 'praeambulum', vestibolo, di una teologia biblica.

Il suo scopo principale è dimostrare che l'atto di fede soprannaturale può essere un atto razionalmente giustificato. - Diciamo 'può essere' perché la maggior parte delle persone che credono difficilmente si impegnano in prove razionali della loro fede. Ma possono, in effetti, farlo. Le loro menti (= ragione e intelletto) ne sono, in linea di principio, capaci.

La grande tradizione cattolica in questo senso.

K. Leese, Recht und Grenze der natürlichen Religion, Zürich, 1954, 30, sottolinea che questa tesi cattolica è ben radicata nella grande tradizione.--

(a) *La Patristica* (H.O. 69).

1. Gli Apologisti (per esempio S. Giustino di Flavia, Neapolis (100/165) e altri);
I catechisti alessandrini (per esempio Klemens di Alessandria (H.O. 67), Origene di Alessandria (H.O. 69) e altri)

I Padri Cappadoci (tra cui Basileios il Grande (330/379; fondatore di un ordine di monaci), Gregorios di Nussa (335/394; il più grande filosofo dei Padri della Chiesa greca) e altri;

I Padri della Chiesa d'Occidente: Tertulliano di Cartagine (H.O. 196); S. Agostino di Tagaste (354/ 430; HO 63/103), il più grande Padre della Chiesa d'Occidente.

(b) *La scolastica* (HO 129).

Praticamente tutti gli Scolastici hanno, in un modo o nell'altro, contribuito a realizzare il fondamento razionale dell'atto di fede, specialmente S. Anselmo d'Aosta (S.O. 129) e S. Tommaso d'Aquino (S.O. 106; 129).

Conclusion: il Concilio Vaticano I (1869/1870) non fa altro che formulare ancora una volta la grande tradizione su questo argomento.

H.O. 220.

Situazione della teologia naturale (filosofica) cattolica nella grande tradizione filosofica.

(1) Il “patriarca” (così tipizzato da K. Leese, o.c.,19) della Stoa è Herakleitos di Efeso (H.O. 213); - egli sta all’origine della teologia razionalmente giustificabile. Il cosmo o l’universo forma un tutto unico (di opposti armoniosamente esistenti). In quel cosmo c’è il “logos”, (universo-spirito: universo-comprensione e universo-parlato (H.O. 212: Hegel)), che, allo stesso tempo, coincide con esso e tuttavia lo supera.

Lo spirito cosmico è, allo stesso tempo, la legge cosmica o legge naturale, come un potere direttivo all’opera nell’universo e anche al di sopra (S.O. 46). L’umanità è situata in questo universo cosmico-divino. Infatti, Herakleitos caratterizza quell’Universo-spirito come una divinità.

Conclusion: Universo/umanità/deità, -- costituiscono una triade razionale-intelligente, tema dell’ontologia classica.

(2) La Stoa (S.O. 68), una filosofia pagana che, piuttosto, cadde nel gusto dei patristici (tra l’altro per la sua etica rigorosa (morale del dovere) e il suo atteggiamento profondamente religioso verso la vita), è il fondatore della teologia naturale o filosofica, nella sua forma più elaborata.

La ragione è la facoltà della “religione naturale”. L’oggetto di questa ragione è:

- (a) l’esistenza di Dio (e alcune caratteristiche) e
- (b) la legge di natura (legge morale), la base del comportamento razionale.

Queste due intuizioni fondamentali sono, in linea di principio, presenti nello spirito di tutte le persone - questo, perché Dio le imprime nello spirito fin dall’inizio. È per questo che tutte le persone, in virtù della loro natura umana, sono in grado di comportarsi correttamente e in modo timorato di Dio. Senza libri, senza teorie di alcun tipo. Grazie alla luce naturale della ragione.

Ecco come K. Leese, che ha analizzato a fondo la questione, riassume la dottrina della Stoa (o.c.,31).

(3) La patristica e, più tardi, la scolastica hanno ripreso questo schema di base della teologia naturale eracliteo-stoica e, su un piano più alto, cristiano, lo hanno ristabilito, come spiegato sopra.

(4) Gli umanisti del Rinascimento adottarono questo stesso schema - stoico o meno (H.O. 192) - e lo rifondarono umanisticamente.

H.O. 221.

Leese cita Thomas Morus (H.O. 197), *Jean Bodin* (1530/1596; magistrato: *Traité de la république* (1576)), il fiammingo Justus Lipsius (1547/1606; Stoieker).

1. Nell'*Utopia di Morus* (1516) la “religione naturale” degli utopisti consiste nel credere in

- a. la divina provvidenza,
- b. l’immortalità dell’anima e
- c. il castigo dopo la morte.

Questa triade costituirà, in seguito, l’idea di base dell’illuminazione.

2. *Johannes Bodinus* (= Bodin) introdusse per la prima volta il termine “religione naturale” nel suo *Colloquium heptaplomeres* (“Dialogo a sette”) (1593). Un ebreo, un islamista, un cattolico, un calvinista e un luterano, cinque “confessioni”, entrano nel dialogo, così come altri due, tra cui Toralba (= Bodin), come rappresentanti della “religione naturale”, che vuole stare fuori dalle cinque religioni confessionali. La “religione naturale” è la più antica; è ispirata da Dio in tutte le anime umane:

- a. L’esistenza di Dio,
- b. libertà di volontà e

c. nada retribuzione è la struttura. La legge naturale, che è “razionale”, è la base della morale.

I dogmi della Chiesa, come la Trinità, l’incarnazione della seconda persona (Gesù), -- anche il peccato originale, -- tutti questi sono superflui alla religione naturale, -- sì, sono falsi.

Conclusione - Come, già S.O. 196 (‘non ancora effettivamente razionalista’), ha notato: La Realpolitik di Machiavelli, la lotta di Erasmo contro la superstizione e il dogmatismo sono veramente illuminati-razionali. La religione naturale, specialmente quella di Bodin, è una terza caratteristica tipicamente illuministico-razionale. L’umanesimo è, in parte, l’emancipazione dal clero e dai dogmi della chiesa. In altre parole: l’illuminazione!

(5). L’Illuminismo, nel suo senso più rigoroso, è ancora un altro revival della religione naturale eracliteo-stoica.-- K. Leese, o.c.,22, cita: Herbert Lord di Cherbury (1581/1648; ufficiale e diplomatico), Hugo De Groot (Grotius: 1583/1645; avversario del machiavellismo (H.O. 168v.); statista olandese), Anthony Cooper di Shaftesbury (1671/1713);

John Locke (1632/1704; fondatore dell’illuminismo in senso stretto), John Toland (1670/1722; libero pensatore), deista, che “criticò” a fondo tutte le religioni positive (quelle confessionali, che fanno appello a una rivelazione che è un fatto “positivo” (certo) e non un fatto generale, naturale, comune a tutti gli uomini sempre e ovunque).

H.O. 222.

J.J. Rousseau (1712/1778), Voltaire (1694/1778), G.W. Leibniz (1646/1716), Chr. Wolff (1679/1754), I. Kant (1724/1804), P. Schiller (1759/1605).

Fondatore, stricto sensu, della 'religione naturale' illuminata è, secondo Leese, o.c. *Cherbury* nel suo *Tractatus de veritate* (Trattato sulla verità; 1624) e *De religione gentilium* (Sulla religione dei pagani; 1645), dice che - in senso stoico - ogni uomo porta in sé "nozioni comuni", anzi "principi santi", grazie a un istinto "naturale", innato, -- principi, che riguardano la pietà e la moralità (etica), -- principi, che resistono a ogni attacco contro di loro.

Li riduce a cinque:

C'è una Divinità suprema.

b.-- Questa divinità dovrebbe essere adorata.

c.-- La virtù (S.O. 62), coesistendo con la pietà, è sempre stata e deve rimanere un punto fermo di quel culto.

d.-- Il vizio e il crimine devono essere riparati ed espiati con il pentimento, - sì, solo con il pentimento; perché il pentimento è, "se non il più alto, almeno il più universale e raggiungibile sacramento della natura o della provvidenza divina" (o.c., 23).

e.-- Dopo questa vita c'è sia la ricompensa che il castigo.

Solo un'altra testimonianza: "Tutte le persone alla moda - da Pechino a Londra a Filadelfia - sono teiste, e lo sono sempre state. Tutti i saggi dicono e hanno sempre detto: c'è un Dio e bisogna essere coscienziosi. Il derviscio, il fachiro, il bonzo, il talapoin (monaco buddista in Siam), -- sono tutti d'accordo tra loro: "Prega Dio, sii premuroso e giusto e fai il tuo dovere". La voce del cuore e quella della ragione confermano questa testimonianza della storia. (Voltaire).

Conclusione - La tesi della Chiesa cattolica non è che un singolo modello applicativo di una lunga tradizione filosofica occidentale.

H.O. 223.

(B) La dottrina luterano-calvinista della religione.

Questa posizione può essere spiegata in due fasi.

a.-- (1) La dottrina di Lutero.

“Se la legge naturale (‘das natürlich Gesetz’ nel testo originale) non fosse scritta nel cuore da Dio, si dovrebbe predicare a lungo prima che la coscienza sia colpita”. (Leese, o.c.,31).

In un altro testo, che riguarda i dieci comandamenti (con i quali si può identificare la legge naturale), Lutero dice: “Anche la natura ha queste leggi. La natura impone di invocare Dio. Anche i pagani lo dimostrano, perché non c’è mai stato un pagano che non abbia invocato i suoi idoli. Questo nonostante il fatto che i pagani abbiano mancato il vero Dio (‘des rechten Gottes’). Proprio come, tra l’altro, gli ebrei. Perché anche gli ebrei avevano l’idolatria, proprio come i gentili.

Tranne questo punto: gli ebrei hanno ricevuto la legge (la legge di Mosè). Ma i gentili hanno questa legge “ym Herten geschrieben” (scritta nel cuore). Non c’è differenza (*nota*: da questo punto di vista), come, in un altro senso, S. Paolo (*Rm 2,14*) mostra: i Gentili, che non possiedono “la legge” (*nota*: come gli Ebrei la ricevettero da Mosè),- essi possiedono “la legge” “ynn yhrem Herten geschrieben” (scritta nel loro cuore). Ma, come i giudei falliscono, così fanno i gentili”. (O.c., ibid.).

Un altro testo: “Nella coscienza di tutti gli uomini la conoscenza di Dio è inculcata attraverso Dio. Che Dio esiste, - tutti gli uomini lo sanno, sotto la guida della natura pura, senza alcuna conoscenza delle arti o delle scienze. (...). Né ci fu mai un popolo così selvaggio o incivile da non essere convinto che da qualche parte esiste qualcosa di divino (‘irgendein Göttliches’), che ha creato tutto”. (O.c.,33). Cfr. S.O. 179: Las Casas ragiona in modo analogo.

Nota.-- Anche Jean Calvin (Kalvin) parla nello stesso senso: “Osserviamo - come inequivocabile - che c’è nella mente umana un senso ben definito della divinità (‘divinitatis sensum’). Questo, grazie a un istinto naturale. Perché Dio stesso - affinché nessuno possa pretendere di essere ignorante - ha impartito a tutti gli uomini una conoscenza definita del suo essere (‘numinis’) e rinnova costantemente questa conoscenza”. (O.c.,33).

H.O. 224.

Fin qui - a prima vista - un accordo radicale tra le concezioni cattoliche e protestanti di Dio.

a.-- (2) *La dottrina di Lutero.*

Abbiamo sottolineato, nelle citazioni precedenti, le parole in cui Lutero parla di

(i) l'idolatria, comune a gentili ed ebrei e

(ii) il fallimento di entrambi.

E qui comincia. "Non comunemente indebolito e rotto, con Lutero e Calvin, la teologia naturale viene fuori. È, con loro, sotto il segno della caduta e del peccato originale (S.O. 77; 208; -- 79; 92). La sua conoscenza oscura e sbiadita non ha una relazione immediata e diretta con la salvezza in Cristo, - al massimo ha una relazione meramente referenziale con la salvezza in Cristo".

(a) L'uomo "naturale" (cioè peccatore originale) non sa usare le verità della conoscenza naturale di Dio e della legge morale per ottenere la vera salvezza (cioè in Cristo). In particolare, da queste intuizioni, valide in se stesse, egli forgia ben presto degli idoli, idoli ulteriori: una religione, basata sulla "rettitudine" (giusta relazione con Dio), che si basa solo sulle (buone) opere (Ap 215; 216) e sull'autosalvezza (Ap 216: Pelag.).

Lutero, naturalmente, ha in mente la prassi dell'indulgenza e simili.

In altre parole: il dogma del peccato originale, con Lutero e Calvin, coincide con la natura dell'uomo non cristiano (l'uomo "naturale"). O per dirla in un altro modo: la natura pura, come Dio l'ha disegnata (platonico: come idea di Dio), non esiste; dalla caduta è la natura caduta. Niente di più!

(b) L'uomo "giustificato", invece, che trova il giusto rapporto con Dio e la morale, possiede, oltre alla conoscenza soprannaturale, nell'atto di fede, la conoscenza naturale restaurata, immediatamente. Solo il cristiano possiede immediatamente la vera conoscenza naturale, perché accidentale, di Dio e della legge morale. (K. Leese, o.c., 30f.).

Leese riassume: "Contro l'ininterrotto ottimismo della Stoa, dell'Illuminismo e del Cattolicesimo, l'atteggiamento della Riforma verso la religione naturale è notevole per il suo profondo pessimismo. La sfiducia emerge sempre di più". (Ibidem).

H.O. 225.

Nota.-- La “caducità”, se presa da vicino, ha delle fasi:

(i) la decadenza delle religioni “cosmiche” (cioè naturali) (H.O. 201), le quali, nel loro mistero, meraviglia e magia (come dice Berger - H.O. 200 -), sono “disincantate” (termine di M. Weber) dall’Antico Testamento, cioè spogliate del loro carattere puramente naturale, come pure della loro decadenza, al loro livello (Lutero dice che anche i pagani fallirono e divennero idolatri, nonostante la conoscenza naturale di Dio e della morale);

(ii) la decadenza della religione israelita, che, nonostante la “de-conquista” da essa applicata alle religioni pagane, è tuttavia - nei termini di Lutero stesso - al suo livello è diventata sia fallita che idolatra;

(iii) la decadenza della religione cattolica del Medioevo, soprattutto nei suoi aspetti folkloristici: “Lutero superò il tipo di legge-religiosa e di opere buone della ‘pietà volgare’ medievale grazie a una comprensione approfondita della grazia e della fede”. (Così K. Leese, o.c., 42).

È abbastanza chiaro che Lutero - dopo quello che sappiamo di lui - da Atti 199 in poi - non voleva assolutamente sradicare il nucleo sano della pietà cattolica! Questo fatto - insieme alla consolidata “decadenza” e “caducità” della religione ebraica - dimostra, agli occhi di Lutero, che anche l’uomo, rinnovato dalla grazia e dalla fede (soprannaturale), è suscettibile di fallire e di “idolatria”, -- per usare il linguaggio di Lutero.

b.-- (1) *L’individualismo di Lutero.*

E. Coreth, Rationalismus, 16, dice che i cambiamenti introdotti da Lutero possono essere ricondotti ai seguenti gruppi principali:

(a) Invece di enfatizzare la Tradizione della Chiesa, il cui portavoce è il Papa, Lutero enfatizza la pura parola della Bibbia;

(b) Invece delle strutture visibili della Chiesa tradizionale, Lutero enfatizza la giustificazione (inclusione nell’amicizia di Dio) dell’individuo; invece dell’enfasi cattolica sul magistero della Chiesa (S.O. 136), Lutero enfatizza la coscienza dell’individuo, modellata dalla grazia e dalla fede; (c) Invece dell’enfasi cattolica sulla dottrina oggettiva della fede, come proclamata dal Papa - talvolta anche dai Concili -, Lutero enfatizza l’importanza della vita dell’individuo nell’amicizia di Dio. Invece dell’enfasi, tipica della tradizione cattolica, sulla dottrina oggettiva della fede, nella misura in cui è proclamata dal Papa - talvolta anche dai Concili - Lutero, in unità con la presidenza mondiale, sottolinea la comprensione individuale della fede che è legata solo alla Bibbia e alla sua interpretazione.

H.O. 226.

Questa opinione è confermata da *J. Kent, Het Protestantisme*, in: R.C. Zaehner, ed., *Così l'uomo cerca il suo Dio*, Rotterdam, 1960, 119:

“Il giudizio personale esisteva (...) nel Medioevo come nei tempi moderni: nessun uomo ha mai accettato una religione solo per autorità. -- Solo in un periodo, dopo l'ascesa della riforma di Lutero e Kalvin (S.O. 211), si cominciò a sostenere un diritto “assoluto” (S.O. 135; 210) alla libertà “personale” di opinione. I protestanti del XVI secolo non volevano esagerare l'importanza dell'individuo.

Anche la tolleranza (H.O. 134) risale solo al XVII secolo. L'autorità era uno degli aspetti del cattolicesimo che i riformatori volevano conservare”. (S.O. 206: Rettitudine).

Per inciso, questo farà, col tempo, la profonda differenza tra protestanti ortodossi (ortodossi) e liberali (liberali) (H.O. 206: Theological Rationalism). Cfr. *C. Santschi, 2000 anni di riforme*, Ginevra, 1986, 33s. (*L'emancipation des citoyens de Genève*),-- per quanto riguarda la variante calvinista.

Cfr. *Berger, The Heavenly Canopy*, 175f: “La vera crisi dell'ortodossia protestante è venuta alla luce nel XIX secolo”. “Il padre della sintesi liberale (*op.*: sistema coerente) fu Friedrich Schleiermacher e i tratti principali della successiva teologia liberale possono, già, essere chiaramente visti nel suo pensiero”. (O.c.,175;176). Cfr H.O. 141.

Schleiermacher (1768/1834) è, infatti, noto per le sue *Reden über die Religion* (1799), indirizzate a ‘die Gebildeten unter ihren Verächtern’ (agli ‘intellettuali’ tra i disprezzatori della religione).

Questa è la propaggine dell'intelligenza che, alla fine del Medioevo, emerge, come abbiamo visto H.O. 186. Gli “intellettuali” - e non (più) le fonti della fede (Bibbia, tradizione, autorità della Chiesa) - sono, d'ora in poi, gli arbitri della razionalità (valore cognitivo) del cristianesimo, anzi di qualsiasi religione.

H.O. 227.

b.-- (2) *L'individualismo di Lutero.*

a. Già la decisione di entrare in monastero, presa contro l'autorità paterna, indica che nell'anima più profonda di Lutero era all'opera una tendenza - che oggi si chiamerebbe - "antiautoritaria".

b. Inoltre - ciò che Berger (S.O. 199v.) chiama secolarizzazione, come un "tremendo restringimento del sacro nella realtà" (sic), è, nella sua interpretazione luterana, individualista.

"Quando la Riforma non riuscì a conquistare la gerarchia ecclesiastica dominante, fu una prova della serietà con cui la Riforma era ispirata il fatto che Lutero e Calvin accettarono le organizzazioni ecclesiastiche separate che sorgevano ovunque il potere secolare - *nota:* 'secolare' è 'laico' - fosse disposto ad accettarle e sostenerle.

Queste nuove chiese dimostrarono che era possibile far rivivere fedelmente il cristianesimo primitivo (S.O. 159: Già Occam; vedi anche 207v.: Santschi),--il che era diverso dal reinventarlo.

Questo, senza l'autorità del Papa, con il rifiuto di alcuni aspetti della venerazione della Vergine Maria, sotto l'invocazione dei Santi e senza l'uso sistematico delle indulgenze e delle messe dei morti, senza il monachesimo e la confessione auricolare obbligatoria (anche se non del tutto senza confessione) e senza il sacrificio della Messa come è solitamente intesa.

Il servizio di culto doveva essere condotto nella lingua della gente comune (S.O. 211: tutto il popolo), l'aspetto di comunione della Cena del Signore doveva essere ripristinato, e la salvezza dal peccato, soprattutto, doveva essere vista come un dono immeritato 'da Dio'". (J. Kent, o.c.,119).

Quello che noi - S.O. 126 - chiamavamo 'autoritarismo', negli ambienti della Chiesa, nel Medioevo, ha, apparentemente, provocato un'inversione nel suo opposto (S.O. 213: corteggiamento, -- veramente, una forma particolare di processo causale! Perché - almeno in parte - processo causale lo è! Quello che gli educatori inglesi chiamano la madre terribile (la figura materna che soffoca il suo bambino sotto le sue cure e tenerezze materne) non provoca forse la rivolta del bambino? Questo è ciò che - in modo così magistrale - intendeva Ortega y Gasset (163.1: crisi) quando parlava dell'atmosfera soffocante di autorità e tradizione nel Tempo della Transizione.

H.O. 228,

Nota.-- L'influenza di von Staupitz.

A Wittenberg, quando Lutero era in piena crisi, trovò molto sostegno dal suo confessore von Staupitz. Quest'ultimo era

- (i) un tomista convinto (S.O. 106) e
- (ii) un seguace della devozione moderna.

Note.-- Geert Groote (1340/1384) fondò a Deventer “i fratelli della vita comune”, un ordine monastico che egli, da amici e allievi, indirizzò intorno al 1380. L'educazione e la cura dei poveri erano i due grandi obiettivi. Questo tipo di vita religiosa - dopo un certo tempo, sia secolare che spirituale - si diffuse nei Paesi Bassi, nella Renania e nella Germania del Nord.

Tra l'altro, Geert Groote voleva ritornare alla chiesa primitiva (H.O. 227) (e quindi appartiene alla pre-riforma (H.O. 206) come la descrive *Hand. v. Ap. 4: 32/35*, notando: un “tremendo restringimento del sacro” (H.O. 199).

I Fratelli (e, col tempo, le Suore) della Vita Comune - insieme alla Congregazione di Windesheim - sono esempi di ciò che si chiama “devotio moderna”, la pietà moderna.

Secondo A. Bolckmans, *Overzicht van de wijsgerige currents in de wereldliteratuur (Indagine sulle correnti filosofiche nella letteratura mondiale)*, Gand, s.d.,13, l'educazione gioca un ruolo importante nella ‘pietà moderna’ e da quegli ambienti di vita

- (i) un certo numero di educatori,
- (ii) che, a loro volta, prepararono fortemente l'umanesimo (H.O. 187vv), nei Paesi Bassi e in Germania. In altre parole: un pre-umanesimo! Così Erasmo (S.O. 191; 197; 221), figura di punta dell'Umanesimo olandese, fin da ragazzo subì profondamente l'influenza dei Fratelli della Vita Comune.

“Ho tutto di Von Staupitz. Von Staupitz ha iniziato la dottrina, perché ha detto: ‘Bisogna guardare in alto verso l'uomo chiamato Cristo’. Così dice Lutero.

Insieme a questa devotio moderna, appresa da un tomista, va, ad un certo punto, la tipica riscoperta luterana del Vangelo, grazie al suo studio personale della Bibbia.

Liberami, o Signore, nella tua giustizia” - così inizia un salmo. Il Vangelo, come lo interpreta Lutero, rivela la giustizia di Dio (cioè la grazia trasformante di Dio che opera in noi), che può essere ottenuta con una fede sempre crescente. Lutero si riferisce a *Rm 1,17*.-- Anche *Rm 3,21v.* mette Lutero sulla stessa strada.

H.O. 229.

L'idea luterana di "giustizia",

Lutero parla sempre della "giustizia di Dio", - attraverso la fede in Gesù Cristo, - che è disponibile per tutti coloro che "credono".

Van de Pol, World Protestantism, 44/47, parla di questo:

(i) Fino alla ridefinizione, in senso luterano individuale, del Vangelo, egli intendeva il termine teologico "rettitudine" in senso occamista, cioè come le severe esigenze poste da Dio a qualcuno che - pelagiano - deve osservare la legge naturale (S.O. 216) e la legge rivelata del Vangelo, come abbiamo visto: "fino al soffocamento" (S.O. 216). O. 216) - deve osservare la legge naturale (O. 223v.) e la legge rivelata del Vangelo, -- come abbiamo visto, fino a soffocare (O. 216: "ho provato tutto"; 227: Ortega)). Con una "poesie involontaire" (H.O. 162), per citare Paul Eluard, il surrealista, una voce della coscienza che indica costantemente l'impraticabile!

(ii) Dalla sua personale reinterpretazione, -- tragicamente per lui: in un senso veramente cattolico (e insieme veramente biblico), la 'giustizia' diventa, per Lutero, il fatto che Dio si rivela, nella parola biblica di Dio, come in una potenza 'giustificante' (cioè che trasforma l'uomo in amicizia con Dio) da accettare con il salto della fede.

Tutto questo, in nome della misericordia: come gli aveva detto von Staupitz, Gesù, il Gesù umano (cioè - non l'alta Seconda Persona della Santa Trinità, come lo vede ad esempio la liturgia bizantina), stabilisce sulla terra, in un'esistenza umana, in carne e sangue, proprio quella "giustizia" di cui Lutero, dopo la sua fallimentare vita monastica, aveva tanto bisogno.

Gesù, che soffre e muore, comunica questa "giustizia" al "peccatore" (S.O. 224), che vuole confessare il suo peccato, credendo che Gesù lo salvi. "La giustificazione, cioè il venire a patti con Dio, sola fide (per sola fede), -- questo è il Vangelo ritrovato di Lutero". (Van De Pol, ibid.).-- In altre parole: non per opere (anche 'buone')!

Ad fontes.

Dal soffocamento "ritorno alle fonti", -- così gridavano gli umanisti (H.O. 195), ma sceglievano diversamente da Lutero, cioè le Antichità. Lutero, seguendo le orme dei pre-riforma, compresi i francescani (H.O. 159), la devotio moderna (collegando i due), sfugge allo stesso soffocamento tornando "ad fontes evangelicos".

H.O. 230.

a.-- La retorica di Lutero.

H.O. 217v. ci ha dato degli esempi dell'arte della parola di Lutero. Ma c'è di più.

G. Deschner, Luther (Eine Bilanz nach 500 Jahren), in: *Bunte* (10.11.1983), 126 s., descrive la situazione in cui operò l'eloquenza di Lutero.

Nel 1514, anno del *Turnerlebnis*, in cui, improvvisamente, Lutero si rese conto che la "rettitudine" non era il risultato delle proprie "buone opere" o del "servizio in chiesa", ma solo del salto della fede, non era solo. Il popolo tedesco era maturo per idee analoghe".

(i) Tutto il sacro romano impero della nazione tedesca era in uno stato di ebollizione. Le guerre in Italia e con la Francia; la minaccia dei turchi. Le lotte di potere tra principati secolari e domini spirituali avevano indebolito la posizione politica dell'imperatore.

(ii) La Chiesa stessa, che anelava alla riforma del suo corpo e delle sue membra, la sua mondanità e il suo smisurato bisogno di denaro, avevano suscitato un malcontento che cresceva a dismisura. Lutero stesso ebbe le stesse impressioni quando andò in pellegrinaggio a Roma: il Papa era irraggiungibile perché impegnato in una guerra; per il resto, il deluso professore di Wittenberg si trovò di fronte ad ogni genere di esempi di empietà e immoralità a Roma (i preti, si lamentava, leggevano la messa solo "a strappi, a rap, come se facessero giochi di prestigio").

(iii) L'opinione pubblica tedesca fu completamente sconvolta dalle prediche sull'indulgenza del domenicano Johan Tetzel. Dopo tutto, fin dalle Crociate (1096/1270), le indulgenze (cioè la riduzione delle pene temporanee per i peccati), che - dietro pagamento in denaro - riducevano le pene nell'aldilà per i peccatori pentiti e solventi, erano state una delle principali fonti di reddito del Papato.

Sia la pratica dell'indulgenza in sé, che si traduceva in un puro guadagno finanziario, sia il modo spudorato in cui l'ecclesiastico Tetzel bussava alle tasche dei credenti, crearono uno scandalo: "La piccola gente, che non aveva molto sulla terra, dovrebbe ora soffrire nel regno dei cieli (per mancanza di denaro)? Questa è la situazione.

Come reagisce Lutero a questo?

Con le sue 95 tesi (sulla porta della chiesa del castello di Wittenberg), che espose come una protesta infuocata, scatenò una tempesta di clamore e approvazione (...).

H.O. 231.

1. Tuttavia, la sua voce non sarebbe probabilmente penetrata così lontano, se non avesse fatto uso dell'invenzione più rivoluzionaria del mondo allora conosciuto, la stampa (H.O. 181/185). Proprio come Cicerone (H.O. 190) usava l'eloquenza nell'antichità e Hitler (1889/1945) usava la neonata radio nel nostro secolo, Lutero usò di proposito il mezzo di comunicazione di massa del suo tempo.

Confezionò le sue tesi in volantini e opuscoli che, in gran numero, permisero per la prima volta nella storia di informare rapidamente la popolazione.

2. Naturalmente anche i suoi avversari avevano a disposizione questo mezzo di informazione. Ma non erano all'altezza della padronanza del linguaggio di Lutero, che comprendeva la maleducazione e la scortesia. Il suo tedesco era inalterato, potente, pieno di immagini comprensibili.

“Si dovrebbe chiedere alla madre in casa, ai bambini per strada, all'uomo comune al mercato; si dovrebbe ‘aufs Maul sehen’ (guardare la loro bocca), per vedere come parlano. In questo modo capiranno e noteranno che ci si rivolge a loro in tedesco. Così dice Lutero.

3. Lutero era, in tutto e per tutto, un uomo politico della chiesa (S.O. 227: influenza del potere secolare), - per così dire, la coscienza politica della chiesa. (...) Questo, nel senso di una ferma preoccupazione per i fondamenti morali, inculcando la responsabilità e discernendo tra il bene e il male. Questo è il messaggio politico di Lutero, che ha comunicato anche in modo popolare.

4. Un altro esempio del suo carattere popolare: si guadagnò la simpatia delle masse perché, come il popolo, apprezzava la musica. Le sue canzoni - ‘Ein feste Burg ist unser Gott’, ‘Von Himmel hoch, da komm ich her’, ‘Wach auf, wach auf, du Deutsches land’ - sono fresche oggi come lo erano cinquecento anni fa.

5. La sua natura aperta, aperta a tutto ciò che questo mondo ha da offrire, è una delle cose più sorprendenti di Lutero. Non è una coincidenza, quindi, che abbia scritto tante canzoni da bere quante canzoni religiose, poiché “ein Humpen Bier” (una coppa o un grande bicchiere di birra) gli piaceva più di qualsiasi tipo di malinconia.

6. Anche il suo risoluto coraggio confessionale e la sua sfida alla morte hanno contribuito.

H.O. 232.

f.-- Calvinismo e razionalismo economico.

Helene Védrine, Les philosophies de la Renaissance, 61s., dice che le Riforme “rimodellarono completamente il pensiero rinascimentale e, soprattutto, la sua filosofia”:

(i) l’uomo umanista del Rinascimento (S.O. 194v.) era centrato sull’uomo (‘antropocentrico’) e laico;

(ii) le Riforme hanno sottolineato la radicale incapacità dell’uomo di adempiere al compito che Dio gli ha imposto, evidenziata nel peccato e nel peccato originale, che richiedono la salvezza per grazia. In altre parole, l’umanista era “diesseitig” laico, dentro il mondo, e il riformato era a casa in due mondi.

Era sia l’uomo pio, che legge la Bibbia, che organizza la sua salvezza individuale con Dio, sia l’operaio, che, all’interno di questo mondo ‘terreno’, compie la chiamata di Dio attraverso una vita attiva.-- Qui *H. Védrine* colloca *Max Weber* (H.O. 199), *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1905).

a. M. Lutero (1483/1546) è rimasto, per quanto riguarda l’economia e soprattutto la finanza, molto medievale. Anche nel 1571 la Chiesa cattolica rifiutò di approvare il prestito contro interesse.

b. Kalvin (1509/1564) e i suoi successori, invece, pensano economicamente moderno. Condannano l’ozio e la disoccupazione, favoriscono il lavoro e l’investimento; senza condonare l’usura, stimolano il banchiere e l’industriale, che fanno profitti.

Anche il puritanesimo - soprattutto negli Stati Uniti - ha giocato un ruolo analogo. Il presbiterianesimo è una variante protestante che rifiuta l’autorità dei vescovi anglicani, nei paesi anglosassoni, per riconoscere solo i vicari. Ha avuto origine in Scozia, dove John Knox (1505/1572), la principale figura della Riforma del paese, l’ha fondata. Nel 1688 fu riconosciuta dalla monarchia inglese.

Un “puritano” è un membro della Chiesa presbiteriana. Il puritanesimo, che è un “rigorismo” (stile di vita rigoroso), è sorto come reazione contro la morale frivola sotto Elisabetta I (1533/1603; regina: 1558/1603) La rivoluzione del 1648 fu, in gran parte, opera dei puritani.

La persecuzione dei puritani sotto i primi due Stuart contribuì notevolmente alla colonizzazione del Nord America.

H.O. 233.

f.1.-- Una piccola parola sul calvinismo.

H.-L. Matter, *Réformation*, 1 (*Calvin le juste*), in *Illustré* (Lausanne) 1986: 20 (14.05.86), 144/152, tipizza l'atmosfera di Ginevra, centro mondiale della Riforma e del Calvinismo, il 21 maggio 1536:

“Quando la campana e il tamburo della cattedrale di Saint-Pierre chiamarono a raccolta gli elettori in quella famigerata domenica (21.05.1536), gli abitanti di Ginevra, che erano rimasti fedeli alla Chiesa di Roma, strisciarono nella terra e allacciarono le loro valigie. Perché non c'era più alcun dubbio sull'esito delle deliberazioni del Consiglio Generale. Il principe vescovo, Pierre de La Baume, non aveva forse scelto la via tre anni prima, dopo aver tentato invano di riconquistare una parvenza di potere?

Guardate: Berna, Zurigo, gli amici del Nord, sono passati da poco alla nuova fede.-
- L'influenza di questi preziosi alleati -- Ginevra è, da sempre e per tre giorni, minacciata dal duca di Savoia, il nemico ereditario -- non è piccola. Ma la decisione del Consiglio non è scaturita solo dalla politica.

La corruzione della Chiesa cattolica in quei giorni suscita profonda repulsione in tutti gli ambienti. Se non fossero degenerati in esseri libidinosi e dissoluti, ne abbiamo abbastanza di quei preti con le loro penne piene ('panse'), che vivono come parassiti. Il commercio delle indulgenze (S.O. 230) - “Quand la pièce tombe dans le tronc, le péché s'envole” (Quando la moneta suona nella cassetta delle offerte, il peccato evapora) suscita avversione, anche tra i fedeli, che, del resto, difficilmente potrebbero essere sospettati di antipapismo. È questo odioso commercio di cavalli che il monaco tedesco Martin Lutero, nel 1517, istigò le misure che lo resero famoso”.

Alla faccia di quello che, nel 450° anniversario della Riforma di Ginevra, scrive un calvinista. Lo stesso scrittore, in un secondo articolo (*Le Calvinisme par la face nord*), in: *Illustré* (Lausanne) 1986: 21 (21.05.86), esemplifica ciò che la nuova fede comportava. Come i presbiteriani, così anche i calvinisti: sono rigoristi, cioè allevano persone che a Ginevra sono caratterizzate, oggi, come “coinces”. Cattivo carattere, moralismo, tristi ruminazioni, autocompiacimento, - tale è il contenuto della comprensione di questo calvinista!

H.O. 234.

L'autore dà, in primo luogo, gli opposti dell'immagine impressione di 'imbarazzo':

(i) "Controlla la pubblicità: il sorriso rilassato e il pancione accattivante di preti e monaci favoriscono la vendita di formaggi camembert, salami, pasticci e liquori. Tuttavia, nessuno è mai stato fatto salivare dal ritratto tagliente di un 'pasteur' (ministro calvinista) della nostra chiesa nazionale. Tradotto letteralmente! A Lutero viene attribuito il seguente distico (verso di due righe): "Chi non ama 'wein weib und gesang' rimarrà uno sciocco per tutta la vita" Infatti: H.O. 231 non ci ha insegnato che Lutero ha scritto tante canzoni da bere per i tedeschi quante canzoni religiose?"

Un modello applicativo del calvinismo, stile "nuova fede" a Ginevra "Se qualcuno viene sorpreso ubriaco, dovrà, se è solo la prima volta, pagare "trois sous" e sarà consegnato alla Consistoire.

Se questo accade una seconda volta, sarà obbligato a 'cinq sous'. La terza volta è 'dix sous' e viene gettato in prigione: Così dice un'ordinanza ginevrina dell'epoca.

Questo per quanto riguarda l'impressione visiva del "rigorismo" e i fatti su cui questa impressione visiva si basa, perché punizioni analoghe erano previste per la "paillardise" e anche per "chansons deshonnètes, dissolues ou outrageuses ou danse en violeto (H.O. 175) ou autrement (per le canzoni e le danze di quella natura erano punibili).

(a) "tre giorni di prigione e

(b) "comparire davanti al concistoro").

Questo, naturalmente, è diverso dal 'Wein, Weib und Gesang' di Lutero!

La domanda sorge spontanea: quale filosofia di vita e di mondo si nasconde dietro questa azione punitiva? In altre parole: quale ontologia (senso della realtà)?

Un nuovo modo di comportarsi eticamente.

La materia, dopo questo fenomeno di superficie, rivela la struttura di profondità, la teoria della predestinazione. Come si sa, Calvino aveva una predilezione per S. Agostino (S.O. 90/100: conflittologia; 197: critica culturale). Questo riguardava la conflittologia e la critica culturale, naturalmente; ma aveva un'altra ragione: S. Agostino aveva già la sua dottrina della predestinazione. La salvezza eterna, in Cristo, è un tale effetto di grazia che, da tutta l'eternità, il destino di ogni essere umano è determinato da Dio stesso; poiché tutto ciò che avviene nel tempo è "previsto" e "voluto" da Dio stesso!

H.O. 235.

a. In senso lato: la “predestinazione” coincide con la Divina Provvidenza.

b. Una visione più ristretta: Dio predestina creature specifiche e singolari, dotate di ragione e libertà di volontà, alla salvezza eterna. La volontà (decreto) con cui Egli fa questo si chiama “predestinazione”.

Emergono tre opinioni.

(i).1.-- Il pelagianesimo (H.O. 99; 208; 216) attribuisce la salvezza (o la calamità) unicamente alla capacità dell'uomo, con Dio che si limita a constatare il risultato e ad assistere.

(i).2.-- Il predestinativismo alto-colastico, sostenuto da alcuni esagerati discepoli di S. Agostino, afferma che Dio solo predestina alcuni alla salvezza, mentre predestina altri alla rovina eterna.

(ii) -- La posizione cattolica è nel mezzo:

(a) La dispensazione di semplici grazie può, a seconda dei casi, includere preferenze divine, grazie alle quali alcune creature hanno qualche vantaggio su altre;

(b) Tutte le altre creature, tuttavia, senza distinzione, ricevono da Dio le condizioni necessarie e sufficienti affinché esse stesse - e non Dio - siano radicalmente responsabili della loro salvezza o disgrazia.

Ora, è vero che Calvino, alla sua maniera contemporanea, ha resuscitato il predestinismo del Medioevo (agostinismo estremo), “Calvino non ha esitato a fare un passo in più di S. Agostino, affermando che la dannazione non era l'effetto del peccato, ma la causa del peccato. In altre parole, i malvagi non sono dannati perché peccano, ma peccano perché sono dannati”.

Con queste parole *Henri Babel (Calvin, le pour et le contre,--anche: Pourquoi Genève adopta la Réforme)* - citato da Matter - tipizza il predestinativismo di Calvino.

Per analogia, agli “eletti” è richiesto un comportamento che si addice alla loro dignità di “eletti”. L'inferenza etica... Una tale visione fonda “lo stress della santificazione” (il sovraccarico di onestà) (Olivier Fatio).

H.O. 236.

Matter cita il Prof. Franco Giacone, che fa eco al pensatore italiano Benedetto Croce (1866/1952): “Il rigore calvinista fondava un nuovo modo di vivere eticamente e bene: formava i caratteri; incitava al lavoro, dove il ‘lavoro’ era interpretato come la missione assegnata da Dio a ciascun uomo nella propria professione”.

La cosiddetta “etica protestante” (capire: “etica calvinista puritana”) produce - secondo il pastore Henry Babel - “un tipo di uomo più attivo e intraprendente. Forse questo sembra meno felice. A volte ha meno umorismo.

Ma (1) l’olandese, (2) il protestante parigino, (3) l’abitante di “les Cevennes”. (*nota: il lato orientale del Massiccio Centrale nel sud della Francia; il Cévenol*), e (4) specialmente il presbiteriano americano (puritano),--tutti sono persone propositive (“des types efficaces”).

Dopo tutto, Dio li riterrà responsabili a tempo debito. Sanno di essere responsabili. -- Così dice un ministro calvinista sui diversi tipi di calvinismo diffusi nel mondo.

L’etica calvinista del denaro.

Prendiamo, immediatamente, un modello applicativo.

“Tutto ciò che ognuno di noi possiede non è caduto nelle sue mani per caso, ma in virtù della distribuzione di Colui che è: il sovrano padrone e signore di tutto (*cfr.* teocentrismo calvinista) (...). Obbediamo dunque a ‘le commandement’ se, pur contenti della nostra sorte, cerchiamo solo il profitto nei limiti dell’onestà e della legalità,--se non vogliamo arricchirci danneggiando il nostro prossimo (...), --se non vogliamo salvarci l’anima facendo così. Se, al contrario, il nostro scopo è quello di aiutare tutti (S.O. 88: sussidiarietà), - per quanto possiamo gestire, con i nostri consigli e la nostra “sostanza”, (possesso). - per mantenere ciò che possiede”. (Ist. 2.8, 45s).

Si può vedere che l’etica rigorista - questo è un termine più preciso - non è affatto un capitalismo “liberale assoluto”. Ma - la storia lo dimostrerà, più tardi - il capitalismo può emergere da esso o, facilmente, coesistere con esso.

H.O. 237.

Conclusion.-- L'etica calvinista-puritana è, essenzialmente, un'etica del lavoro. -- Il mondo, anzi l'universo, è un campo di lavoro. In questo campo di lavoro, che è "l'essere", ci sono due tipi di essere:

a. O uno è un "essere", un lavoro, un essere-lavoro;

b. O un 'essere' è fattibile o è già stato lavorato.

Tale è l'ontologia inerente all'uomo nel mondo calvinista-puritano.

f.2.-- La visione del capitalismo-calvinismo di A. Weber.

Abbiamo ora le condizioni necessarie e sufficienti per comprendere la sociologia di Weber sulla relazione tra il puritanesimo (calvinismo) e il capitalismo.

(1)-- L'occasione.

Secondo A. Akoun, *Max Weber* (1864/1920), in: d. Huisman, dir., dict. d. phil., Paris, 1984, 2635, Weber ha avuto l'idea di questa sociologia comparativa attraverso un testo preparato da uno dei suoi allievi, che aveva fatto un'analisi comparativa delle scelte professionali all'interno di alcuni gruppi religiosi. L'allievo aveva osservato una forte presenza di protestanti tra i grandi patroni industriali.

(2)-- Il metodo.

A. Brand, *M. Weber* (1864/1920), in: L.Rademaker, ed., *Sociologische encyclopedie*, 2, Utr./Antw., 1978, 805/814, note principalmente, due aspetti.

(i) Il metodo comprensibile (dilthey).

Questa prasseologia pone tre domande in particolare:

1. "Cosa fa / fa colui che agisce?"

2. "Cosa intende colui che agisce quando fa/dice qualcosa?"

3. "Perché / perché lui / lei ha a cuore questa intenzione?"

(ii) Il metodo assiologico.

La comprensione del prossimo, per così dire, "dall'interno", come dice Weber, riguarda soprattutto i valori. Dopo tutto, gli obiettivi pratici dipendono dai valori sposati. -- Qui si deve fare una distinzione tra ciò che egli chiama 'coinvolgimento valoriale', cioè l'interesse per i valori e le scelte valoriali, e 'apprezzamento', cioè l'effettiva approvazione dei valori.

Praxeologicamente: il perché dell'azione sociale è implicato nel valore o addirittura attivamente nella scelta del valore ('valuing').-- Possiamo, già ora, supporre quanto rigorosamente l'uomo veda i valori e realizzi attivamente i valori.

H.O. 238.

(3).-- *Il tema principale.*

Secondo A. Brand, a.c., 809, una parte importante del lavoro ‘sostanziale’ (fondamentale) di Weber è dominata dalla questione del significato, ‘valore’ di

(1) il razionale e

(2) La razionalizzazione (S.O. 144/146) della nostra cultura occidentale.

Tuttavia, Weber restringe presto la sua domanda: il significato (e, immediatamente, l’origine) del razionalismo economico - in questo contesto, il significato del capitalismo e dello spirito capitalista, in Occidente. Cfr. H.O. 147v.: 168; 186; 194 (cittadino).

Caratteristica del moderno capitalismo occidentale.

(1) Il lavoro (H.O. 236v) è l’idea principale.

(2) le sub-idee sono: organizzazione razionale (ragionata, possibilmente matematicamente ragionata) di quel lavoro, -- scopo (finalità) di quel lavoro a profitto, per mezzo del “calcolo” (calcolo), -- immediatamente, se c’è scala, attuata separazione tra famiglia e azienda, -- azienda soggetta a un sistema contabile ragionato, -- azienda che costituisce un sistema di lavoro.

Si vede che, anche se Weber stesso non pone questa enfasi, il lavoro, con i suoi aspetti “razionali”, è centrale.

Conclusione - La missione data da Dio al puritano-calvinista, in questo mondo, è il lavoro per la maggior gloria di Dio e per il compimento della propria elezione individuale (predestinazione), come abbiamo visto sopra.

Beh, c’è un’analogia (H.O. 13v.): sia il Razionalismo economico moderno che il Rigorismo (Purit. / Calv.) ruotano intorno all’idea di ‘lavoro’, sebbene entrambi gli obiettivi (impegni di valore) differiscano profondamente, -- almeno se entrambi vivono all’altezza della loro idea tipica.

Ciò che spesso non è il caso (H.O. 95: conflitto tra idea pura (ideale) e idea realizzata (fenomeno,--anche chiamata “realtà”; cfr. H.O. 140: la tesi diventa “entfremdet” (per citare Hegel e Marx) nell’ipotesi (= prassi) (“entfremdet” (H.O. 212/214) di se stesso (per parlare con Hegel e Marx)).

(4).-- *Significato e motivo.*

Weber caratterizza l’azione capitalista come (1) diligenza inquieta e metodica, (2) parsimonia, (3) sobrietà (‘businesslikeness’) e (4) un senso di responsabilità verso il proprio compito professionale.

Quale significato e motivo (conscio)/motivazione (inconscio) sono contenuti in esso?

H.O. 239.

(i) Si noti, prima di tutto, che essere amici e collaboratori di Dio attraverso la Predestinazione incoraggia (1) la responsabilità professionale, (2) il pragmatismo, (3) la parsimonia e (4) la diligenza nel lavoro professionale stesso.

Akoun, a.c.,2635, lo riassume a modo suo: “Il puritano che fonda un’impresa industriale non è affatto un ‘matérialiste sordide’ (uno sporco materialista). Weber dice: “Solo perché il lavoro (professionale) era l’espressione di un obiettivo soprannaturale (‘trascendente’).

Nota: per aumentare la gloria di Dio, all’interno della creazione stessa - solo così la “razionalità” economica potrebbe prendere pieno possesso. Dopo tutto:

(1) lavorare è pregare e

(2) il successo (*nota:* nel risultato di quel lavoro occupazionale (acquisizione di proprietà)) è il segno oscurato del favoritismo di Dio”.

La gente dice: “Con il mio lavoro servo Dio e con il risultato, il successo, vedo che sono veramente un ‘eletto’ (amico, collaboratore) di Dio, di cui aumento la gloria nella creazione (proprio lavorando e guadagnandomi da vivere)”.

(ii) Al capitalismo, cioè alla capitalizzazione, si richiede di più.-- Akoun: l’armonia di due opposti è, nel puritano, visibile! Da un lato: lavoro inquieto (S.O. 236: le Commandement), perché rassegnarsi al possesso acquisito non è aumentare la gloria di Dio, -- la pigrizia, la ‘pigrizia’ (inerzia) è il segno della dannazione (predestinativismo); dall’altro lato: in vista dello stile di vita ascetico (niente lusso, niente società dei consumi), la formazione del capitale è in continuo aumento.

Risultato: eccedenze di capitale, che danno luogo a reinvestimenti. Akoun: “Travailler - ne pas consommer les produits de son travail” (Lavorare duro e vivere povero allo stesso tempo)! Risultato: accumulo di capitale. Il capitalismo, anche se profondamente religioso. O molto più precisamente: grazie a quella religione!

Conclusione.

(i) è l’ACD (antecedente, segno),

(ii) è il CSQ (consistent, continued).-

Ora capiamo meglio la sintesi di Brand: “L’attività occupazionale inquieta aveva come motivo (*nota:* perché/perché) il desiderio della certezza della propria salvezza; aveva il significato di agire ‘per la maggior gloria di Dio’ (*nota:* per aumentare la gloria di Dio nella creazione).

Ha avuto, come conseguenza economica (non voluta), la promozione del capitalismo moderno. (...)

Inoltre - per quanto riguarda il fattore 'lavoro' - l'ascetismo religioso protestante (*op.*: senso di mortificazione) ha creato un tipo di 'lavoratore' che si adattava alla disciplina (*op.*: senso di disciplina) dell'organizzazione industriale moderna del lavoro". (A.c., 810v.).

(5).-- *L'aspetto della secolarizzazione.*

Lo abbiamo visto in due posti: S.O. 194 (laicizzazione) e S.O. 199vv. (Brand, a.c. 810, cita due aspetti. Ciò che il monaco o il mistico del Medioevo cercava o nel monastero o nella solitudine, qualcuno come Calvino si è trasferito in questo mondo e nel lavoro professionale.

In altre parole, la mortificazione monastica o mistica di "questo mondo 'terreno'" - l'ascesi monastico-mistica - non è rifiutata in sé, ma la fuga nel mondo in cui si incarna come una vita monastico-mistica in mezzo a una famiglia e a un'attività, - questo è 'die innerweltliche Askese' (espressione di Weber: ascesi interiore-mondana o 'secolare')! O come dice Brand: "la professione come vocazione (religiosa)". Ma, così, l'ascetismo si è "secolarizzato" (secolarizzato). o meglio ancora: laicizzato.

(ii) Il termine 'razionalizzazione' -- almeno nel linguaggio di Weber -- è l'esclusione del mistero, del miracolo e della magia (H.O. 201),-- questo, per mettere al loro posto l'unico alto Dio (monoteismo) e la sua etica rigorosa (monoteismo etico).

La conseguenza, secondo Brand, è: niente sacramenti, niente confessione, niente intermediari tra Dio e l'individuo! Questo porta, tra l'altro, ad una "grande solitudine interiore" (Brand, a.c., *ibid.*). L'individuo calvinista-puritano - senza confessore, senza miracolatori, senza sacramenti - sta da solo, direttamente davanti a Dio, con la domanda: "Sarò degli eletti o dei dannati?"

Attraverso il lavoro e il lavoro riuscito (il risultato prova il metodo: Dio "benedice" il lavoro!) il rigorista si rassicura. La secolarizzazione - intesa come eliminazione del sacro - porta quindi al lavoro professionale.

H.O. 241.

Conclusion.-- “Razionalizzazione” - intesa come “secolarizzazione” - ha almeno due varianti di significato:

(i) negativo: l’eliminazione del “sacro” arcaico (compreso il volo mondiale) e (ii) positivo: la collocazione nel lavoro professionale terreno di ciò che si faceva in isolamento (monastero, solitudine).

Nota - Si può, naturalmente, confrontare l’approccio di Weber al fenomeno del ‘capitalismo’ con altri approcci.

(a) *J-Fr. Lyotard, economie libidinale*, Parigi, 1974,--sotto l’influenza freudiana, vede nella visione di Marx del ‘capitale’ una dualità:

a. Da un lato, Marx ammirava il capitalismo, per il suo “potere”;

b. d’altra parte, ne è sconvolto (sfruttamento; disumanità della ricchezza ecc.).

Lyotard parla del carattere “senza Dio” (“le caractere impie”) del capitalismo. Secondo Lyotard, il capitalista non rispetta i valori superiori (“trascendentali”, teologici).

C’è del vero in questo, ma bisogna fare attenzione a non generalizzare: il capitalista rigorista-religioso li rispetta. Questo è diventato ora abbondantemente chiaro.

(b) *Michio Morishimai, Capitalisme et confucianisme*. Parigi. 1986; è il lavoro di uno dei migliori economisti matematici di oggi alla London School of Economics. La tesi di questo giapponese è che l’ascesa economico-capitalistica del Giappone attuale è il risultato - una quindicina di secoli fa - della mentalità religiosa, la variante giapponese del confucianesimo. E non di una rivoluzione occidentalizzante nel corso del XIX secolo.

Quattro fattori religiosi hanno fatto il tipico ‘work(st)er’ giapponese: il confucianesimo, ma migliorato dallo scintoismo (religione nativa, quella dell’imperatore) e il buddismo (religione indiana, che aveva come religione il ‘piccolo popolo’ del Giappone). Questo nuovo confucianesimo (diverso dal confucianesimo cinese) ha come virtù centrale la devozione, la riverenza filiale e l’obbligo verso la nobiltà. Inoltre, nonostante il suo nazionalismo, ha avuto il buon senso di aprirsi alle culture straniere (quelle occidentali e industrializzate tra l’altro), -questo nella rivoluzione Meiji (Mutsu-Hito (1852/1912; despota illuminato, che propugnava una politica di espansione)).

H.O. 242.

Non bisogna dimenticare che Morishima sta reagendo contro Weber. A. Weber, dopo tutto, ha fatto ricerche sociologiche comparative al di fuori della religione europea occidentale. Anche le altre religioni del mondo - induismo, confucianesimo, taoismo, buddismo e religione ebraica - lo interessavano.

Bene, Weber dice del confucianesimo che è razionale come il protestantesimo, ma questa razionalità non mira a controllare la terra con la mente (intelletto/ragione), come nel razionalismo occidentale moderno, ma a inserirsi nell'universo con la mente (quello che una volta si chiamava 'Universismo', come caratterizzazione della religione cinese). Weber stava, in primo luogo, parlando della religione cinese.

Conseguenza, secondo Weber: il confucianesimo cinese, sebbene "razionale", non poteva svilupparsi economicamente e diventare "capitalista".

b. -- Ora Morishima ha portato una correzione a questo. Il Giappone, nonostante il confucianesimo sia così forte, si è comunque sviluppato economicamente ed è diventato "capitalista". La spiegazione: il confucianesimo giapponese differisce da quello cinese - studiato da Weber prima di tutto - in quanto il giapponese ha incorporato altre tre influenze religiose all'interno del suo confucianesimo.

Questo nuovo input di Morishima iniziò nel 604, quando il principe Shotoku Taishi introdusse una nuova costituzione. Ha raggiunto il suo pieno effetto sotto Mutsu-Hito, il secolo scorso, quando le influenze cristiane occidentali hanno fatto una correzione finale. In quel momento, il capitalismo è possibile. "Le virtù confuciane della sobrietà e della temperanza erano state inculcate nel popolo giapponese, tanto che ogni individualismo era impossibile. Un'élite burocratica si era fatta strada in tutte le tecniche".

Il libro di Morishima rivela (...) il carattere confuciano (*nota*: confuciano nel senso tipico giapponese) di

- (1) la società,
- (2) l'università,
- (3) La società giapponese di oggi.

Indica la fonte dello spirito di devozione, tutto al servizio dello stato, spirito che ancora vi prevale". (*J. Attali, L'elettronica di Confucio*, in: *Le Nouvel Observateur* del 30.01.1987, 84/85). Cfr. H.O. 165vv; vrl. 167 (Mercantilismo).

H.O. 243.

La Riforma Cattolica (Controriforma).

La Controriforma può essere ridotta alle seguenti caratteristiche.

Introduzione: “Lo stato della Chiesa, nei secoli XIV e XV, era caratterizzato da clamorosi abusi, tra il popolo cristiano e - soprattutto - tra il clero. Per esempio, le più alte dignità ecclesiastiche erano prerogativa della nobiltà; i gradi canonici e le prebende (la rendita di un grado canonico) erano semplicemente il rifugio dei beniamini di una famiglia, i quali, inoltre, erano spesso diretti alle ordinazioni senza averne la vocazione o il desiderio. (...).

I capitoli delle cattedrali in Germania, e anche altrove, non avevano la reputazione morale di essere esemplari - tanto peggio per il basso clero, che era costretto a svolgere i ruoli del sacerdozio senza una remunerazione adeguata. Le convivenze non sposate divennero così frequenti che un sinodo francese (riunione di vescovi), nel 1429, si lamentò che l'opinione che “la semplice fornicazione” non fosse più un peccato mortale, stava guadagnando terreno.

Re Sigismondo, al Concilio di Basilea (1431+), giunse alla conclusione che il celibato doveva essere abolito.-- I tentativi di riforma non mancarono, ma rimasero inefficaci. Così, il Concilio di Vienne (1311/1312), già all'epoca, confessò che il suo compito principale era quello di sanificare i costumi, anche quelli del clero”. (*E. Vacandard, Réforme catholique*, in: *J. Bricout, dir., Dict. prat. d. conn. relig.*, V, Paris, 1927, 1050).

Ecco un giudizio cattolico puro, in un'opera cattolica, anzi pura, della Chiesa.

g.1.-- Il Concilio di Trento (1545/1563).

A partire dal 1311 inizia una serie di tentativi conciliari di “fare qualcosa” (Pisa (1409), Roma (1412/1413), Costanza (1418), Laterano (1512+)), tutti senza grandi risultati.

Nel 1545 -- troppo tardi -- il Concilio di Trento iniziò,-- in circostanze tese: il Papa, Paolo III (1534/1549), voleva che l'aspetto della morale e della disciplina ecclesiastica fosse rimandato; l'imperatore Carlo (1500/1558), del Sacro Romano Impero, voleva che i padri conciliari rimandassero le questioni dogmatiche (relative agli “errori” del protestantesimo, naturalmente). Si è deciso di trattare entrambi gli aspetti allo stesso tempo.

H.O. 244.

È stato un Consiglio ricco di eventi.

Per esempio, Maurizio di Sassonia, un sostenitore del protestantesimo, ha teso un'imboscata all'imperatore Carlo in Tirolo. La città di Trento ne è stata minacciata. Diversi padri conciliari, terrorizzati, fuggirono (questo, nel 1552). Solo dieci anni dopo si poté tenere la successiva riunione del Consiglio. Questo, grazie alla pressione esercitata dall'imperatore del Sacro Romano Impero e dalla corona francese sul Papa, che non era desideroso (per paura di avere i vescovi diminuiti dal Concilio).

Oltre a questioni come il peccato originale, la giustificazione (S.O. 229), i sacramenti (specialmente il battesimo e la confermazione), i mezzi di salvezza, si è esaminato il filone principale del protestantesimo: non solo la Bibbia, ma anche, insieme ad essa, la tradizione sono fonti di fede (S.O. 69: Patristica). 225; 229: solo la Bibbia); l'interpretazione della Bibbia ha come regola ermeneutica (norma) l'autorità ecclesiastica e l'autorità unanime dei Padri della Chiesa (S.O. 69: Patristica),--questo, contro la posizione protestante che il soggetto autonomo (l'individuo: S.O. 225v.) può interpretare validamente le Scritture.

Cosa dice *C. Santschi, 2000 ans de reformes*, Ginevra, 1986: "Questa condanna della libera inchiesta include una condanna di tutta la dottrina dei riformatori sulla salvezza, la grazia, i sacramenti, l'organizzazione della chiesa, la vita religiosa. Gonfiando le tesi, ha reso definitivo lo scisma della cristianità". (O.c., 42).-- Tale è il verdetto calvinista.

Santschi aggiunge: "Il Concilio di Trento ha comunque svolto un lavoro edificante e, inoltre, riformatore, all'interno della stessa Chiesa cattolica. Per esempio, i decreti sulla vita dei monaci, la giurisdizione dei vescovi, il dovere della cura pastorale, la formazione nei seminari per i sacerdoti, le condizioni per diventare sacerdote (...)". (Ibidem).

g.2. -- I nuovi ordini monastici.

Santschi, il nostro calvinista: "Eppure la vera riforma cattolica del XVI e XVII secolo venne (principalmente) dal clero tradizionale". (Ibidem).

Sono nominati: 1526 (Cappuccini), 1537 (Gesuiti), 1611 (Oratoriani); -- le congregazioni femminili erano ancora più brillanti: 1535 (Orsoline), 1633 (Figlie della Carità) 1610 (Visitazione).

H.O. 245.

“In questo modo la Riforma cattolica continuò la linea della pre-riforma (H.O. 206; 226), cioè i movimenti religiosi della fine del Medioevo”. (O.c. 43).

g.3. -- I monarchi cattolici.

Il principio - spesso proclamato dai protestanti - che la religione di uno stato (H.O. 167v.: comprensione) dipende dalla convinzione personale del governante, si rivolse improvvisamente contro di loro.

(1) Il duca di Baviera, Albrecht V, chiuse i suoi stati contro l'eresia luterana, obbligò i professori di Ingolstadt a firmare il credo pubblicato dal Concilio di Trento e affidò l'educazione della gioventù ai Gesuiti.

I principi ecclesiastici lo imitarono (tra il 1570 e il 1585), in Germania del Sud.

(2) Il duca d'Austria agì in modo simile nel 1578. *Ranke* (1795/1886), nella sua *Storia della Germania durante la Riforma* (1839/1843), dice che la cattolicizzazione, da parte dello Stato, nella Germania meridionale e in Austria, è avvenuta “in silenzio, senza essere notata”.

(3) I Paesi Bassi meridionali e i Sette Cantoni svizzeri (la Lega d'oro) subirono una simile cattolicizzazione politica.

Conclusione generale.

Le riforme - protestante, cattolica - sono state superate dall'ecumenismo.

Già nel secolo scorso, papa Leone XIII (HO 137) ha iniziato la riunificazione delle chiese - con gli anglicani e gli ortodossi.

Nel 1938, in una conferenza a Utrecht, fu deciso di istituire il Consiglio Ecumenico delle Chiese. Questo fu un ulteriore sviluppo della Conferenza di Edimburgo del 1910 e della Conferenza di Losanna del 1927. Il Consiglio delle Chiese è stato istituito nel 1948. La Chiesa cattolica ha inviato degli osservatori.

Papa Giovanni XXIII (1881/1963), nel 1959, proclamò il Concilio Vaticano II (1962/1965), che confrontò la Chiesa cattolica con il mondo moderno e pose le basi dell'unità dei cristiani. Protestanti e ortodossi furono invitati come osservatori. “Ispirazione inouie!” Santschi ha esclamato (o.c., 56). Liturgia, Chiesa, Fonti della Rivelazione (S.O. 244), Chiesa nel mondo di oggi, queste sono le quattro grandi “costituzioni”! “Il Vaticano II fut un véritable concile de réforme” dice Santschi, o.c., 57.

H.O. 246.1.

g.4.-- La scuola cattolica.

R. Lenaers, *Esiste ancora la "scuola cattolica" dopo la secolarizzazione*, in: *Streven* 1987, 579/593, sostiene che, dopo la Controriforma e nella sua scia, l'educazione secondaria è esistita come un tipo moderno di "scuola in senso cattolico". Questo, nei paesi cattolici: Italia, Francia, Spagna, Paesi Bassi meridionali, Germania meridionale, Austria, Ungheria, Polonia. Due obiettivi:

(i) superare l'ignoranza e la degenerazione del cattolicesimo medievale attraverso la conoscenza e l'educazione morale;

(ii) superare il protestantesimo con una controffensiva. Il cosiddetto Collegio dei Gesuiti era l'arma principale

1. La prima fu fondata - non stupitevi - a Messina (Sicilia), nel 1548. Petrus Kanis (Canisius (Nijmegen 1521/1597)) era un insegnante lì. A proposito: Kanis è nato nell'anno in cui Lutero apostatizzò e Ignazio di Loyola (1491/1556; fondò l'ordine dei Gesuiti nel 1534/1537), lasciò "questo mondo".

2. Nel 1710 c'erano già 612 scuole secondarie di questo tipo, nelle quali l'umanesimo (cristianizzato), come sappiamo (S.O. 196/198), era una delle sfumature.

Un secondo tono richiama la secolarizzazione calvinista (H.O. 235v.: le stress de la sanctification) "Il successo di quel tipo di scuola era, principalmente, dovuto al fatto che - per gli educatori religiosi dell'epoca - nessuno sforzo (confrontare con la 'fatica' dei puritani/calvinisti) era troppo: essi si preoccupavano della salvezza eterna delle persone e questo valeva tutto per loro. (...). La pubblicità era quindi superflua (...)" (Lenaers, a.c. 580).

Lo slogan "Ad maiorem Dei gloriam" (Per la maggior gloria di Dio) è ancora familiare. Cfr. H.O. 240 (per la maggior gloria di Dio - caratteristica del calvinista).

Lenaers, a.c.,580v., sottolinea che "solo mezz'ora di religione nella settimana, come lezione, doveva bastare"! La visione cattolica era presente - silenziosamente - in tutte le materie, anche quelle puramente laiche. Questo, tra l'altro, nello spirito degli umanisti cristiani della prima ora.

A mio parere, Lenaers mette troppa enfasi nel rendere gli alunni ecclesiastici:

(i) che era proprio, nel contesto dei paesi della Controriforma, sfuggito alla presa protestante;

(ii) ma il primo scopo (il primo piano) era quello di formare dei cattolici secolari, in vista della loro salvezza eterna (lo sfondo),

H.O. 246.2

II.B.(B).-- I fattori intellettuali (186+).

Introduzione.-- L'ascesa dell'intelligenza moderna: la base economica (186); il doppio senso liberato: Musicale e razionale (186v.); -- Gramsci (187).

(1) Umanesimo rinascimentale (187/1981).

Definizione: umanesimo generale e rinascimentale (187v.).

a.-- date (188/109).-- 1. Petrarca (1336: salita del Ventoux); 2. Caduta di Costantinopoli (1453); 3.

b.-- estensione geografica.-- Italia, Europa occidentale; Europa centrale;-- Spagna (Vives) (169v.).

c.-- caratteristica **1.** (190/194). **a.** Paideia;-- Circolo Scipionico: bifronte (ellenismo + Realpolitik romana; 190);-- Machiavelli diverso da Erasmo (191).

b. studia humanitatis (191/194): grammatica, rett. poetica, -- storia, etica;-- retorica e filologia (Vico);-- distinzione dal precedente Rinascimento (192);-- classico e manierista: Pontormo (appl. mod.); il mondo come labirinto (193v.).

d.--caratteristica **2.** (194/196).-- **a.** Il cittadino (194); **b.** L'inutilità dei monaci e degli ordini mendicanti; laicizzazione della cultura (194); **c.** L'uomo come indipendente (195); **d.** 'Ad fontes' (alle fonti): primo e secondo Rinascimento (Razionalismo-progresso) (195); **e.** Transizione (195) **d.** distinzione tss. Umanesimo rinascimentale e razionalismo attuale (Machiavelli; Erasmo) (196).

e.-- Umanesimo e Cristianesimo (196/198).-- Il rapporto "Umanesimo" (= cultura secolare) e "Cristianesimo" (o "Natura / Super Natura"): cinque posizioni: dal rifiuto radicale della cultura profana all'identificazione radicale.-- Umanesimo cristiano.

(2) Le riforme moderne (199/245).

Due caratteristiche: il soggetto e, soprattutto, la secolarizzazione (199/206).

a. Secolarizzazione: contrazione del sacro (mistero, miracolo, magia); - l'Antico Testamento come profanazione (201/204), egli

t New Test. come parziale ri-santificazione (204v.); idea di 'secolarizzazione' (205), Right Belief (206)

b. Verifica (207/245).-- **a.** il termine riforma (207/210).-- **b.** l'immaginario di Lutero (210/215): Leone XIII, 'eroe popolare', teologico-scientifico.-- Spiegazione: autoconferma (212/214; teodicea).-- **c.** il nominalismo di Lutero (215/218).-- **d.** il rifiuto di Lutero contro la teologia naturale (218/230): la dottrina cattolica (218/ 222 ; il grande wijsg. trad. (220/222 .-- **e.** La retorica di Lutero (230v.). **f.**-- Calvinismo e razionalismo economico (M. Weber) (232/242): puritanesimo e calvinismo come rigorismi;-- **f.1.** Calvinismo (predestinazione - etica (233/237)); **f.2.** Il capitalismo di Weber - il calvinismo (237/242; metodo; tema; prasseologia; secolarizzazione; - confronto con altre opinioni). **g.**-- la riforma cattolica (243/254): Concilio di Trento, i nuovi ordini monastici, i principi cattolici (stati), la scuola cattolica.

H.O. 247.

(B).3.-- La scienza naturale moderna. (247/279)

E. Coreth, *Einf.i.d.Phil. d. Neuzeit*, I (Rat.- Empir.- Aufkl.), 21/24 (*neue naturwissenschaft*), dice che uno dei fattori principali, di natura intellettuale, che preparano il razionalismo moderno è la 'nuova' scienza (naturale).

Introduzione.-- Coreth, o.c., 21f., distingue principalmente tre approcci di metà secolo a questo.

(i) Come abbiamo visto, S.O. 114/117 (fn. 117), l'elemento empirico, che il movimento Scolastico, nonostante il suo pensiero legato ai libri (S.O. 109f.), portava tuttavia in sé, è stato uno dei fattori pionieristici. È attraverso questo elemento aristotelico (H.O. 8f.) che l'Occidente esce da un platonismo agostiniano troppo mistico-mondano, caratteristico dei monaci, del clero secolare e dei mistici.

(ii) Ancora più empirico, anche verso il naturalistico, fu il contributo di metà secolo del pensiero islamico, almeno nella sua forma averroistica. Averroës (Ibn Rosjd (°Cordoba: 1126/1198), un aristotelico dal pensiero indipendente, era, all'epoca, molto influente nel pensiero della Chiesa-Scolastica (H.O. 129; 198).

(iii) Tendenza essenzialmente empirica, anzi empirista-naturalista è, naturalmente, la filosofia nominalista tardo-scolastica (H.O. 117; 247; 156 (Ockham)), che diventa ostile all'ontologia, almeno nella misura in cui l'ontologia si occupa delle realtà (anima, Dio; legge morale) che sfuggono alla percezione dei sensi. Oxford, ma anche l'Università di Parigi, erano fortemente nominalizzanti.

Conclusione - La nuova scienza naturale, per essere sicuri, non era nuova in senso assoluto. Tuttavia, come ad esempio l'umanesimo e la riforma, entrò sempre più in conflitto con la rigida interpretazione scolastica delle intuizioni scientifiche di Aristotele (H.O. 21/24: mod. appl.).

A.-- Analisi internista. (247/262)

Si può, come sostengono alcuni epistemologi anglosassoni, guardare alla scienza (professionale) in due modi:

- i. Internalista (allora ci si ferma all'aspetto strettamente scientifico, l'essenza);
- ii. Externalistic (si esamina come, al di fuori del dominio strettamente scientifico, la scienza professionale è o è influenzata).

Inizieremo con il primo aspetto, che in ogni caso rimane il nucleo.

H.O. 248.

A.1.-- La 'nuova' scienza per Galileo.

(1) La prima, 'geniale' elaborazione del metodo riduttivo di cui l'induzione (H.O. 116v.), dopo l'ipotesi (lemma) e la previsione (deduzione), è la fase di prova, -- in breve: il metodo induttivo, -- e la sua applicazione ci dà Leonardo Da Vinci (1452/1519).

Di più: da Vinci fonda già gli inizi della scienza esatta introducendo la matematica nel quadro del metodo riduttivo.

Fondò immediatamente i primi lineamenta (basi) della fisica matematica moderna (compresa la meccanica).

(2) L'astronomia (astronomia) ha vissuto la sua "rivoluzione copernicana" nella persona di *Nicola Copernico* (1473/1543), che, nel suo (pubblicato nel 1543) *De revolutionibus orbium coelestium*, sostiene l'eliocentrismo. Scrisse quest'opera - non corrispondente a una tradizione molto sostenuta, a volte fanatica - per volere dei suoi amici e del papa Pio III (1439/1503; papa solo nel 1503). Il che dimostra che "Roma" non era così anti-progressista come viene talvolta, oggi, tendenziosamente presentata.

Ciò che è notevole, epistemologicamente parlando, è che

(i) Copernico stesso, sobriamente, interpretò l'eliocentrismo (il sole - non la terra - come centro della terra e degli altri pianeti) come un'ipotesi astronomica (cosmologica), (lemma),

(ii) mentre la gente a caldo - polemica - "legge" in esso una teoria che l'universo è sia infinito che divino. Che naturalmente, la scienza pura e l'ideologia (scienza fasulla), già a quel tempo, purtroppo, vedevano insieme.

(3) Le intuizioni di Copernico sono ulteriormente sviluppate da Johannes Kepler (1571/1630): calcola (matematicamente fisicamente) le orbite dei pianeti; lavora in ambito ottico (teorico della luce), acustico (teorico del suono) e in altre aree tipicamente matematico-fisiche. "ubi materia, ibi geometria". (Dove c'è materia, c'è geometria) riassume le sue idee. Keplero fondò così in modo decisivo il metodo matematico-fisico nelle scienze naturali.

A.2.-- Galileo Galilei (1564/1642).

Figura controversa come nessun'altra, Galileo fu tuttavia il geniale sviluppatore del "nuovo", cioè della conoscenza matematico-fisica della natura. Ecco perché lo guarderemo più da vicino.

H.O. 249.

Prima di tutto, facciamo riferimento ad alcune opere:

-- *Al. Koyré, Etudes galiléennes*, Parigi, 1935/1939; 1980;

-- *G. Canguilhem, Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris; 1975, 37/50 (Galilée: la signification de l'oeuvre et leçon de l'homme);

-- *E. Vanden Berghe, "Sospetto vigoroso di eresia" (350 anni dopo il processo Galilei)*, in: *Collationes* (Rivista fiamminga di teologia e pastorale), 1983: 3(ottobre), 308/ 330.

La letteratura che circonda Galileo è, naturalmente, incommensurabile.

A.2.a.-- Un nuovo paradigma.

Th. Kuhn, De structuur van wetenschappelijk revoluties, Meppel, 1976-2, 140vv, descrive la rivoluzione epistemologica di Galileo come un cambiamento della visione del mondo.

Qui Th. Kuhn, uno dei quattro grandi epistemologi dell'epoca, usa il termine 'paradigma'.

L'antica parola greca "paradeigma" (cfr. H.O. 44: paragon) - parafrasi: paradigma - significa ad esempio il modello di, un pittore o un esempio per l'illustrazione (appl. mod.)-- è).

(a) Il significato ampio, "sociologico":

In questo senso, "paradigma" è l'insieme dei principi, dei valori, delle tecniche ecc. comuni a una data comunità di studiosi - per esempio gli aristotelici, i galileiani - che è l'espressione positiva della comprensione (H.O. 83; 89);

(b) Il significato più stretto, "epistemologico":

Questo fa parte del significato più ampio. È la soluzione rappresentativa o modello di un problema. Per esempio, il modello geometrico-fisico archimedeo di Galileo. Più avanti su questo.

La percezione stessa cambia.

Siamo, qui, di fronte a un puro caso di metabletica (H.O. 163.1) -- spiega Kuhn.

(i) Fin dall'antichità, la maggior parte delle persone ha visto qualche corpo oscillare avanti e indietro, all'estremità di una corda, di una catena, finché alla fine non si è fermato.

(ii) 1. Paradigma aristotelico.

Per un aristotelico, il punto di partenza era: un corpo 'pesante' è, in virtù della sua 'natura' (forma di creatura; H.O. 12) -- spostato da una posizione superiore a una inferiore, dove trova riposo; un movimento di pendolo era, in quella prospettiva. (S.O. 140: perspicacia 180),

1. un movimento di caduta,

2. che è stato reso difficile.

Breve: il movimento cade nel riposo (impassibilità).

H.O. 250.1.

(ii).2. Paradigma galileiano.

Quando Galileo guardò il corpo che ondeggiava avanti e indietro, “vide”, nella sua prospettiva, un corpo che

1. spostato,

2. ma in modo che riuscisse a ripetere lo stesso movimento, quasi, un numero infinito di volte. In breve: il movimento rimane movimento, inquieto.

Questo è, come lemma (ipotesi), tanto più improbabile, in quanto, ai suoi tempi (S.O. 143: situazione; contesto), non possedeva ancora il principio d'inerzia: “Ogni corpo fisico - di per sé - non cambia il suo stato cinetico; sia che esso, ora, riposi o si muova con un moto rettilineo uniforme, persiste in uno dei due stati,-- a meno che non sia costretto a cambiare dall'esterno, da forze che agiscono su di esso.”

Una cosa del genere contraddice, ovviamente, l'osservazione acritica del pendolo (perché questo, a causa della resistenza dell'aria, è un vicolo cieco). Solo nel vuoto una cosa del genere può essere “provata”. Cfr E. Vanden Berghe, a.c., 322.

Kuhn: entrambe le percezioni, all'interno della situazione (prospettiva, contesto) in cui si trovano, sono ugualmente accurate, come puro contatto sensoriale con un fenomeno. Ma il paradigma, cioè, in termini platonici (Kuhn non è un platonista, ma noi interpretiamo): l'idea (H.O. 34: ideazione), il pensiero-immagine, pensiero-modello, non è lo stesso. Ci si avvicina allo stesso fenomeno da un'idea diversa (paradigma), che scivola nella percezione stessa e la rende, subito, diversa.

Isokronismo del pendolo.

W. Cabus, *Galileo Galilei (sull'avamposto della scienza moderna)*, in: *De Nieuwe Gids* 80.02.1964, 10, dice che Galilei - secondo un racconto - già a diciannove anni stabilì che il tempo di oscillazione di un pendolo è indipendente dalla grandezza del pendolo, da ..., nella cattedrale di Pisa, controllando un lampadario oscillante: con l'aiuto del suo polso avrebbe stabilito che, indipendentemente dalla grandezza dell'arco descritto, il tempo di oscillazione rimaneva invariabilmente lo stesso.

Ha anche progettato uno strumento in relazione ad esso: il suo pulsilogium, una piccola imbracatura di lunghezza variabile per misurare il polso. Che è la stessa idea, ma in applicazione opposta (fenomeno).

Inoltre, Galileo stabilì che il tempo di oscillazione era anche indipendente dal peso attaccato, per esempio, all'estremità di una corda.

H.O. 250.2.

Da cosa dipende il tempo di oscillazione? Nei suoi esperimenti, era dipendente (e direttamente dipendente) dalla lunghezza della corda.

I test di caduta libera.

Esaminiamo un po' di più il cambiamento di paradigma che ha avuto luogo nella mente di Galileo.

(i) La teoria precedente, quella aristotelica, sosteneva che la velocità di caduta di un corpo dipendeva dal suo peso. Applicazione: appesantite un oggetto con una massa supplementare, e cadrà più velocemente. Alleggeriscilo e cadrà più lentamente.

(ii) Il comportamento di un pendolo, come citato sopra, è un tipo di caduta (H.O. 249: Difficoltà di caduta). La deviazione laterale "complica" la caduta,... visto verticalmente, verso il punto più profondo. Ma è una vera caduta.

(iii) Siamo, con l'osservazione che il tempo di oscillazione è indipendente dal peso, di fronte - ciò che chiamiamo con K. Popper (1902/1994), *Logik der Forschung* (1934) - a una confutazione ('falsificazione') della teoria aristotelica. Fu proprio questa confutazione che costrinse una mente scientifica come quella di Galileo a un nuovo paradigma.

(iv) Questo lo spinse a testare il suo lemma (ipotesi) tramite analisi (ricerca). Una storia dice che lasciò cadere - dalla torre pendente di Pisa - due pesi diversi, più o meno della stessa forma (per mantenere la stessa resistenza dell'aria), contemporaneamente. Entrambi sono atterrati a terra nello stesso momento. Per lo stupore degli astanti... di nuovo, quell'isocronismo.

Ancora e ancora, si poteva stabilire che - se la resistenza dell'aria era la stessa - i pesi in caduta, per quanto diversi, mostravano la stessa velocità di caduta.

Legge della caduta libera.

Ci troviamo, con questo, per un'induzione, cioè

(i) la conferma (verifica) di una prova prevista (qualunque sia il peso, l'oggetto cade altrettanto velocemente) e

(ii) in modo ripetibile,-- tale che si possono fare generalizzazioni: tutti gli oggetti che cadono, se non impediti da differenze nella resistenza dell'aria, cadono alla stessa velocità indipendentemente dal loro peso.

Con K. Popper, si potrebbe dire: non c'è falsificazione; dunque, questa legge è provvisoriamente vera.

H.O. 251.

Espresso platonicamente: ogni fenomeno di caduta, per quanto variabile nel peso, è la manifestazione della stessa idea generale o invariante.

Un'incursione: il movimento 'diluito'.

P. Feyerabend (1924/1994), uno dei quattro epistemologi più aggiornati, in *Against Method*, London, 1975, dice che le cosiddette regole della ricerca, in senso stretto, sono una semplificazione irresponsabile della scienza - soprattutto quella più 'progressiva'. (Alan Chalmers, *Cos'è la scienza? (Sulla natura e lo stato della scienza e i suoi metodi)*, Meppel/Amsterdam, 1984-3, 164/166 (*Tutto è possibile*))

Chalmers sottolinea: 'tutto va bene'! Non c'erano "regole" che Galileo, all'epoca, doveva seguire - metodicamente - per stabilire nuove scoperte. Ci sono state, tuttavia, delle "incursioni". L'attrezzatura di Galilei non funzionava - a suo piacimento - abbastanza velocemente o accuratamente per misurare le diverse fasi della caduta libera.

1. Poi ha avuto un'"incursione": avrebbe "diluito" questo movimento -- Ora un'incursione veramente scientifica non è una fantasia assolutamente gratuita! È incorporato in un programma di ricerca, per citare Popper e Imre Lakatos (1922/1974). Come dice A. Chalmers, *What is called science?*, 103, "Galileo stava dando un importante contributo alla costruzione di una nuova meccanica, che - in una fase successiva - si dimostrò capace di sostenere una sperimentazione dettagliata. Non dovrebbe sorprendere che i suoi sforzi coinvolgano esperimenti di pensiero, analogie e metafore illustrative piuttosto che sperimentazioni dettagliate".

2. Qual era l'idea - secondo Feyerabend, l'anarchico, senza regole - dell'incursione? Qual era l'esperimento mentale? Galilei ha ragionato come segue: "c'è analogia",

(i) Invece della caduta libera o del pendolo, prendiamo un corpo che rotola lungo un pendio (che è anche una caduta, ma con una deviazione dalla verticalità).

(ii) somiglianza: un oggetto che, su un pendio, scivola giù cade (ha la stessa legge), se, almeno, la sua resistenza è zero.

Differenza: una parte della forza gravitazionale è derivata, assorbita, dalla pendenza; ma il resto - l'altra parte della forza gravitazionale - lavorando parallelamente alla pendenza, è proporzionale alla forza gravitazionale originale, intera. Cfr. S.O. 13 (Analogia): identità parziale.

H.O. 252.

Conclusion. -- Introducendo un movimento di caduta “inclinato”, poteva rallentare la caduta. Questo gli avrebbe permesso, col tempo, di stabilire le leggi del moto uniformemente accelerato.

Meccanica moderna.

1. Durante tutta la sua vita scientifica, l’analisi del movimento dei corpi fu la sua grande preoccupazione.-- Già Leonardo da Vinci (S.O. 248) aveva cercato una meccanica o teoria del movimento,-- preferibilmente in termini matematici. Con Simon Stevin (1548/1620; matematico di Bruges,-- opere di meccanica e idrostatica), Galileo divenne -- grazie a migliori esperimenti e ad una matematica più appropriata -- il fondatore di -- ciò che egli chiamava -- “due nuove scienze”, cioè la statica, l’analisi dei corpi (e delle forze) in equilibrio, e la dinamica, l’analisi dei corpi in disequilibrio.-- *Cfr P. Wolff, La grande aventure de la physique*, Paris, 1968, 39/61, ci dice di più su questo: Salviati (Galileo stesso), Sagredo (un interlocutore comprensivo) e Simplicio (un aristotelico denigratore) sono i protagonisti di un dialogo sul moto uniformemente accelerato.

2. Infatti: nel 1604 Galileo possiede la prima legge della fisica matematica. Questa legge - secondo G. Canguilhem *Etudes*, 41 - collega la durata della caduta di un corpo (senza resistenza dell’aria) con lo spazio percorso. Questo, come abbiamo visto sopra.

a. Canguilhem lo ammette;

(i) Galileo ha cercato di derivare questa legge (rapporto di ‘passaggio nello spazio/tempo’) da un principio (premessa) - parte del suo paradigma, cioè - che non poteva rendere conto di questa legge (che è la regola del ‘trial and error’, -- di ‘guess and error’);

(ii) Galileo, in una certa misura, dipende dalla teoria dell’impeto, propria dei Nominalisti parigini del XIV secolo (Buridan, Alberto di Sassonia, Oresme; S.O. 129), -- teoria che fu accettata da Leonardo da Vinci, Geronimo Cardano (1501/1576), Gianbatista Benedetti (Cfr. A. Koyré, *Etudes gal.*, 47ss.), Tartaglia).

b. Canguilhem dice:

Questa prima legge della fisica matematica è la base della dinamica. Inoltre: è radicalmente nuovo, sotto un punto di vista, cioè il moto è una proprietà corporea, che di per sé (H.O. 250) è immutabile.

H.O. 253.

Una cosa del genere è, ovviamente, giusta. Ma Canguilhem vede più di questo: “È proprio per questo che non si devono più cercare “cause” per il movimento, ma solo “cause” per la modifica del movimento di un corpo. Siamo di fronte a un fatto: Galileo ha scoperto e determinato l’essenza della prima invariante - scientificamente parlando - espressa in linguaggio matematico”.

In altre parole, la “causa” aristotelica è messa da parte. Si rimane all’interno del fisico scientifico e questo è formulato in termini matematici.

a. Questo si riferisce al *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo di Galilei* (1632): la ‘fisica’ tradizionale, con i suoi principi ‘causali’ - stile Aristotele - che non può essere affrontata sia sperimentalmente che matematicamente, deve lasciare il posto a una nuova fisica: un insieme di affermazioni, rappresentazione dei fenomeni secondo un modello geometrico (matematico) lavorato in un insieme logicamente coerente. Ciò significa che i fenomeni, oggetto dell’analisi, sono centrali, e che questi sono in gioco nella misura in cui sono misurabili e nella misura in cui ci sono relazioni reciproche. Le relazioni reciproche di fenomeni misurabili, espresse in linguaggio matematico. Tale è la fisicità di Galileo.

Conclusione.-- Il fisico matematico-sperimentale o esatto proviene - quasi interamente - dalla filosofia, come l’ha concepito Aristotele. È autonomo. È una scienza puramente positiva o “stellare”.

Una nuova “ontologia”.

Analizzare la realtà, nella misura in cui è fenomenica, misurabile, sperimentabile, matematica,-- bene! Reagire contro l’ontologia di Aristotele e di altri (cioè la Scolastica), -- bene anche questo! Ma questo è, allo stesso tempo, fondare una nuova ontologia o, almeno” aggiornare quella vecchia, in parte.

La nuova indicazione del tessuto.

Per Galilei, ‘Tutto ciò che è materiale’. H.O. 19/26; 38: // Tutto ciò che è oro), consiste in due serie di tratti:

a. Gusto, odore, colore, che sono proprietà “secondarie” (esistono, dopo tutto, solo nel soggetto che percepisce, fisicamente parlando);

b. Dimensione, ‘forma’ geometrica (H.O. 12), grandezza (quantità) e movimento (in senso geometrico), -- le cosiddette proprietà primarie, che riflettono l’estensività, la posizione (località) nello spazio e la densità (grado di accumulazione). Questi sono l’oggetto della “nuova” scienza, la fisica.

H.O. 254.

A 2 b.-- Un nuovo paradigma: strumentale.

1. K.O. Apel, *Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik*, (Scientistica, ermeneutica, critica dell'ideologia), in: K.-O. Apel u.a., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankf. a. M., 1971, 8, dice: "Il senso del problema, inerente al fisico (...) ha (...) come premessa:

- (i) una comprensione linguistica dei naturalisti riguardo al significato della natura e
- (ii) inoltre, la possibilità di un intervento strumentale in natura per provocare questo problema, -- che, in qualsiasi esperimento, è assunto a-priori (...)"

L'autore specifica: la misurazione della natura da parte dell'uomo, l'esploratore, diventa la misurazione della scienza sperimentale.

Modello applicabile:

(i) L'idea pre-scientifica di "calore" nasce ad esempio dalla misurazione dell'organismo biologico contro la natura, contro l'ambiente, - ad esempio contro una pietra riscaldata dal sole;

(ii) ma l'idea scientifica di 'temperatura' nasce dall'intervento strumentalmente preciso del termometro, per esempio, che è un intervento di misurazione, - insieme al linguaggio scientifico, che definisce l'idea di 'termometro' ecc.

2. Gaston Bachelard (1884/1962), il dialettico dell'epistemologia, nel suo *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, 1934-1, 1975-13, 16s., dice: "il fenomeno deve essere spostato, filtrato, purificato, -- versato nello stampo degli strumenti, -- 'fatto' a livello degli strumenti.

Ebbene, gli strumenti non sono che teorie materializzate: dagli strumenti emergono i fenomeni, che esibiscono la caratteristica stessa della teoria". Bachelard chiama questa 'fenomenotecnologia'.

3. Auguste Comte (1798/1857), il padre del positivismo francese, nota che la sperimentazione scientifica - nella sua essenza più profonda - è 'un artificio': "Si percepiscono i corpi

- (i) al di fuori delle loro condizioni naturali,
- (ii) in condizioni artificiali, deliberatamente introdotte per facilitare lo studio del corso dei fenomeni". (*Védrine, Les philosophies de la Renaissance*, 54).

H.O. 255.

(i).-- *Dagli occhiali (valle dell'Arno) al telescopio.*

J. Rosmorduc, De Thales à Einstein (Histoire de la physique et de la chimie), Paris/ Montréal, 1979, 48s., collegamenti alla prima rivoluzione industriale, di cui H.O. 147.

Questa svolta, in termini di tecnologia, ha riguardato anche l'ottica. L'antichità non ha mai conosciuto la lente o il binocolo. Le prime rappresentazioni di questi strumenti ottici e il loro primo utilizzo si trovano in incisioni della fine del XIII secolo, -- nel ... Il Medioevo, così disprezzato da alcuni!

Questo, sotto forma di occhiali, ha migliorato la vista. Secondo lo storico dell'ottica Vasco Ronchi, questi apparvero tra il 1280 e il 1281 nella valle dell'Arno (Italia).-- Ma questi dispositivi erano molto rozzi e deformavano gli oggetti visti. Il loro uso scientifico era, per il momento, impensabile.

Erano necessari due cambiamenti:

(a) il miglioramento puramente tecnico;

(b) un cambiamento di coscienza. Il primo è il lavoro dei costruttori di lenti e telescopi per tre secoli; il secondo è il risultato delle rivoluzioni copernicana e galileiana.

(ii).-- *Lo spettatore olandese.*

Nel 1609 Galilei viene a conoscenza dell'invenzione del telescopio, nei Paesi Bassi, con un obiettivo plano-convesso e un oculare plano-convesso (due lenti, una convergente, l'altra divergente), opera, sembra, dell'olandese Jakob Metius.

Seguendo lo stesso schema, *Galilei* stesso realizza un visore con triplo ingrandimento. Continuò a migliorarlo fino a raggiungere un ingrandimento di 32.

“Quando ha puntato questo telescopio verso il cielo, ha scoperto un miracolo dopo l'altro. Vide le lune del pianeta Giove, la struttura della superficie lunare in montagne e anelli. Arrivò alla conclusione che la Via Lattea non era una specie di nebulosa, ma una grande massa di stelle, “quasi incredibile in numero”.

Fece conoscere queste scoperte al mondo nella sua opera *Sidereus nuntius*, nel 1610, che - a parte molte contraddizioni - ricevette anche una grande approvazione (da J. Kepler (H.O. 248)) e lo rese, come astronomo, famoso in tutto il mondo. Nello stesso anno fu nominato da Cosimo II matematico di corte e lasciò Padova per Firenze”. (W. Cabus, a.c.)

H.O. 256.

Galilei osservò poi le fasi del pianeta Venere,--anche “una particolarità” nei fenomeni riguardanti il pianeta Saturno (che, in seguito, si rivelò essere l’“anello di Saturno”). Ha anche scoperto le macchie solari.

La rivoluzione copernicana (S.O. 248).

Il canonico polacco Copernico formulò il suo eliocentrismo nel 1539, in una piccola opera pubblicata da un suo allievo, Joachim Rhaeticus, e nel 1543, in un’esposizione più dettagliata e firmata da lui.

Dopo il 1610, Galileo si sentì abbastanza forte per attualizzare questo nuovo paradigma, per quanto riguarda la cosmografia. Fino ad allora, c’erano argomenti matematici a favore dell’eliocentrismo. Galilei ha voluto aggiungere argomenti ottici e cinematici (movimento). Questo, grazie al perspicillum, il binocolo.

“Ecco dunque il primo strumento scientifico di percezione. È importante notare che Galileo ha fondato l’uso scientifico del visore nella sua duplice dimensione: verso il grande astronomicamente e verso il piccolo biologicamente (...).

Chiediamoci per quale motivo Galileo citi tali argomenti fisici - validi o non validi che siano - per giustificare la prima vera rivoluzione del pensiero che può essere definita “scientifica”.

Senza dubbio, fu effettivamente nel 1543 che il *De revolutionibus orbium coelestium* (opera di Copernico) annunciò la fine di - quello che Al. Koyré - il ‘cosmo’, il cosiddetto mondo ‘finito’, il mondo degli antichi e del Medioevo. (...). Sì, certamente: 1543 annuncia. Ma il 1610 (pubblicazione del *Nunzio di Galileo*) e il 1613 (*Lettere sulle macchie solari*) proclamano “il grande sistema copernicano, una dottrina, la cui rivelazione universale albeggia, ora, in questo momento, sostenuta da venti favorevoli, che lasciano poco da temere da nuvole o venti contrari”: (G. Canguilhem, *Etudes*, 43).- - Questo è il giudizio di Canguilhem, uno dei grandi epistemologi francesi.

A.2.c.-- Un nuovo paradigma: espresso matematicamente

Ora specifichiamo un terzo aspetto: la matematica. Lo abbiamo già incontrato (cfr. Rev. 248) con da Vinci, Copernico e soprattutto Keplero: ubi materia, ibi geometria, così come Rev. 253 (nuova definizione della materia).

H.O. 257.

(I). -- Il libro della natura.

Secondo A. Weber, *Hist. d. l. phil. Européenne*, Parigi, 1914-8, 238, il medico Raymond de Sebonde (+1436), professore a Tolosa, osò, intorno al 1400 -- invece di libri scritti da uomini -- raccomandare il libro della natura stessa: è, dopo tutto, l'opera di Dio e - per di più - può essere letto da tutti (cfr. *Raimundi liber naturae sive creaturarum* (Theologia naturalis; H.O. 218/230), Strasburgo, 1496).

Secondo K. Vorländer, *Phil. d. Renaiss.*, Hamburg, 1965, 120, Galilei era ben consapevole della tradizione aristotelica, ma aderiva decisamente alla tradizione platonica.

1. Ebbene, ascoltatelo: il libro della natura - espressione apparentemente comune all'epoca - può essere letto solo da chi ne conosce "le lettere", - disse Galileo. È scritto in linguaggio matematico: i suoi caratteri sono triangoli, cerchi e altre figure geometriche.-- Questo è ciò che *Keplero chiede*: "Ubi materia, ibi geometria.

2. Ma *Galileo* è più teologicamente platonico: la matematica è "un punto d'incontro dove la ragione umana incontra la ragione divina" (*Dialogo sui grandi sistemi del mondo* (1632)).-- Siamo di fronte a un altro platonismo ma ora in elaborazione matematico-fisica, Si fa riferimento a S.O. 58: Idealismo teologico. Il libro della natura viene letto **(i)** platonicamente, **(ii)** matematicamente-fisicamente.

In altre parole: Galileo è convinto della "razionalità" della realtà. Qualcosa che riflette la sua ontologia completa. "Creato da un Essere Infinito, il mondo è grande in scala quanto la ragione di questo Essere Infinito e non piccolo in scala quanto la ragione umana, che lo comprende nei limiti della sua capacità. Questa capacità sta in ciò che la ragione umana ha in comune con la ragione divina.

La matematica si trova qui: la nostra conoscenza, per quanto limitata, può, negli ambiti ad essa accessibili (cioè *il* movimento, la caduta, ecc.), raggiungere la certezza, proprio per questo.

Conclusione:

(i) autonoma (S.O. 257) nei suoi principi e nei suoi metodi, la nuova scienza costruita da Galileo conserva dunque, ai suoi occhi, una portata ontologica inconfondibile;

(ii) Pur rompendo con la filosofia tradizionale, la scienza di Galileo non rifiuta in alcun modo la mentalità realista (H.O. 8; 27) di essa". (*M. Clavelin, Galilei in: D. Huisman Dict. d. phil.*, 1984, 999/1000). Galileo non era un positivista.

H.O. 258.

W. Fuchs, *Denken met computers*, Den Haag, s.d., 170v., sostiene che Galilei, “per rassegnazione positivista” (cioè perché, a causa dello scetticismo inerente al Positivista, si arrende), ha eliminato le domande del ‘perché’ e del ‘che cos’è’, -per misurare, pesare, contare soltanto.

Questa opinione è formalmente contraddetta, tra gli altri, da Clavelin. Anche Al. Koyré, già nel 1939, fece notare che il *Secondo Giorno di Galilei*, nel suo *Dialogo*, è platonico. Koyré conclude che, tra le altre cose, perché gli “esperimenti” di Galilei sono presentati in modo succinto e il ragionamento a-priori ha la priorità.

Scienza esatta.

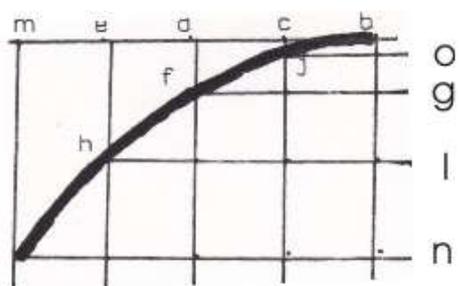
Arzachel di Toledo (1029/1087) aveva suggerito che i movimenti dei pianeti - Marte in particolare - fossero ellittici. Keplero (H.O. 248) aveva elaborato questo. Ma Galilei l’ha fatto esattamente;

Questo è duplice:

(i) l’osservazione; egli fu, un tempo, professore di genio fisico e militare a Padova; con l’aiuto del cannocchiale (S.O. 255) vide - oltre alla luna (con i suoi mari e monti) - i pianeti Venere (con le sue fasi), Saturno (con i suoi dischi), Giove (con le sue tre lune); - cioè procedette su realtà fisiche;

(ii) ha registrato questi fatti osservati nella descrizione matematica dei corpi in moto libero.

Modello applicabile.



Clavelin, a.c., 998, dà il modello qui riportato: - Dati due assi rettangolari bm e bn . bm è diviso in parti uguali tali che $bc = 1$, $bd = 2$, $be = 3$, $bm = 4$, ecc.

bn è disposto in modo che le parti bo , bg , bl e bn rappresentino i quadrati dei numeri naturali interi ($bo = 1$; $bg = 4$; $bl = 9$; $bn = 16$).

Si tracciano le perpendicolari dai punti c , d , e , m e o , g , l , n . Si disegna la curva attraverso i punti di intersezione.

Fin da Apollonio - o così disse lo stesso Galileo - sappiamo che la curva è una parabola.

Alla faccia del modello geometrico.

H.O. 259.

Ora un'applicazione cinematica (appl. mod.). Immaginiamo ora (H.O. 251: esperimento-pensiero) che le divisioni di bm e bn siano la rappresentazione degli effetti di due movimenti, che un corpo pesante esibisce simultaneamente:

- (i) un movimento uniforme e orizzontale e
- (ii) un movimento uniformemente accelerato verso il basso (regolato dalla legge $e = t^2$). È quindi chiaro che la traiettoria reale di un oggetto mobile coincide con la parabola. È anche chiaro che, se si potesse equiparare l'azione di un proiettile a quella della suddetta cosa mobile, si aprirebbe la strada per una geometrizzazione del movimento dei proiettili.

Quali lemmi (preposizioni) comporta questa equivalenza? Esattamente due:

(1) due moti possono formare un moto composto (cosa che Kopernikus capisce già e Galileo non ha difficoltà a fare);

(2) il moto è conservato, almeno in alcuni casi (H.O. 250.1: inerzia); 252),--una proprietà che il moto uniforme e rettilineo presenta. Il che, a suo tempo, sollevò una serie di obiezioni per Galilei (alle quali non andremo oltre).

Conclusione: si vede il modello di pensiero, prima puramente geometrico ("matematico"), poi fisico.

(ii).-- *La misurazione (il modello di misurazione).*

La precisione matematica - akribeia, in greco antico - implica misurazione, misurabilità, strumento di misura, unità di misura (modello di misura).

Al. Koyré ha scritto una volta un articolo intitolato "*Du monde de l'à peu pres à l'univers de la precision*".

Si attribuisce a Socrate di Atene (-469/-399) l'affermazione: "La capacità dell'uomo di pesare, misurare e contare gli permette di liberarsi dall'apparenza dei sensi"! Questo rientra certamente nel quadro di Galileo: la teoria (la geometria) è completamente separata dalle osservazioni del senso comune. Le impressioni sensoriali sono ingannevoli se rimangono nel regno del quotidiano (del "deve essere qualcosa del genere"). La percezione scientifica contrasta nettamente con quella del senso comune: Galileo è uno dei primi a sottolinearlo.

Infatti:

(1) L'arcaico, l'antico e il medievale - con alcune eccezioni - pesavano, misuravano e contavano per ragioni economiche, per abitudine;

(2) Galileo lo fa in modo sistematico e con intenzioni scientifiche - anche in questo, lui e altri pionieri del suo tempo fondano un percorso che è ancora in uso oggi.

H.O. 260.

A.2.d.-- Il nuovo paradigma: un aggiornamento.

Al. Koyré, *Etudes galiléennes* 16, sostiene: “Il precursore e il maestro della fisica ‘classica’ (cioè pre-Einstein) non è Buridan o Nicole Oresme (H.O. 252), ma Archimede. Si potrebbe - così ci sembra - riassumere il lavoro scientifico del XVI secolo come la ricezione (*nota*: assorbimento, elaborazione) e la comprensione, in modo graduale, dell’opera di Archimede.

Per quanto riguarda la storia del pensiero scientifico, l’opinione ampiamente diffusa sul ‘rinascimento’ (H.O. 129; 187v.) appare -- Koyré intende: rinascita dell’antichità come completamente vera. Come caratteristica di Archimede, Koyre menziona il ‘matematismo’ (ibid.).

(i).- La tecnologia antico-greca.

B. Gille, *Les mécaniciens Grecs (La naissance de la technologie)*, Paris, 1980, 8, ci dice che, ad Atene, si argomenta (H.O. 3: eristics),--che si ragiona (Platone, Aristotele a.o. sono lì per provarlo).

1. Ma nella periferia del mondo ellenico, la gente “costruisce”:

a Mileto, in Ionia, con Talete di Mileto (-624/6545), il fondatore della filosofia milesiana della natura (‘fusus’); Talete fu anche scienziato e meccanico;

Sull’isola di Samos con Puthagoras di Samos (-580/-500) fanno matematica, teorica e pratica;

in Sicilia, fu Empedokles di Akragas (-483/-423), che era sia un medico che uno sperimentatore.

2. Archutas di Taras (-430/-348), allievo del paleopitagorico Filolao di Kroton (in S.-Italia: -469/-399; Il. di Puthagoras), appare come l’erede delle suddette figure periferiche.

“Ci troviamo di fronte a una singolare coincidenza: i filosofi, che - come gli scienziati - non mostrano alcuna avversione per la tecnologia; gli statisti, che, per necessità, prestano attenzione a tutto il mondo materiale.-- Esattamente questo riflette Archutas in un certo senso:

(1) Viene da tutto questo centro paleopitagorico;

(2) È uno scienziato, un tecnico, uno statista. Secondo Ploutarchos di Chaironeia (+45/+125; un platonista), fu incolpato da Platone per questo insieme di attività; (O.c., 37).

H.O. 261.

(ii) -- *La scuola di Alexandria.*

Alessandria, una delle tante città fondate da Alessandro Magno (-356/-323), il grande conquistatore macedone, si trova nella regione dell'estuario del Nilo. La città, come centro intellettuale, cominciò a decollare, soprattutto dopo il -305. Il Mouseion - casa delle Muse o Ninfe, protettrici del lavoro culturale - ad Alessandria, divenne il grande centro culturale del mondo ellenistico; divenne famoso, tra l'altro, per la sua biblioteca, i cui ultimi resti furono distrutti nel +641 dal califfo Omar (= Umar) I (581/644), secondo successore di Mahomet.

Matematica - si pensa a Eukleide (Euclide: -323/-283; il famoso autore degli Elementi di Geometria) fisica, medicina, astronomia - si pensa a Eudoxos di Cnido (-406/-355, allievo di Archutias di Taras, - e la sua influenza -, erano alcune delle materie insegnate ad Alexandria.

La seconda generazione di studiosi comprende ora Archimede di Siracusa (Syracusae) (-287/-212), così come il già citato Apollonio di Perga (-262/ -190; soprannominato "il grande geometra", noto per il suo Konika (lavoro sul cono (taglio), compresa la "parabolè" (parabola)).

(iii).-- *Archimede di Siracusa.*

L'Oxford Classical Dictionary (1950-2) lo etichetta come "il più grande matematico dell'antichità". "Egli rappresenta l'ideale tecnico-scientifico della Scuola di Alessandria" (Gille, o.c.,72).-- Anche se famoso - era di sangue nobile - non si sa molto della sua vita. È conosciuto come l'inventore della "vite ad acqua" (pompa ad acqua a spirale, "kochlias"), di ingegnosi dispositivi contro gli assediati romani. Conosciuta è anche la sua frase bluffante "Datemi un punto d'appoggio e smuoverò la terra". Il suo "Heurèka, heurèka (l'ho trovato)" è legato al fatto che fu in grado di determinare le proporzioni di argento e oro in una corona che era destinata a Hieronymus di Siracusa (-270/-216). Cicerone (H.O. 190) una volta ammirò il suo planetario a Roma.

"La sua familiarità con le leggi della statica pratica (relative agli stati di equilibrio dei corpi) lo portò ad assumere l'esistenza di un centro di gravità (centro gravitazionale) in ogni corpo pesante.

H.O. 262.

Partendo da un minimo di presupposti, costruisce logicamente le leggi, - di questi presupposti, l'origine è senza dubbio la tecnologia. La tecnologia è, infatti, l'origine delle sue opere teoriche: le leggi della leva; il centro di gravità delle figure piane. La teoria dei corpi galleggianti - basata sull'idrostatica (teoria dei corpi situati nei fluidi e del loro equilibrio) - ha la stessa origine". (Gille, o.c.,72).

Anche con Galileo vediamo che la tecnica (intruduzione) gioca un ruolo decisivo, anche se egli colloca la teoria nella sfera del pensiero puro - platonico.

Curioso è ciò che dice Gillet, o.c.,77: "Fece tirare fuori dal mare sulla costa, a costo di grandi sforzi, a causa di un gruppo numeroso di lavoratori, una nave da trasporto con tre alberi della marina reale. Ordinò che un gran numero di uomini, insieme al carico ordinario, andasse sulla nave.

Si mise a distanza per azionare, senza sforzo, con un leggero movimento della mano, una macchina con diverse carrucole (bozzelli), -così che la nave si muoveva verso di lui, facendola scivolare senza scatti, come se stesse scivolando nel mare". (...). Questa storia della nave tirata sulla terraferma è servita principalmente a dimostrare che Aristotele aveva torto e che i due postulati di Aristotele erano falsi e avevano messo la scienza su una strada disastrosa:

- (i) la legge della velocità, proporzionale al rapporto tra forza e resistenza;
- (ii) la cosiddetta legge dell'impotenza, quando si tratta di valori al di sotto di un limite.

Siamo ora a una svolta importante, cioè dove gli studiosi di Alessandria - o, almeno, quegli studiosi che frequentavano quel centro - hanno cercato di liberarsi dalla fisicità di Aristotele.

Si vede che la critica dell'aristotelismo fu iniziata nell'Antichità, specialmente nei circoli pitagorico-platonici, e che, nel periodo di transizione, quando questa critica emerse, per esempio con Galileo, si poteva, in un "vero rinascimento" (dixit Koyre), orientarsi sulla base dei modelli antichi, -eguali agli umanisti in questo.

H.O. 263.1

B.-- *Analisi esternistica.* (263/279).

Guardiamo ora la nuova scienza di Galileo - non più come scienza (epistemologicamente), ma - come fenomeno culturale (*G. Canguilhem, Etudes*, 15).

“Prima che gli effetti della rivoluzione del pensiero (galileiano) potessero essere sentiti nella pratica, era necessario che le possibilità offerte dalla nuova scienza penetrassero non solo tra gli studiosi, ma nella nuova classe di persone intraprendenti che stavano facendo la loro rivoluzione politica: mercanti, marinai, fabbricanti, uomini di stato e i primi capitalisti progressisti. Questo è ciò che Galileo aveva iniziato, ma viveva in un paese che aveva già perso il suo slancio e veniva rapidamente congelato in un atteggiamento reazionario dal movimento di controriforma”. (*J.D. Bernal, La scienza nella storia*, in: *B. Tierney et al, Great Issues in Western Civilization*, II, 9).

In altre parole: proprio come Kristoffel Columbus (S.O. 171 a.C.), anche Galilei: l'idea di potenza, che Galilei aveva padroneggiato, ha aperto una strada, ha fondato un paradigma, che molti altri, dentro e fuori la scienza stretta, avrebbero seguito. Passiamo ora a quello che è stato chiamato “il trauma di Galilei” (*E. Vanden Berghe, “Hevigachten verdachte van ketterij” [Fortemente sospettato di eresia]; 319/330*).

(i)-- *Il destino di Copernico e Keplero.*

“I principali oppositori del nuovo eliocentrismo erano proprio gli accademici affermati (S.O. 186: intelligenza): essi si attenevano alla scienza aristotelica e potevano, così facendo, contare su una tradizione impressionante. Gli aristotelici giuravano sulla loro auctoritas (H.O. 111; 126; 196); Galileo, invece, sulla ricerca empirica con tecniche completamente nuove”. (*E. Vanden Berghe, a.c. 311*).

Questo va tenuto presente se si vuole capire la resistenza che l'inizio della scienza moderna ha incontrato.

Nikolaas Koppernigk.-- Copernico fu condannato dai protestanti. Non appena il suo libro fu pubblicato nel 1543, Lutero, in persona, si sentì obbligato ad attaccare sia la persona che l'opera (sistema). Motivo: era tutto contrario alla Bibbia (S.O. 225)! “Se qualcuno grida allo scandalo e parla di sacrilegio - anche prima della pubblicazione del *De revolutionibus* (HO 248) - è Lutero:

H.O. 264.

“Questo pazzo vuole capovolgere l’intera scienza astronomica! (G. Canguilhem, *Etudes*, 44).-- Siamo abituati a questo succoso monaco agostiniano (H.O. 128: prosa abusiva).

Ciò che colpisce è che Lutero, almeno in linea di principio, favorisce l’interpretazione individuale della Bibbia (H.O. 226). Ma, per lui, la Bibbia è soprattutto auctoritas.

Philipp Melanchton (1497/1560), umanista (H.O. 188v), amico e collaboratore di Lutero, così come Martin Kuehner, soprannominato Bucer (Butzer) (1491/1551), studente di Lutero, teologo protestante, continuarono la campagna contro Copernico.

Nel 1578, il Senato di Tubinga (composto da università luterane) condannò solennemente le tesi di Copernico. Il motivo: contraddicono sia il sistema di Aristotele che la Bibbia.

Joh. Kepler (S.O. 248) era un protestante devoto e fedele: fu trattato con la più aspra ostilità dai suoi compagni di fede.

Una figura ci sorprende: Tycho-Brahe (1546/1601), astronomo danese - maestro di Keplero, tra l’altro - egli stesso luterano, intraprese la confutazione della dottrina di Copernico in nome del geocentrismo che, ai suoi occhi, era l’unico difendibile.

L’atteggiamento di Roma.

La Chiesa era interessata al suo lavoro. Nel 1532, l’ex segretario privato di papa Leone X (1475/1521; papa: 1513/1521) tenne una conferenza sull’eliocentrismo in Vaticano, che fu ben accolta.

Nel 1535, il cardinale Schoenberg, che godeva della fiducia di Leone X, Klemens XII e Paolo III, incoraggiò Copernico ad annunciare la sua scoperta al mondo degli studiosi in un testo stampato. Cfr. A. Koestler, *Les somnanbules*, Parigi, 1960, 168. Canguilhem, *Etudes*, 44, nota che il Concilio di Trento tace chiaramente sull’eliocentrismo (H.O. 243),--che molti amici ecclesiastici di Copernico e molti astronomi gesuiti lo interpretano come

- (1) ipotesi matematica,
- (2) Basato sulla relatività ottica del movimento.

Conclusione: Roma non dovrebbe essere condannata troppo facilmente per oscurantismo!

Un paragone.-- Tutti i sistemi sociali completi, quando vedono dei “pericoli”, sono senza pietà.

H.O. 265.

Modello applicativo - Sotto la Prima Repubblica, Antoine de Lavoisier (1743/1794), il fondatore della chimica moderna, fu condannato dai tribunali (le Tribunal revolutionaire) l'8 maggio 1794 e giustiziato alla ghigliottina lo stesso giorno.

Hippolyte Taine (1828/1893), nel suo *Origines de la France contemporaine* (1875/1893), 1. IV, CH. 1, cita questo fatto: “Nello stesso tribunale, il fondatore e organizzatore della chimica, il grande inventore Lavoisier, chiese una proroga di quindici giorni per completare un esperimento. Il presidente Coffinhal gli rispose: “La République n’ a pas besoin de savants!” (*H. Perrachon, L’affaire Galilée*, in: *Permanenze*, 152 (1978): juill./août,15). Cfr H.O. 133v. (P. Revolution)

(ii).-- La Santa Inquisizione.

Per capire la reazione di Roma a Galileo, una parola sull’Inquisizione (Gr.: ‘historia; ricerca).

a. C’è l’inquisizione monastico-papale, che mobilita i monaci come giudici eretici.-
- Soprattutto dal 1139 in poi, sorgono inquisizioni che sono solo episcopali o legatili (via legati, rappresentanti) e di natura locale. Papa Gregorio IX (1145/1241; papa: 1227/1241) stabilisce l’Inquisizione monastico-papale, dal 1233 (Francia) e 1238 (Spagna).

b. C’è l’Inquisizione romana; dal 1542, sotto Papa Paolo III (1468/1549; Papa: 1534/1549; convocò il Concilio di Trento, nel 1545). Questo tribunale aveva deleghe su tutta la cristianità e le portava lontano. Prima è apparso Giordano Bruno (1548/1600; difende un neoplatonismo panteista e per questo, dopo otto anni di prigione, viene bruciato sul rogo), così come Galileo Galilei.

c. C’è l’Inquisizione spagnola, istituita da Ferdinando e Isabella nel 1478, approvata da Sisto V e Paolo IV; era diretta contro i “dissidenti” di quel paese: mori, ebrei e, più tardi, protestanti, streghe e altri “sospetti”.

È su questo tipo di Inquisizione che Papa Paolo II, a Madrid nel 1982, ha confessato che “ha commesso errori”; che, al tempo dell’Inquisizione, c’erano state tensioni e anche “errori ed eccessi” che la Chiesa di oggi vede “alla luce oggettiva della storia”.

L’Inquisizione, nelle sue tre forme, copriva un tempo tutta la cristianità latina, eccetto l’Inghilterra.

H.O. 266.

La ragione principale per l'istituzione dell'Inquisizione fu il fiorire di eresie intra-chiesa, questo a partire da +/- 1000.

H. Ufficio.

Si ricorderà che, nel 1962, alcune opere di P. Teilhard de Chardin ricevettero un "avvertimento" da quella "Congregazione". Anche la teoria del dottor A. Terruwe, uno psichiatra, è stata condannata. Tuttavia - e questi sono i cambiamenti delle autorità - nel 1956 questa donna psichiatra cattolica - insieme al Prof. Duynstee, con cui lavorava - fu reintegrata nel 1965 dallo stesso Sant'Ufficio.

Il critico cattolico.

(1) La chiesa antico-patristica (H.O. 69). Così come la Chiesa dell'Alto o Alto Medioevo (H.O. 129: Voorscholastic) non aveva un'inquisizione contro gli eretici.

Il movimento per i "diritti dell'uomo" (capire: i diritti dell'individuo; S.O. 135) è iniziato, filosoficamente, nella filosofia politica stoica, specifica dell'umanesimo rinascimentale (S.O. 58; 69 (Patr.); 192; 220 (Legge Naturale)) -- si pensi a J. Lipsius (H.O. 221) e Grotius (= Hugo De Groot: 1583/1645), entrambi dei Paesi Bassi -- e alla Scuola di Salamanca (Scolastica spagnola; H.O. 131).

Politicamente, si espresse nella rivolta dei Paesi Bassi contro la Spagna (1568/1648) e nelle rivoluzioni inglese (1668), americana (1776) e francese (1789; H.O. 133v.).

Entrambi - la tradizione antica e altomedievale, così come l'idea dei diritti umani - sono penetrati gradualmente nella Chiesa e hanno intaccato la tendenza autoritaria della Scolastica (H.O. 126).

1. Così, durante la seconda sessione del Concilio Vaticano II, Kard. Frings, arcivescovo di Colonia, durante la seconda sessione del Concilio Vaticano II (S.O. 245), sollevò lo scandalo del Santo Ufficio - sic! - L'ha rimproverato, tra l'altro, per i metodi che ha usato (condanna senza interrogazione).

2. Lo schema sulla libertà religiosa, presentato nel rapporto di Mons. De Smedt (Bruges),--questo, non senza l'influenza del gesuita americano Courtney Murray, testimonia l'adattamento dell'attuale chiesa mondiale alla moderna libertà di opinione.

Insieme alla S.O. 132/143 (Ragionamento neoscolastico sulle libertà moderne) questo capitolo forma un tutto: la Chiesa scopre la libertà di pensiero.

H.O. 267.

Conclusione: Il problema della dissidenza.

Nel linguaggio odierno, 'dissidente' è: "Tutti coloro che sostengono un'opinione, una dottrina, che differisce dall'opinione o dalla dottrina delle autorità o della maggioranza".

In senso più stretto, politico, "dissidenza" significa la non volontà di riconoscere l'autorità di un governo.

Per noi, qui, è importante soprattutto il primo, il significato dottrinale.-- Ci riferiamo, ora, a S.O. 172/180: la scoperta dei "selvaggi" come problema di comprensione. Chi ha un'altra opinione, un'altra dottrina, è diverso! Questo è di nuovo il problema posto dai differenzialisti: persone come G.Bruno (panteismo neoplatonico), che, come dissenziente, passa otto anni nelle segrete e poi, nel 1600, viene bruciato sul rogo a causa della Chiesa - l'Inquisizione, -- come Galileo, che, come dissenziente (a causa del suo eliocentrismo), viene indirettamente ammonito nel 1616 e condannato nel 1633 a causa della Chiesa - l'Inquisizione, entrambi pongono, in modo struggente, la domanda di 'Fino a che punto la Chiesa del passato può assimilare una persona che pensa diversamente?' e la domanda "In che misura il suo comportamento in quel momento è conforme alla figura di Cristo, che lei, come comunità, come 'popolo di Dio', rappresenta?"

Lo schema sulla libertà religiosa ha, in ogni caso, una tonalità diversa dall'inquisizione del 1600 e del 1633.-- Questo è il 'trauma Galilei'!

(iii). -- Il caso Galileo.

Cominciamo dall'"inizio": prima del 1610, Galileo era tenuto in grande considerazione sia dai gesuiti del collegio romano (vi tenne diverse lezioni) che dal Papa. Fu ammesso, tra gli altri, come sesto membro dell'Accademia dei Lincei, che fu fondata solo allora. Era tutto ben elaborato come ipotesi scientifica (S.O. 264: Copernico).

Scienza (naturale) e Bibbia (interpretazione), rispettivamente Teologia.

Il problema del "sapere/credere" è stato molto discusso. Un esempio: P. Dessauer, *Natuurwetenschap en theologie*, Tielt, 1962 (introdotto da M. Wildiers), colloca Galilei in questo quadro (esternalista) e sottolinea la "separazione, anzi, l'inimicizia, tra scienza e teologia".

Già nel 1959, Dessauer pubblicò *Il caso di Galileo e noi*, Anversa, in cui dice: "Il nuovo mondo dello spirito sta emergendo principalmente fuori dalla chiesa e dai paesi cattolici.

H.O. 268.

Con Galileo, i naturalisti erano stati allontanati. Chi, da cattolico, potrebbe ancora avventurarsi nella storia naturale? Chi potrebbe, come ricercatore, evitare la messa al bando delle sue opere e altri conflitti? Se, per molto tempo ancora, tra i grandi uomini della fisica si trovarono uomini timorati di Dio di altre confessioni (S.O. 206), essi divennero più rari. I cattolici tra loro sono estremamente scarsi”. (O.c.,60v.).

Di nuovo: la questione della secolarizzazione.

Abbiamo toccato questo problema, frontalmente, H.O. 199/205, in termini principalmente sociologici, seguendo la riforma anche nella questione del rapporto ‘cristianesimo/cultura’ (H.O. 196vv)). - Risale alla dissacrazione della realtà (quindi al suo carattere ontologico) da parte della filosofia greca antica (-450/-350), di cui il nominalismo di Protagora di Abdera (H.O. 1/7) è un modello applicativo.

P. Bollengier, Beschouwingen bij de 400-ste jaring van Galileo Galilei's geboorte, in: De Nieuwe Gids 15.02.1964, Spectator, 2/3, dice:

“Galileo aveva ragione. Egli fece il suo lavoro puramente scientifico, come doveva essere, indipendentemente dalla Bibbia, dalla tradizione ecclesiastica e da qualsiasi sistema filosofico antico.-- Egli praticò la scienza positiva, correttamente, trattandola come un canale maturo o maturo di verità, capace di stare in piedi da solo e di lavorare secondo i suoi propri metodi e le sue proprie verità.-- Così inaugurò quella che può essere chiamata la secolarizzazione della scienza esatta”.

Nota: Galileo non era un “antiautoritario”. Bollengier cita Galileo: “Non pretendo che si debba smettere di ascoltare Aristotele. Al contrario, penso che sia giusto consultarlo e studiarlo. Quello che disapprovo, tuttavia, è il fatto che ci si arrenda a lui come a una preda, che si accetti ciecamente qualsiasi cosa dica, senza discutere, come un decreto immutabile”. (Citazione di Bollengierl, ibid.).

Galileo non era un pensatore “anarchico” o - per usare le parole di Nietzsche - non aveva una “misarchia” (disprezzo dell'autorità). Vedremo come parla della seconda grande autorità, la Bibbia.

H.O. 269.

Il conflitto.

Inizialmente, Galileo fu accettato, come detto sopra,--come Copernico, molti decenni prima. Ma tutto cambia il giorno in cui, su basi ermeneutiche bibliche, *Ludovico delle Colombe*, nel 1610, scrive il suo *Contro il moto della terra*.

Lutero (S.O. 263) aveva già detto nel 1539 a proposito di Copernico: “Il pazzo vuole rovesciare tutta l’arte dell’astronomia. Ma, come indicano le Sacre Scritture, Giosuè ordinò al sole di stare fermo e non alla terra. “.

Infatti: una sorta di “miracolo del sole” è raccontato in *Giosuè 10:12/14*. “Allora Giosuè si rivolse a Yahweh. E, in effetti, il sole si fermò e la luna rimase immobile finché il popolo non si fosse vendicato dei suoi nemici”.

Delle Colombe cita altri testi biblici (*Eccles 1:5; Salmo 19:6/7; Sir 43:2/5*). -- Firenze vide i ministri sul pulpito attaccare apertamente Galileo. I domenicani Lorini e Caccini portarono il caso a Roma. Alla fine del 1613 il soggetto arrivò letteralmente “in tavola”, dopo un pasto, presso il Duca e la Duchessa di Toscana (la madre del Duca). Galileo non c’era, ma il suo amico Castelli, un benedettino, sì. Christina ha citato testi biblici contro Galilei.

Lettera alla granduchessa Cristina (1615).

E. Vanden Berghe, a.c., 313, riassume.-- Galilei si difende in quella lettera.

(1) La Bibbia stessa contiene la verità divina, assolutamente certa. Gli “errori” non possono essere trovati in esso.

(2) Altrimenti gli interpreti della Bibbia: coloro che interpretano la Bibbia (ermeneutica del testo) possono, in molti modi, commettere errori (fallibilismo).

Questo, specialmente, quando essi si attengono invariabilmente ad un significato ‘letterale’ delle parole: ad esempio, quando la Bibbia parla degli ‘occhi’ di Dio, dei ‘piedi’ di Dio, della ‘mano di Dio’, ecc... Allora Galileo si rivolge al tema agostiniano (S.O. 257) dei due ‘libri’: la Bibbia come la natura sono la parola (linguaggio) dell’unico Dio, che ne è l’”autore”.

a. La Bibbia mostra il linguaggio dell’uomo comune (commonsense criticism: H.O. 259), -- in questo linguaggio non parla di problemi scientifici, ma della salvezza dell’anima.

H.O. 270.

b. La natura è strettamente legge; le leggi che la governano sono le idee del Creatore, che è lo stesso dello Spirito Santo che ha ispirato lo scrittore ordinato.

Ebbene, le leggi della natura possono essere conosciute attraverso un'attenta osservazione e ripetute sperimentazioni, tradotte in linguaggio matematico.

c. Se, grazie alla nuova scienza (H.O. 248f.), si è giunti a conclusioni incrollabili, allora un appello alla Bibbia non ha senso: per quanto riguarda l'analisi scientifica della natura, la Bibbia, in quanto tale, non ha alcuna "autorità" che stia, in sostanza, parlando d'altro, cioè della salvezza delle anime, e non della legge naturale. Ebbene, entrambi i "libri" hanno lo stesso autore, Dio: come si può, sulla base dei testi biblici, mettere in dubbio un'analisi scientifica, e tanto meno dichiararla "eretica"?

La conclusione - H.O. 225 ci ha insegnato che Lutero considerava la Bibbia come decisiva per la realizzazione pratica della salvezza. Anche che l'individuo, al di fuori dell'autorità della chiesa, potesse interpretare quella Bibbia.

La moderna scienza professionale ci insegna che, oltre alle interpretazioni cattoliche e protestanti della Bibbia, esiste un'ermeneutica biblica professionale. Questo, con il suo metodo proprio e irrinunciabile, cioè il metodo riduttivo (lemma (ipotesi), deduzione di prova, induzione).

1616: La reazione dell'Inquisizione.

I teologi del Sant'Uffizio, dopo sei giorni, fecero la seguente dichiarazione.

a. "Il sole è il centro del mondo e completamente immobile per quanto riguarda il movimento locale".

Verdetto: Tutti hanno sostenuto che la suddetta sentenza

(i) "sciocco" (H.O. 264 ("questo sciocco"); 269 ("Der Narr") in luterano) e "assurdo", filosoficamente parlando, e

(ii) "formalmente eretico: in quanto contraddice le affermazioni che le Sacre Scritture fanno in molti luoghi, - secondo il significato delle parole, e secondo l'interpretazione e l'interpretazione abituale dei Padri della Chiesa e dei Dottori di Teologia.

b. "La terra non è né il centro del mondo né immobile, ma si muove come un tutto e, anche, con un movimento quotidiano".

Verdetto: Tutti hanno detto che questa frase riceve lo stesso verdetto filosoficamente e che, in termini di verità teologica, implica almeno un errore di fede".

H.O. 271.

Nota: che la terra si muova nel suo insieme si riferisce alla rotazione annuale della terra intorno al sole, naturalmente. Cuscinetto:

(i) L'Inquisizione - questa è, esplicitamente, la tesi della Chiesa - è fallibile (non è né il Papa né un Concilio Ecumenico, - sia sulla fede che sulla morale, non al di fuori di esse);

(ii) non vengono menzionati né il nome di Copernico né quello di Galileo: nessuno dei due fu, quindi, condannato - ma si tratta di un'affermazione puramente dottrinale ("dottrinale") sull'eliocentrismo che è sia filosoficamente inaccettabile sia, soprattutto, biblicamente ermeneuticamente eretica. La Bibbia e l'interpretazione biblica tradizionale sono in contrasto con essa.

(iii) praticamente: solo quei testi (libri), che ex professo (esplicitamente) vogliono provare. - Qui si intende il metodo riduttivo della scienza di Galileo, non l'affermazione meramente "ipotetica" che l'eliocentrismo non è in conflitto con l'ermeneutica biblica (sia il testo biblico che l'interpretazione tradizionale di quel testo) sono "vietati". Così Galileo, che prima era stato a Roma, poté tornare a Firenze e continuare indisturbato il suo lavoro scientifico, ... purché non violasse la proibizione dei libri.

1624: Nominalismo in una conversazione privata con Urbano VIII.

Nel 1624 Maffeo Barberini, amico di Galileo, divenne Papa come Urbano VIII (1568/ 1644; Papa: 1624/1644; noto per la sua condanna dell'agostiniano di Giansenio, vescovo del Lebbroso).

Galilei gli dedicò il suo studio *Il saggiatore*, che il Papa lesse con grande piacere; ne seguirono diverse conversazioni private.-- Uno degli argomenti del Papa è - dal punto di vista del razionalismo - analisi - molto importante.

“Come potrebbero mai gli scienziati professionisti spiegare il funzionamento della natura se assumono che Dio, in quanto onnipotente e onnisciente, sia il fenomeno visibile della natura?

(i) in molti modi diversi e

(ii) può creare incomprensibile alle menti piccole”.

“Il Papa vedeva dunque nell'onnipotenza di Dio una riserva radicale contro ogni spiegazione 'razionale'“. (E. Vanden Berghe, a.c., 316).

In seguito, si è detto che la verità del potere (Urbano VIII) si opponeva al potere della verità (Galileo) in quei discorsi.

H.O. 272.

“La clausola di onnipotenza è più che una brutale pretesa di potere da parte del Papa o della teologia, che così si porrebbe al di sopra di tutte le altre scienze” - essa ha le sue radici nel nominalismo dell’inizio del XIV secolo (H.O. 149/160; 215v.: nom. di Lutero).

Questo movimento filosofico era sostenuto da uno scetticismo di tipo religioso:

(1) Con i nostri concetti non possiamo conoscere la vera realtà,
(2) perché Dio, l’onnipotente Creatore e Signore di tutto, non è vincolato dalla ‘razionalità’.-- Questo apre la strada a un positivismo della rivelazione: l’unica ‘verità’ che ci rimane, allora, è quella rivelata da Dio stesso.

In un tale clima di pensiero che riflette un intero stile di vita, la scienza non potrebbe davvero prosperare. La ‘scienza’ è, dopo tutto, possibile solo sulla base di alcuni presupposti fondamentali:

(1) la conoscibilità della realtà (= razionalità oggettiva) e
(2) la capacità della cognizione umana di conoscere quella realtà così com’è (razionalità soggettiva).

Al tempo di Galileo non solo si doveva introdurre un nuovo metodo di osservazione e di prova: anche questa fiducia di base nella razionalità doveva essere recuperata dallo scetticismo teologicamente fondato”. E. Vanden Berghe, a.c., 328).

In altre parole: quello che, fin da Platone, è stato chiamato ‘il nobile giogo’ (l’unità della razionalità soggettiva e oggettiva; S.O. 8v.) era, anche presso il Papa del tempo - giustificato con profonda ‘umiltà’ religiosa (la nostra piccola mente non può spiegare ciò che Dio, nella sua onnipotenza, ha creato - non presente: non l’analogia (S.O. 12), ma la differenza, l’abisso, la voragine (differenzialismo; cap. 3; 152; 157) tra Dio e la ‘nostra piccola mente’, tra la ‘nostra piccola mente’ e la natura (liceità), era, in quella conversazione, la base - per un Papa, cioè - dello scetticismo non solo sull’eliocentrismo, ma su ogni metodo scientifico che potesse essere chiamato ‘razionale’.

Pensiero del senso comune (commonsensismo).

E. Vacandard, *Galilée*, in: J. Bricout, dir., *Dict. prat. d. conn. relig.*, Paris, 1926, 3, 447s., cita quanto segue.

H.O. 273.

(i) Nel 1614+ anche il carmelitano Foscarini si espresse a favore dell'eliocentrismo in quanto non contraddiceva la Bibbia. Il cardinale Robertus Bellarminus (1542/1621; gesuita, canonizzato) pregò, per iscritto, di non interferire con la Bibbia in una questione scientifica. -- Ma notate il suo ragionamento.

(1) Tesi: non si riuscirà mai a dimostrare che “il sole non gira intorno alla terra ma la terra gira intorno al sole”,

(2).1. Argomento della Bibbia: Salomone, uno scrittore ordinato, che, allo stesso tempo, era uno scrittore ispirato dallo Spirito Santo e uno scienziato di prim'ordine, scrive che il “sole sorge e tramonta e, immediatamente, ritorna al suo posto” (*Eccles 1:5*).

(2).2. Argomento del “buon senso” (da non confondere con il “senso comune”): “A parte questo - dice Bellermino - la testimonianza dei nostri occhi, -- non è forse una garanzia sufficiente per la verità? Tutti (*nota*: tipico senso comune) sanno, per esperienza (S.O. 116: induzione pre-scientifica, ‘popolare’), che la terra è immobile e che l'occhio non si inganna quando giudica che il sole si muove - così come non si inganna quando giudica che la luna e le stelle si muovono.

Noi, con la scienza di oggi, sorridiamo del buon senso (di tipo ingenuo), naturalmente. Ma l'inizio della scienza razionale professionale ha avuto a che fare con tale ‘epistemologia’, ancora nel 1614+! Il cardinale - che tra l'altro era uno studioso - non sapeva ancora che ogni osservazione è già un'interpretazione e deve quindi essere aperta alla critica. Si capiscono quindi i razionalisti quando sono infastiditi da tale “oscurantismo”. Perché è questo che è ai loro occhi.

1632: Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo.

Vacandard, a. c., 449, dice che *Galilei*. diviso interiormente, viveva una situazione di conflitto (H.O. 90):

1. in coscienza voleva sottomettersi alla Chiesa (capire: l'Inquisizione) (divieto del libro);

2. come studioso, difficilmente poteva evitare l'eliocentrismo. Dopo che il suo *Saggiatore* (1624) fu ben accolto, divenne troppo sicuro di sé: nonostante il titolo, il testo era troppo chiaramente a favore dell'eliocentrismo. Papa Urbano VIII, suo amico, ne fu scontento (agosto 1632) e fece esaminare il Dialogo (‘inquisitio’) da una commissione straordinaria, di carattere solo ufficioso.

H.O. 274.

Si decise presto: Galileo deve comparire davanti al tribunale dell'Inquisizione. Il 20.02.1633, Galileo - malato ma sufficientemente valoroso - arriva a Roma su ordine dell'inquisitore di Firenze. Non dovette essere imprigionato, ma gli fu permesso di vivere nella residenza dell'ambasciatore fiorentino e, più tardi, in un ampio appartamento del Vaticano. Aveva a disposizione una cameriera, due servi e un cavallo da sella. Si sa che Galileo è stato trattato bene (anche in termini di cibo).

È stato interrogato quattro volte - tra il 12 aprile e il 21 giugno - su tre punti:

a. non ha rispettato l'accordo di abbandonare la dottrina copernicana e di non insegnare più in alcun modo;

b. non solo li ha riprodotti, ma, invece di trattarli ipoteticamente, ne ha confermato il valore scientifico (questa è la questione del factum (fatto) o dictum (affermazione) 'haeretica' (eretico));

c. poiché questa dottrina è stata condannata (H.O. 271), l'autore, nonostante tutto, la considerava ancora vera e vi aderiva nel suo "forum internum" (nel suo essere interiore)? (Questa è la questione della 'intentio' (intenzione interiore)).

Il 21.06.1633 fu interrogato sulla sua intenzione interiore: rispose - ad un certo momento - che, dopo la decisione dei suoi superiori, non aveva mai considerato interiormente la dottrina condannata come quella vera.

Poiché il Dialogo ha testimoniato il contrario, si è insistito e aggiunto che "se non riuscisse a confessare la verità, i mezzi appropriati sarebbero usati contro di lui in diritto e in fatto".

Risposta: "Di nuovo: nel mio 'forum internum', non ho mai sostenuto e ho sostenuto gli insegnamenti di Copernico, dal giorno in cui mi fu ordinato di lasciarli. Per il resto, il mio destino è nelle vostre mani: fate come vi pare".

Inquisizione: "Dite la verità. Altrimenti sarete torturati".

Galileo: "Sono venuto qui per obbedire. Dopo la decisione dell'Indice, non ho mai considerato questo insegnamento come quello vero. L'ho già detto". Galilei ha firmato il verbale. Non è stato torturato né si è confrontato con gli aguzzini.

Sono state fatte solo minacce. In secondo luogo, l'Inquisizione non era autorizzata a torturare gli anziani.

H.O. 275

Lo stesso giorno, papa Urbano VIII cambiò la pena di prigione imposta in esilio.

Galileo - dopo un'altra settimana a Roma - andò a Siena e, alla fine del 1633, ad Arcetri, vicino a Firenze. Non gli fu permesso di lasciare Arcetri, -- nemmeno per farsi curare la sua malattia agli occhi, -- nemmeno per visitare sua figlia, che stava morendo nella capitale toscana.

Il che, tuttavia, ricorda ad esempio i dissidenti dell'Unione Sovietica. Il marxismo sovietico è più tradizionale di quanto si possa pensare (H.O. 168vv: Machiavellismo): può trovare un modello nell'Inquisizione cattolica.

La storia continua.

Nel 1638 i suoi Dialoghi sulle nuove scienze, pubblicati da Elsevier a Leida, appaiono nei Paesi Bassi. Galilei muore il 08.01.1642, anno di nascita di Isaac Newton, che svilupperà ulteriormente le sue intuizioni scientifiche.

(iv).-- *Le immagini galileiane.*

Proprio come ad esempio in. Il caso di Lutero (H.O. 210/215), così anche per Galileo: viene interpretato in più di un modo.

Arthur Koestler, *Les somnambules*, Parigi, 1960, dice ad esempio quanto segue: "Contrariamente alle affermazioni di molti libri di testo, anche recenti, di storia della scienza: Galileo non ha inventato il telescopio (H.O. 255). Né il microscopio. Né il termometro. Né l'orologio a pendolo.

Non ha scoperto la legge d'inerzia (H.O. 250.1) né il parallelogramma delle forze o dei moti né le macchie solari (H.O. 256).

Non ha dato alcun contributo all'astronomia teorica.

Dalla torre di Pisa non fece cadere nessun peso (H.O. 250.2).-- Non provò il vero carattere del sistema di Copernico.

Non è stato torturato dall'Inquisizione; non ha languito nelle prigioni; non ha detto 'Eppur si muove'; non è stato un martire della scienza". O.c., 416s.).

Questa è la risposta di Koestler - ebreo, nato in Ungheria (1905), famoso per il suo "*Le zéro et l'infini*", liberale, ostile a tutti i dogmatismi, oppositore del nazismo e del comunismo,-- libero da ogni preferenza per la Chiesa cattolica, che ama accusare di "totalitarismo",-- contro ciò che chiama "la mitografia razionalista" (la fabbricazione del mito dei razionalisti illuminati).

H.O. 276.

A proposito: il cadavere di Galileo non fu “disperso nel vento” come quello di Keplero (H.O. 264). Riposa nella chiesa di Santa Croce, a Firenze, accanto alle tombe di Michelangelo e Machiavelli.

Koestler: “Quello che ha fatto è stato fondare la dinamica (H.O. 252) - che emerge nella sua opera pubblicata a Leida e che contiene la sua vera ‘gloria’ (secondo Koestler) - che è sufficiente per classificarlo tra gli uomini che hanno determinato il nostro destino. Ha dato alle leggi di Keplero il complemento necessario alla concezione dell’universo di Newton. “Se ho potuto vedere lontano” - dice Newton (1642/1727; matematico, fisico, astronomo, pensatore, scopritore delle leggi della gravità; opera famosa: *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1686)) - “Allora è perché i giganti mi hanno sollevato sulle loro spalle”. -- Quei ‘giganti’ erano Keplero (H.O. 248; 255; 258;- - 264), Galilei, Cartesio (1596/1650; fondatore della moderna filosofia razionalista):-- Tale è l’immagine galileiana che si nutre.

Il conflitto con l’Inquisizione.

Koestler: “Sono convinto che il conflitto ‘Chiesa/Galilei’ (o ‘Chiesa/Copernico’) non era inevitabile; --che non fu uno scontro fatale tra due filosofie opposte (...), ma piuttosto uno scontro di temperamenti, di individui, - scontro aggravato da circostanze sfortunate. In altre parole, considero ingenuo e falso vedere nel processo di Galileo una sorta di tragedia greca o una rara lotta tra “la fede cieca” e “la luce della ragione” (Koestler, o.c.)

Conclusione: Koestler demistifica l’immagine illuminata di Galileo.

E. Vanden Berghe, a.c., 329, dice che sia l’Inquisizione che Galileo, ognuno aveva la sua parte di diritto.

“Galileo non poteva concepire che si potesse mai leggere il libro della natura (S.O. 257; 269) senza riferimento al suo autore (Dio),-- di più, essere in grado di dimostrare che non c’è nessun ‘autore’ (Dio), affatto!”

H.O. 277

Sono quegli stessi lettori atei (*nota*: del Libro della Natura) che hanno glorificato Galileo come un 'eroico martire dell'oscurantismo clericale', un culto che si staglia contro la storia della vita e lo spirito del grande fiorentino".

In altre parole: Vanden Berghe - proprio come Koestler - va dritto contro l'interpretazione atea ('immagine'), come la chiama lui.

Il 'flair' della Chiesa inquisitoriale.

Koestler: "Il cardinale Barberini divenne (come detto S.O. 271) Urbano VIII, nel 1623.-- Egli difese Galilei,-- notando: 'La Chiesa non ha condannato i suoi insegnamenti come 'eretici', ma solo come 'fatui'.'" (Koestler, .c.,563).

1. Ebbene, *Galileo* ha commesso la goffaggine (H.O. 273: overconfidence), notevole per un uomo come lui, di attaccare con umorismo e meschinità questo amico - Papa, la cui virtù particolare non era appunto la modestia - questo si deve ammettere.

La sua opera del 1632, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, era molto ironica nei confronti del Santo Padre. Ha acceso il fuoco. (H. Perrachon, a.c., 14).

2. Inoltre, Galilei ottenne l'"imprimatur" ecclesiastico (permesso di pubblicazione), in modo subdolo, per cui si può parlare di una sorta di truffa.

Conseguenza: Urbano VIII - che, naturalmente, non è molto esemplare dal punto di vista della morale cristiana - aveva un solo pensiero: annullare l'insulto fattogli personalmente attraverso il dialogo. (H. Perrachon, a.c.,14,--con riferimento a Koestler, o.c.,578).

Tuttavia, gli storici, che non soccombono ai pregiudizi illuministi-razionalisti, ammettono che i tre esperti dell'Inquisizione che condussero il processo, a partire dal 1632, fecero i loro rapporti "in modo accurato e imparziale".

3. Galilei portò la sua goffaggine all'estremo negando ciò che era evidentemente (la 'luce del sole', cioè, come visto H.O. 274: intentio, che non aveva mai difeso le tesi di Copernico come più che semplici ipotesi; -- al contrario, ebbe l'impudente audacia di affermare che le aveva 'contestate'.-- "Questo non era né 'degnò' né opportuno". (H. Perrachon, a.c., 14,--unendo, sempre, a Koestler).

H.O. 278.

Questo dà luogo a due preoccupazioni da parte nostra.

(1) Cornelio Tacito (H.O. 85), lo “psicologo del profondo” tra gli scrittori antichi, che anche, con “flair” (intuizione psicologica), vedeva attraverso ad esempio l’“anima” degli imperatori romani e di altre figure della storia romana, avverte gli storici “scientifici” di non impegnarsi nella scienza storica se non “sine ira et studio” (senza risentimento e senza pregiudizio).

Possiamo estendere questo - questo “buon consiglio” - a tutta la scienza senza dubbio, - compresa quella di Galileo. Mescolando la passione nella sua retorica su una proposizione che non aveva mai dimostrato, ma solo intuitivamente considerato e sostenuto da argomenti discutibili (si pensi alla legge inerziale formulata solo più tardi, o al suo argomento delle maree (una volta al giorno), ha pervertito il dibattito sano e anche dalla Chiesa inquisitoriale perfettamente accettato aggiungendo ingredienti extra-scientifici.-- Qualcosa che l’Inquisizione non sbianca, ma che Galilei scredita e giustamente.

Ora capiamo Koestler, con il suo ‘scontro’ di temperamenti (H.O. 276).

(2) **Conclusioni**-- Abbiamo chiamato questa sezione del testo “il ‘flair’ della Chiesa inquisitoriale”.

(i) Si tratta, infatti, della retorica (sbagliata) sia dell’Inquisizione che di Galileo - ognuno in relazione alla sua ‘tesi’. Si può paragonare la “retorica” di Lutero che, anche, ha pervertito il vero dibattito, almeno in parte (H.O. 230v.): che cosa hanno a che fare, per esempio, “wein, weib und gesang”, le canzoni (H.O. 231) con la vera posta in gioco della Riforma (leggere per esempio H.O. 216: esiste. esperienza, e pensare, nel processo, alle molte canzoni da bere di Lutero).-- Sono quelle canzoni da bere più che “successo a buon mercato”?

(ii) Questo spiega, a mio parere, la sorprendente misericordia con cui “Roma” trattò Galileo - in contrasto ad esempio con G. Bruno, che passò anni in prigione e finì sul rogo nel 1600, cioè 33 anni prima. Roma” non voleva fare di Galileo un “martire”!

Conclusione generale-- H. Perrachon, a.c. 15, seguendo Koestler, dice: “Dal vivace resoconto di A. Koestler - con un’auspicabile documentazione - risulta che ‘l’affare Galileo’ ammonta, alla fine, a una lite furiosa tra scienziati e teologi, aggravata dalla maleducazione degli uni (Galileo) e dalla permalosità (Inquisizione) degli altri”.

H.O. 279.

Roma torna sui suoi passi.

Il processo a Galileo del 1633 non obbligò la maggior parte dei principi cattolici (S.O. 245) - compreso il re di Francia - a vietare la diffusione dell'eliocentrismo (che richiama la relazione "tesi/ipotesi" (S.O. 132/143)). Inoltre, molte personalità ecclesiastiche rimasero indenni dalla correttezza scientifica dell'eliocentrismo.

1820. -- Il canonico Settele, prof, vuole dotare i suoi *Elements d'optique et d'astronomie* di un Imprimatur ecclesiastico. Anfossi, personalità ecclesiastica, ha invocato la condanna del 1633 per rifiutare.

Il canonico, sopra la testa di Anfossi, si appellò al Papa, che decise contro Anfossi.

1822. -- L'11.09.1822 la Sacra Congregazione dell'Inquisizione decreta che la stampa di libri (S.O. 271), che insegnano che la "terra si muove come il sistema, che gli astronomi moderni solitamente sostengono, è permesso in Roma. Papa Pio VII (1740/1823; papa dal 1800) approvò il decreto il 25.09.1822.

1979.-- Il 10.11.1979 l'attuale Papa Giovanni Paolo II, davanti alla Pontificia Accademia delle Scienze, ha espresso il desiderio che il caso Galileo venga approfondito.

Questo è il motivo per cui ci siamo soffermati tanto su questo "caso". Padre D. Dubarle, O.P. (1907/1987), fisico nucleare, ha espresso davanti al Papa il desiderio di riabilitare Galileo. Il 22 ottobre 1980, Mons. Poupard, vicepresidente del Segretariato Pontificio per i miscredenti, annuncia che il desiderio di approfondimento di Giovanni Paolo II si realizzerà presto.

(v).-- *Galileo ha fondato l'essentialismo "scientifico".*

Cosa sia l'"essentialismo" lo abbiamo visto in S.O. 10/12. - H.O.257 M. Clavelin ci ha insegnato che Galilei vuole 'ontologia' in senso tradizionale, con la sua fisica matematica. "L'esperimento ha la stessa funzione (ruolo) di una prova matematica: come una prova matematica, se ha successo, trasforma una congettura - una volta per tutte - in una proposizione (teorema), così fa l'esperimento, se si verifica: trasforma un'ipotesi - una volta per tutte - in una verità che riflette la natura della materia. (M. Clavelin, a.c., 999).-- Questo è essentialismo ma scientifico.

H.O. 280.

(B).4.-- *Matematica moderna.* (280/295)

Prendiamo, naturalmente, il termine ‘moderno’ nel suo senso più ampio di ‘ciò che, dal tardo Medioevo, è emerso come ‘nuovo’, niente di più.

L’intenzione è, nello spirito di questo corso, di rintracciare e attualizzare (ristabilire) la tradizione pitagorica - platonica.

Una figura merita di essere trattata in questo particolare contesto: François Viète (Vieta, -- latino; 1540/1603). Era un avvocato, ma aveva anche funzioni politiche. L’astronomia, la trigonometria e la matematica generale occupavano la sua attenzione... Era ben versato nella matematica antica e contemporanea (l’algebra del XVI secolo).

Tra gli altri, Apollonio di Perga (H.O. 258; 261) della tradizione alessandrina, che era fortemente pitagorico-platonico, fu oggetto delle sue analisi.

1591: *Isagoge in artem analyticam.*

J. Itard, Les mathématiciens, in: J.Bouveresse et al. " Histoire des mathématiques, Paris, 1977, racconta come, da Viète, in questo libro patrocinante, si elabora un’idea principale.

a. Scopre il profondo isomorfismo (identità di modello) tra, da un lato, l’algebra numerica e, dall’altro, l’analisi geometrica.

Questo è, per inciso, un tipo di teoria dei modelli: l’algebra numerica può essere un modello per l’analisi geometrica e viceversa (a seconda che uno dei due sia noto (= modello)).

b. Per dare a questo isomorfismo una forma tipicamente matematica, *Viète* inventa la sua *logistica speciosa*, - tradotta liberamente, ma estremamente corretta: il calcolo (‘logistica’) con ‘specie’ (H.O. 12). - Il latino per essenza, idea. Questa aritmetica doveva, nella sua intenzione, essere in grado di elaborare sia valori numerici che geometrici (modelli applicativi).

Itard, che attribuisce a Viète “solo un’importanza storica” (fu messo in ombra da Cartesio), non vede però quale geniale intuizione, filosoficamente parlando (e questo è il nostro punto di vista qui), si nasconde in quel metodo ideativo di calcolo.

Tuttavia, egli riassume il metodo.

(1) Il primo passo dell’“analisi” si chiama “zetica”. La parola greca ‘zeteo’, cerco, fa parte di questo termine tecnico. To zètètikon’, con Aristotele, per esempio, significa ‘cercare’.

H.O. 281.

La prima tappa, secondo Viète, nell'analisi consiste nell'introdurre "simboli" (segni matematici) in modo tale che sia i valori noti (consonanti: B, C, Z, ecc.) che quelli sconosciuti (vocali: A, E, ecc.) siano rappresentati - invece che in numeri (numericamente) - in lettere. Questo per stabilire le relazioni che legano questi valori a un tutto matematico (totalità) in un'equazione, in modo che, allo stesso tempo, si stabilisca in forma provvisoria la domanda inerente al dato.

J. Itard, L'algebre, in: *J. Bouveresse et al., Hist.d. math.*, 13s., nota, contrariamente a quanto scrive o.c., 246, che lo sviluppo storico dell'algebra, alla fine del XVI secolo, conduce al calcolo delle lettere ('calcul littéral') o logistica speciosa. Qualcuno come Michael Stifel (1487/1567) scriveva già valori matematici usando lettere (maiuscole: A, B, C, ecc.). Anche Nicolas Chuquet (1445/1500), Simon Stevin (= Simon di Bruges:1548/1620; H.O. 252), Raffaele Bombelli (+ poco dopo il 1572), René Descartes (1596/1650) avanzano i segni (numeri, lettere).

"Ma soprattutto, Viète fa un passo decisivo quando decide di rappresentare - per mezzo di A, B, C, ecc. - tutti i valori inclusi in un calcolo, che siano noti o sconosciuti. - Si riserva le consonanti per denotare i valori dati (conosciuti). Riserva le vocali per rappresentare i valori dati (conosciuti) e le vocali per rappresentare quelli sconosciuti.

Inoltre, la somma è rappresentata da $A + B$, la sottrazione da $A - B$, il prodotto da A in B (ora diremmo $A \times B$) e il quoziente da A/B . Il quadrato è rappresentato da A Quad. E così via. In questo modo, registra i calcoli effettuati con una "traccia" (un segno).

Infine, Viète decide di utilizzare delle lettere, non solo per indicare dei valori numerici, ma per rappresentare delle quantità matematiche spaziali (geometriche) - fondendo così la geometria antica, come l'aveva trovata nella Sunagogè (Collezione) di Pappas di Alessandria (circa -300; H.O. 260v.) e l'algebra dei moderni".

Itard dà un modello applicativo: un'equazione di secondo grado dice Viète come segue: "Proponatur B in A quadratum, più D in A, aequari Z solido" (Dato il prodotto di B x A quadratum, più il prodotto di D x A come uguale a Z).

Nel modo familiare di indicare, che proviene principalmente da Desartes: $bx^2 + dx = z$.

H.O. 282.

Così Itard, o.c., 13s.-- Si capisce subito perché l'algebra cartesiana prevale su quella vietrese: il suo letteralismo è molto più diretto.-- Ma Itard non lo nasconde; il "passo decisivo" risale a Viète.

(2) *Il secondo passo* dell'"analisi" si chiama "poristica". Il greco 'poristikos' significa 'ciò che fornisce' (qui: ulteriore elaborazione). La "fase poristica" analizza ulteriormente, trasformando l'equazione iniziale in un'equazione più vicina alla soluzione.

In modo da avere una doppia fase:

(i) la conversione di un'equazione in lettere, che dà forma ai dati iniziali;
(ii) l'ulteriore analisi, che trasforma la forma iniziale per approssimare la soluzione richiesta.

(3) *L'ultimo passo* dell'"analisi" si chiama "esegetica" o anche "analisi retorica". Qui Viète ritorna al problema concreto: risolve l'equazione o con costruzioni geometriche (se si tratta di un problema matematico spaziale) o con calcoli (se si tratta di un problema numerico).

La portata ideativa del letteralismo di Viète.

Con Itard conosciamo, ora, l'esterno del metodo di Viète.-- Vediamo, ora, con O. Willmann, *Geschichte des Idealismus*, III (*Der Idealismus der Neuzeit*), Braunschweig, 1907-2, 46/69 (*Einfluss des Pythagoreismus auf Mathematik und Astronomie*), vrl. 48/51, elaborando questo punto.

(1). -- A. Warusfel, *Les mathématiques modernes*, Paris, 1969, 5, dice che tutti i grandi pensatori matematici - a partire da Carl Fr. Gauss (1777/1855) - hanno voluto lavorare con le idee invece che con i numeri. Questa affermazione sottolinea l'importanza del metodo di Viète che, molto prima di Gauss, era già basato su questo punto di vista.

(ii) -- Situazione platonica -- W. Klever, *Dialectical Thinking (On Platon, Mathematics and the Death Penalty)*, Bussum, 1981, 44v., sottolinea una dicotomia nel metodo platonico.

A.-- "Penso che tu sappia che coloro che praticano la geometria, l'aritmetica e altre scienze simili - il pari e il dispari, le figure, i tre tipi di angoli, così come i dati analoghi, - secondo il metodo di ciascuno, sono presupposti -: come se sapessero tutto, usano tutte queste cose come ipotesi.

H.O. 283.

Non considerano necessario - né per se stessi né per gli altri - renderne conto, come se fossero evidenti a tutti. Da lì, passano attraverso il resto (del loro lavoro scientifico), - terminando, secondo quanto detto, con quello che era l'oggetto della loro indagine. -

Alla faccia dello stesso Platone: ogni scienza positiva è "positiva" (ferma) nella misura in cui

(i) lemmi, presupposti, ipotesi, all'inizio "stati" (fermamente) e

(ii) procedere metodicamente da lì. Questo è il metodo di avanzamento.

B.-- Il metodo a ritroso, tuttavia, procede diversamente. Mentre il metodo "in avanti" parte da lemmi, presupposti, senza approfondirli (non analizzati), come si suppone, il metodo "all'indietro" va più in profondità in questi assiomi o postulati. Si va dalla - nella scienza ordinaria - presunta all'incondizionata 'origine' (archè, principium, principio, presupposto dei lemmi).

L'uso del linguaggio, nel modo di pensare all'indietro, non è più "parlare per metafore", ma lavorare con le idee stesse. -- La mente, qui, lavora anche con le ipotesi - non come principi o premesse, come nelle scienze solide, ma -- come ipotesi, per arrivare a ciò che non è più una 'ipotesi', l'origine stessa dell'universo su cui tutte le ipotesi sono basate -- Platone chiama questo pensiero a ritroso 'dialettica' (H.O. 38v.).

A confronto, in breve:

(A) in matematica - soprattutto in geometria, ma anche in tutte le altre discipline non dialettiche - si parte da presupposti, per farne, di per sé, un assioma (postulato) per ulteriori ragionamenti;

(B) nella dialettica, tuttavia, queste stesse ipotesi sono solo punti di partenza per andare più in profondità in modo da trovare un primo punto di partenza, assolutamente giustificato, da cui queste ipotesi possono essere giustificate (come inferenza, come parte ad esempio).

Di più, l'approfondimento dialettico risale alla condizione di possibilità di tutte le scienze positive, per comprendere l'unità di esse.

H.O. 284.

Lo si confronta con l'atto ideativo di Max Scheler, come lo abbiamo brevemente tratteggiato in H.O. 42v: "Come si deve mettere insieme l'universo - con Aristotele si potrebbe anche dire: come si deve mettere insieme (H.O. 14) - perché ci possa essere una cosa come i principi scientifici (lemmi, ipotesi)?" Essenzialmente la stessa cosa: ideazione (Scheler) e dialettica (Platone), tutta la filosofia sta o cade con questa intuizione.

Secondo punto: il senso condizionale, così tipico della logica di Aristotele (H.O. 14), è centrale in Platone, almeno altrettanto: la scienza professionale è condizionata (nelle sue ipotesi); la dialettica (= filosofia platonica) è condizionata in partenza, ma la situa in qualcosa di incondizionato.

Questo è ben lontano dal cosiddetto 'dogmatismo' che alcuni attribuiscono a Platone e Aristotele - in campo epistemologico.

Riferimento bibliografico : Ph. Davis/ R. Hersh, *L'univers mathématique*, Paris, 1985, 335/349 (*Lakatos et la philosophie du doute*).-- Questo articolo discute il 'fondazionalismo' - in un contesto matematico, naturalmente: il 'fondazionalismo' è il tentativo di elaborare i lemmi, i principi, i 'fondamenti' (foundations) della matematica, ad esempio, in modo che la matematica 'fondata' su di essi sia incontestabile ('apodittica', direbbe Aristotele). Per esempio, il "fondazionalismo" è il tentativo di elaborare i lemmi, i principi, i "fondamenti" della matematica, in modo tale che la matematica "fondata" su di essi sia indiscutibile ("apodittica", direbbe Aristotele).

Imre Lakatos (1922/1974; H.O. 251, uno dei quattro noti epistemologi dell'epoca, invece, sostiene che - come dice il suo maestro K. Popper - una teoria scientifica è piuttosto inventata come ipotesi, come 'speculazione', se necessario come congettura.

Anche la matematica "diventa" - letteralmente - nel mezzo di una domanda e di una congettura, per continuare in questo modo, senza mai offrire "certezza assoluta" - non che Platone o Aristotele affermino esattamente la stessa cosa: non che, ma essi - con le loro menti rigorosamente logiche (da Zenone di Elea) - erano ben consapevoli della natura lemmatica (ipotetica) della scienza professionale. La necessità di un'ontologia è diventata tanto più grande per questo.

(iii).-- Scienza platonica.

"Uno dei punti di partenza più fecondi della matematica più recente, il principio di analisi, è di origine antica e platonica. Si dice di Platone: "Fu il primo a fondare la ricerca per 'analysis' e la insegnò a Leodamas il Tesiano". (Diogene Laertios (tss. +200 e +300; Vite, insegnamenti e detti di saggi famosi, 3:24).

H.O. 285.

L'analisi platonica consisteva nel prendere la questione come un dato ed esaminarla nei suoi termini, -- termini il cui complesso (coerenza) veniva sezionato (analisi, scomposizione nei suoi elementi).

La caratteristica è l'introduzione preventiva del ricercato. Il nome "prolepsis" (osservazione preliminare) o "metodo lemmatico" sarebbe più appropriato di "analisi". Dopo tutto, l'analisi, cioè la scomposizione della coerenza nelle sue componenti, è solo il secondo passo". (O.Willmann, o.c.,48).

Nel suo *Abriss der Philosophie (Philosophische Propädeutik)*, Wien, 1959-5, 137, Willmann propone il termine "metodo lemmatico-analitico" come un vero nome.-- Si potrebbe anche chiamarlo "metodo black-box" (H.O. 47): senza sapere esattamente cosa è contenuto nei dati richiesti, si lavora comunque con essi.

È chiaro che questo metodo si basa sulla sistesi - coppia di opposti -: dato/richiesto, come si usa nel problem solving. L'(ancora) 'sconosciuto' è assunto come 'conosciuto' e registrato in un segno (aspetto semiotico, semiologico). Quel segno ('simbolo') sta allora per l'idea che significa. Platonico: sia il dato che la domanda sono "noèta", intelligibilità, "realtà" del sapere e del pensare. Proprio per questo, possono essere inclusi in un'operazione razionale, che è l'impostazione e la trasformazione di un'equazione matematica.

Si vede che la premessa, qui, è: l'assunzione che si conosce già (confusamente) ciò che è necessario e che si possono eseguire razionalmente operazioni con esso, ragionando "in avanti" (H.O. 283).

(iv).-- Modello di applicazione 1.

Il principio lemmatico-analitico si basa sulla ricerca di incognite nelle equazioni matematiche.

L'incognita diventa

(i) si assume lemmaticamente che sia noto e inserito in un'equazione con un segno appropriato (res, x) e

(ii) trasformato nel noto attraverso l'elaborazione.

Problema matematico: Elsie ha dato $\frac{1}{5}$ delle sue perle a Gretel e gliene restano ancora 20. Quante perle aveva in origine? Questo può, ora, essere 'analizzato' (risolto) in più di un modo.

H.O. 286.

a. Il semplice metodo di indovinare a casaccio (come negli indovinelli, indovinare):
(Majore) Ogni intero è $5/5$ o $5 \cdot 1/5$.
(Minore) Bene, $1/5$ di questo insieme sono 5 perle.
(Conclusio) Quindi l'insieme delle perle è 5×5 o 25.

Abbiamo scelto deliberatamente la forma sillogistica per dimostrare la razionalità implicita nella pura congettura. Bambini, adulti, persino i matematici ragionano per congetture (Popper, Lakatos lo sottolineano).

b. Un'altra - infantile o adulta - "analisi":

x è l'insieme (set);

x - secondo la dichiarazione - è $1/5 \cdot x + 20$ perle;

20 perle sono $4/5 \cdot x$; o ancora:

x è $5/5$;

La struttura, che dà la chiave della soluzione (analisi), è: $5 - 1$ o $x - 1/5$ perle; se x è 25, allora $15 - 5 = 20$.

Vedete, in una moltitudine di processi di pensiero semiotico, l'ignoto appare invariabilmente in un segno che permette di elaborarlo come un noto.

c. Un'analisi "economica" (di risparmio dello sforzo) è, naturalmente, la regola del tre: (se $20 = 5/5 - 1/5$, allora)

1. $4/5$ è 20;

2. beh, $1/5$ è $20/4 = 5$;

3. quindi: $5/5$ è $5 \times 5 = 25$.

Questa analisi è la più "razionale" perché, oltre al ragionamento, è parsimoniosa nelle operazioni da fare.

Nota

(i) I libri contabili medievali chiamano le incognite "res" (materia, ciò di cui si tratta) e le indicano con un ricciolo, che più tardi, da Cartesio, si chiama "x". (H.O. 281).

(ii) Il carattere di Viète ha continuato il principio analitico: designa valori indeterminati con lettere e li manipola in questo modo.

Le idee di 'somma', 'differenza', (sottrazione),-- 'prodotto', (moltiplicazione), 'quoziente' (divisione) sono state possedute - fin dai tempi arcaici - da tutti i matematici, ma, per realizzare le operazioni, devono introdurre numeri (numeri singolari).

C'era - tra l'idea (somma, differenza, prodotto, frazione) e il calcolo - nessun termine intermedio. Viète ha introdotto proprio questo termine intermedio. Il suo $a + b$ è universale come l'idea 'somma' e tuttavia elaborato come, per esempio, $3 + 4$. In altre parole: prima del carattere di Viète, solo i modelli applicativi (cifre, numeri singolari) erano operativi, suscettibili di operazioni.

H.O. 287.

Possiamo chiarire questo in modo schematico;

<i>idea universale di</i>	<i>formula speciosa</i>	<i>formula numerosa</i>
<i>'somma</i>	$a + b = c$	$3 + 4 = 7$
valore 1 + valore 2 = valore 3	operativo e universale (modello normativo, semiotico)	operativo ma singolare (modello applicativo, semiotico)
semplice pensiero; ma non operativo (modello normativo ideale)		

Lo si vede: introducendo l'aritmetica delle lettere (formula speciosa, formula semiotica, ma intesa idealmente), Viète ha introdotto una sorta di termine intermedio tra l'idea interna pura 'somma' e la 'formula numerosa', da tempo consolidata.

Che siano proprio i platonici a cercare questo termine intermedio non deve sorprendere. Si legga H.O. 95 (a proposito dello scarto, dell'intervallo, del divario, tra l'idea pura e il fenomeno, in cui essa si manifesta). Mai un numero (numerus) può esaurire l'idea 'numero' (specie). Tutto ciò che è numero" o "tutti i numeri possibili" sono, dopo tutto, pensati insieme nella stessa idea "numero". Introducendo lettere che, formalmente, rappresentano l'idea - e non un singolo valore numerico - Viète ha reso l'aritmetica 'ideativa', 'ideale', 'platonica'.

Che questa fosse l'intenzione esplicita di Viète, appare da ciò che egli dice: "(Il conto alfabetico si chiama) logistica speciosa, quae per species seu formas rerum exhibetur utpote per alphabetica elementa" (conto, che è comprensibile (speciosa), cioè che ha luogo per mezzo dei 'concetti' o 'forme d'essenza' (H.O. 12) delle cose (nota: qui operazioni numeriche e/o numeri stessi), cioè.i. che si effettua per mezzo dei "concetti" o "forme di essenza" (H.O. 12) delle cose (nota: qui le operazioni numeriche e/o i numeri stessi), cioè espressi nelle lettere dell'alfabeto).

Come dice Willmann, o.c.,49, la filosofia matematica di Viète è concettualmente realista (essenzialista; H.O. 10 ; // 179: Galilei): la lettera (segno) rappresenta il generale (universale); questo universale è la forma dell'essere.

Platonico: idea, principio, nel dato stesso (qui: l'operazione e le sue parti); ad esempio, 'a + b = c' è l'universale, espresso in segni, che è presente ad esempio in '3 + 4 = 7', ma anche in '2 + 10 = 12' e in una collezione infinita di operazioni di somma, come sua essenza. In esso (perché è un modello applicativo di esso), sopra di esso (perché è il modello regolativo; H.O. 46).

H.O. 288.

L'opinione di A.N. Whitehead (H.O. 33), *Matematica, base del pensiero*, Utr./Antw., 1965, 11, dice:

(i) La matematica iniziò, come scienza, quando qualcuno - probabilmente un greco - cercò per la prima volta di dimostrare teoremi (giudizi, proposizioni)

a. su tutti (= voi), e su alcuni (= privati) dati,

b. senza specificazione (singolarizzazione) di certe cose "separate" (cioè: una tantum, uniche, singolari).

Così tanto per il modello normativo o "idea" di "matematica scientifica",

(ii).a. Il primo modello applicativo di teoremi, che significano l'idea (teoremi universali), furono, dai Greci, stabiliti per la prima volta per la geometria, al punto che la 'scienza matematica' - per l'intellettuale greco antico - coincideva con la geometria.

(ii).b. Secondo modello applicativo dopo l'emergere della geometria, ci vogliono secoli prima che l'algebra decolli davvero, - questo, nonostante alcuni deboli tentativi dei matematici greci successivi.

Le idee "tutti" e "alcuni" sono introdotte, in algebra, usando lettere invece di numeri.

Appl. mod.: invece di dire, per esempio, " $2 + 3 = 3 + 2$ ", si generalizza in algebra, dicendo "Per tutti i numeri x e y vale (= l'intervallo) che $x + y = y + x$ ".

Appl. mod.: invece di dire che $3 > 2$ (maggiore di 2), diciamo: "Per tutti i numeri x , esistono alcuni numeri y tali che $y > x$ ".

Whitehead aggiunge immediatamente ad entrambi gli esempi: "Noi ... notiamo che quest'ultima proposizione (poiché, se la portiamo nella sua forma ultima esatta, è una proposizione) è di vitale importanza sia per la filosofia che per la matematica, poiché introduce la nozione di infinito.

Forse i numeri arabi (che hanno abolito completamente l'uso delle lettere usate per certi numeri in matematica) dovevano essere introdotti per rendere chiara ai matematici la facilità tecnica di usare lettere per i concetti di "tutti" i numeri e "alcuni" numeri.

I romani avrebbero chiamato il numero dell'anno in cui questo libro è stato scritto MDCCCX. Scriviamo 1910, lasciando le lettere aperte per un altro uso". (O.c., 11v.).

Questo rende ancora una volta molto chiaro il ruolo decisivo dell'alfabeto in Vièta.

H.O. 289.

Ma Whitehead continua:

“(1) Dopo la nascita dell’algebra, I. Newton (H.O. 276) e G. Leibniz (1646/1716; figura di spicco, prepara l’Aufklärung in Germania), inventano il calcolo differenziale, (nota: 1686). Dopo di che, il progresso della filosofia del pensiero matematico è rimasto - per quanto riguarda i concetti di ‘tutti’ (‘alcuni’).

(2) Solo negli ultimi anni - Whitehead lo dice nel 1910 - ci si è resi conto di quanto i concetti di “tutti” e “alcuni” appartengano ai fondamenti della matematica. Di conseguenza, sempre più soggetti sono stati resi accessibili all’indagine matematica”. (O.c., ibid.). - Whitehead intende la teoria degli insiemi e la logica (logica simbolica), così come ciò che è collegato ad esse.

In contrasto con Itard e all’unisono con l’idealista Willmann, Whitehead apprezza la mossa geniale di Viète.

(i) La teoria degli insiemi è una delle parti integranti della teoria platonica delle idee, come spiega H.O. 41v. Le idee parziali ‘tutto’ (insieme univoco), ‘qualche’ (insieme particolare), un singolo (elemento) (singolarmente dato),-- insieme alle idee parziali ‘uguale’, ‘maggiore di’ (‘minore di’, ecc.), -- appartengono sia al platonismo che alla teoria degli insiemi di Cantor.

(ii) La logica - tramite l’algebra logica, il secolo scorso - è solo una teoria delle lettere estesa a tutta la logica. Il che, tra l’altro, è stato il lavoro di Viète, anche se solo all’inizio.

I modelli di Whitehead.

“Elaboriamo dei semplici enunciati algebrici, per chiarire quando questi concetti fondamentali (‘tutti’, ‘alcuni’) si verificano.

(i) Per tutti i numeri x vale che $x + 2 = 2 + x$.

(ii) Per alcuni numeri x vale che $x + 2 = 3$ (nota: Whitehead, apparentemente, classifica il caso singolare con il privato), (Questione di terminologia, naturalmente: anche noi diciamo di un individuo che è un “privato”).

(iii) Per alcuni (non tutti) numeri x vale che $x + 2 > 3$.--(...)”. In questo terzo tipo di equazione, cioè l’identità parziale (analogia; H.O. 12) tra i due membri dell’equazione, ogni numero x , che è maggiore di 1, dà $x + 2 > 3$.

Nota: la terminologia di Whitehead definisce ‘alcuni’ come “tutto ciò che sta tra tutti e uno solo, compresi entrambi i casi limite”, -- che è la tipica definizione logica.

H.O. 290

Come Whitehead giudica una 'esegetica', -- H.O. 282 ci insegna che Viète, in un terzo stadio di 'analisi' (che equivale al nostro attuale concetto di 'algebra'), dopo aver teorizzato in due fasi, ritorna alla questione concreta.

(i) Whitehead ritiene naturale che le affermazioni (ii) e (iii) - H.O. 289 - siano sostituibili dalle seguenti domande:

(ii) bis "Per quale numero x è $x + 2 = 3$?" e

(iii) bis "Per quale numero x è $x + 2 > 3$?".

Per (ii) è intuitivamente ovvio: la "soluzione" (cioè la nozione completa di "analisi" di Viète) è $x = 3 - 2 = 1$. Questo, secondo la regola sintattica, che dice: "In un'equazione matematica, qualsiasi membro, -- se gli si dà un segno opposto (+/-; -/+), può essere spostato da una parte all'altra,-- senza cambiare la sua identità quantitativa".

"Quando poniamo la domanda - dice Whitehead - che è contenuta nell'equazione ' $x + 2 = 3$ ', x si chiama l'incognita (H.O. 285). lo scopo di risolvere l'equazione è di determinare l'incognita". (O.c., 12). Nessun problema finora.

(2) Whitehead, tuttavia, fa una riserva sorprendente. "Equazioni - dice, o.c., 12v. - sono di grande importanza in matematica. Così facendo, sembra che l'esempio (*nota*: modello applicativo (ii) bis ("Per quale numero è ' $x + 2 = 3$ '?", così come: " $x + 2 = 3$ " vale, se $x = 3 - 2 = 1$)) sia di una comprensione molto più profonda e fondamentale dell'affermazione originale (ii) ("Per qualche numero x vale che $x + 2 = 3$ ").

Tuttavia, questo non è corretto:

a. Il concetto di "variabile indefinita" - come appare nell'uso di "tutti" o "alcuni", è il più importante nella "matematica";

b. la nozione di "incognita" in un'equazione, che deve essere risolta il più rapidamente possibile (*nota*: l'esegesi di Viète), è usata solo raramente, sebbene sia, ovviamente, molto importante. Una delle ragioni dell'ovvia banalità di gran parte dell'algebra elementare è il fatto che i libri di testo sono troppo occupati a risolvere equazioni.

La stessa osservazione vale anche quando si risolve la disuguaglianza (iii) bis, in relazione all'affermazione originale (iii)".

H.O. 291

Nota.-- La critica di Whitehead all'algebra (matematica) troppo orientata alla soluzione di problemi ha molto della critica di Willmann al metodo scolastico (H.O. 110): le 'strutture' (inteso: idee principali) non sono quasi trattate esplicitamente per ...perdersi in una giungla di soluzioni di problemi.

Nota.-- Whitehead, o.c., 43, dà un interessante esempio di generalizzazione, nell'analogia matematica dell'induzione, tra l'altro: H.O. 116): da per esempio ' $x+y-1=0$ ' o ' $3x + 2y - 5$ ' (una correlazione tra le variabili x e y) egli generalizza a ' $ax + by - c$ ' (cambiando le cifre in lettere (H.O. 281).

Nota.-- O. Willmann, o.c., 49, dà una spiegazione dell'idea di 'formula', H.O. 287 ci insegna che Viète ha voluto lavorare con la 'forma' (forma dell'essere) invece che con il singolare (Whitehead direbbe 'privato' ('alcuni'), almeno in parte); ebbene, il termine 'formula' è il diminutivo di 'forma', 'Formula' - nel linguaggio dei giuristi per esempio significava 'testo del trattato'. Inoltre, 'formula' potrebbe significare sia regolamento che proprietà (kentrek). Evidentemente gli scienziati realisti ("essenzialisti") hanno definito la loro filosofia più profonda in "formula" - nel senso di una forma creativa ridotta in caratteri numerici e soprattutto letterari. Ciò che, oggi, viene dimenticato.

(v).-- Modello di applicazione 2

Secondo Willmann, o.c., 50, l'idea del 'mutevole', simbolizzato nel segno, nella lettera, si basa anche sul processo lemmatico-analitico. Qui - dice l'autore - l'analisi non finisce con la risoluzione dell'incognita nel 'complesso' matematico (coesione, struttura) in cui è contenuta (sotto forma di un'equazione algebrica o di una figura geometrica). No: il cambiamento dell'ignoto - registrato anticipatamente nel segno della lettera - nella misura in cui questo cambiamento è contenuto nel cambiamento del 'complesso' (figura, equazione). L'aumento o la diminuzione dell'incognita è usato come "misura" dell'aumento o della diminuzione del "complesso".

J. Itard, L'analisi, in: *J. Bouveresse et al, Hist, d. math.*, 33 (*La notion de fonction*), dice che l'idea di 'funzione' è già chiara con James Gregory (1638/1675) e I. Newton (H.O. 289) - quest'ultimo con le sue 'fluentes' - ma che il termine 'funzione' appare solo con Leibniz (H.O. 289).

H.O. 292

Secondo lui nel 1694. Solo nel 1718 Jean Bernouilli (1667/1748) (da non confondere con suo fratello Jacques) ne diede una definizione (spogliata della geometria). Il segno 'fx' risale a Leonhard Euler (1707/1783), nel 1734. Nel 1810 S.- P. Lacroix (1765/1843) corregge la definizione di Jan Bernouilli..:

“Ogni grandezza ('valore'), il cui 'valore' dipende da una o più altre grandezze, si chiama 'funzione di queste altre grandezze', -- sia che si sappia o no quali operazioni si devono fare per arrivare dagli 'altri valori' a quello che è una 'funzione' di essi”. (O.c.,34).

H.O. 284 (Imre Lakatos, sulle orme di Popper) ci ha insegnato che anche la matematica, che appare così razionale, 'diventa' (nasce) in mezzo a una 'storia' (struttura narratologica della storia della matematica; di ... domande, congetture, mezze e, più tardi, definizioni intere ecc.: vediamo, di questo, nella genesi della definizione della 'funzione' un modello applicativo.

Questo rafforza la nostra fede nella tesi del platonismo che l'idea (aspetto razionale) diventa “fenomeno” tra “divenire e, talvolta, perire” (H.O. 95: i fenomeni cambiano invariabilmente).

Come dice Willmann, o.c., 50: l'idea 'funzione', nel senso moderno-matematico, è, storicamente parlando, sconosciuta a Platone. Eppure c'è una vaga analogia: la teoria delle idee cerca - essenzialmente - le relazioni fisse in mezzo al 'flusso' (cambiamento) dei fenomeni.

(vi).-- Modello di applicazione 3.

Un'ulteriore applicazione del metodo lemmatico-analitico nato dalla fusione di carattere (stile Viète) e teoria delle funzioni (stile Gregory e Newton) è - secondo Willmann, o.c., 50f. - la geometria analitica.

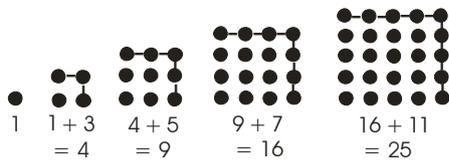
Itard, o.c., 73: “Ispirandosi alle idee di François Viète (1540/1603), René Descartes (1596/1650), Pierre de Fermat (1601/1665), e in misura minore Gilles Personier de Robertval (1602/1675) fondarono, intorno al 1630, la geometria analitica: Gilles Personier de Robertval (1602/1675), la geometria analitica,-- grazie a un'applicazione delle tecniche dell'algebra (*nota*: “analisi” di Viète) alla geometria.

Questa nuova materia, sebbene basata sulla geometria euclidea (H.O. 261), amplia notevolmente il suo campo di applicazione e prepara l'unificazione della matematica”.

H.O. 293.

Come già indicato, H.O. 280 (isomorfismo completo), Viète vedeva già - nella tradizione paleopitagorica-platonica - molto chiaramente l'unità, in virtù dell'identità del modello, della matematica del numero e dello spazio.

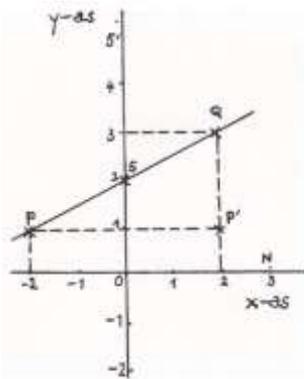
I numeri quadrati:



Modello paleopitagorico di isomorfismo.

D. Nauta, Logika en model, Bussum, 1970, 26, ci dà un abbozzo di ciò che i Paleopitagorici pensavano dell'identità di modello tra valori numerici e valori matematici spaziali. O.c. 30, afferma che la "geometria analitica";

a cui *Descartes*, nella sua *Geometria* (1637), non senza connessione con il suo famosissimo *Discorso del metodo* (1637), ha dato origine, è il primo metodo modello sistematico nella storia della matematica.



Un sistema di coordinate cartesiane ci dà o.c., 31. La geometria analitica come "meccanismo di traduzione" di termini geometrici (valori) in termini algebrici e viceversa, è chiarita in essa, sulla base di un modello applicativo.

Come dice *A.N. Whitehead, Mathematics, basis of exact thought*, 75, l'oggetto dell'algebra sono i numeri variabili, le correlazioni tra loro e la classificazione di queste correlazioni.

La geometria è definita come lo studio

di punti variabili (su una linea completa, non solo su un segmento, come in Eukleide di Alessandria), punti variabili, che hanno una o più tracce (= luoghi geometrici: cioè collezioni di punti, che hanno tutti le stesse tracce), così come la classificazione dei luoghi geometrici.

"L'essenza della geometria analitica è, ora, l'identificazione (*nota*: determinazione) della correlazione algebrica con il luogo geometrico.

In termini di teoria dei modelli, si parla di geometria in termini di algebra e, viceversa, di algebra in linguaggio geometrico.

H.O. 294.

Modello applicativo.-- O. Willmann, o.c., 50, dà la seguente applicazione.

(1) L'idea di cerchio, che abbiamo nella nostra mente, è universale (applicabile a tutti i cerchi possibili), ma, matematicamente, non -operativa.

(2) Questo cerchio qui dentro (per usare un'espressione resa famosa da Giovanni Duns Scoto (S.O. 116): è il primo che ha cercato di definire il singolare nella sua unicità (una volta sola)): è operativo, se non  per la sua visualità, ma non un modello regolativo (come l'idea 'cerchio').

(3) Termine intermedio, nella mente di Viète, è la formula (H.O. 291) " $r^2 = x^2 + y^2$ ".

I matematici chiamano questa equazione circolare. Dove r (raggio) è il raggio. Cfr. la formula " $(x-a)^2 + (y-b)^2 = r^2$ ", tale che il punto centrale 'a, b' è 0 (intersezione asse x/asse y).

Nota.-- La formula " $r^2 = x^2 + y^2$ " è, immediatamente, un esempio di ciò che si chiama "funzione" ($r = f(x,y)$ o "r dipende dai valori di x e y"). Confronta questo schema a tre (idea, calcolo delle lettere, cerchio grafico) con lo schema a tre H.O. 287, dove la somma è chiarita come idea, calcolo delle lettere, cerchio grafico - questo è lo schema vietnamita.

Willmann spiega: Una linea (= un insieme di punti, definiti da una o più proprietà (qui: tutti ugualmente distanti dal centro circolare)) è definita indicando le distanze dei suoi punti dal sistema di coordinate cartesiane (H.O. 293).-- Queste distanze sono, di per sé, in generale, non specificabili, poiché passano attraverso una moltitudine di valori (variabili). Un invariante (fatto immutabile) è però la correlazione (relazione reciproca) delle distanze.

Qui interviene l'analisi vietiana: come un lemma, un'ipotesi, che sono già noti, si chiamano x e y e, sotto questa forma di lettera, vengono introdotti come segno (operativo) modificabile. Ma in modo tale che x e y siano fissate in un 'complesso' che qui è l'equazione ' $r^2 = x^2 + y^2$ ', la formula). "L'equazione - dice Willmann - significa allora l'essere (nota: l'idea) di quella linea".

H.O. 295.

Il sistema di coordinate cartesiane.

Whitehead, O.c., 69, dice che Cartesio “ha trovato questo pezzo centrale della geometria analitica una mattina, per ispirazione (H.O. 162: poésie involontaire)”. La novità - dice Whitehead - è che, invece di prendere segmenti (segmenti di linea) come facevano l’Antico e il Medioevo (geometria euclidea), Cartesio ha introdotto linee infinite (linee, più tardi anche curve) negli assi x e y come quadro generale di pensiero. Confronta, S.O. 293, il carattere frammentario (segmentale) dei quadrati (o numeri quadrati) con la continuità infinita degli assi x e y di Cartesio.

Whitehead si riferisce a questa distinzione come la base dell’“idea principale”; inerente al tipico stile cartesiano di pensare la geometria (e l’algebra).

La linea, in senso cartesiano, come collezione.

Molto prima di G. Cantor (1845/1918; noto per la sua Teoria delle collezioni), Cartesio usava l’idea di ‘collezione’. La linea, definita in questo modo, è il concetto di base su cui si basa la geometria moderna (Whitehead, o.c., 74). Come la linea, in tutti i suoi punti (è, in principio, ‘infinita’), esibisce la caratteristica comune ‘retta’, così la curva, in tutti i suoi punti (chiusa come un’ellisse o un cerchio o aperta verso il duale ‘infinito’), ha la caratteristica comune ‘curva’. Un insieme di dati - qui: punti, che insieme formano una linea, che mostra proprietà comuni, è la definizione - in termini non assiomatico-deduttivi - dell’idea ‘insieme’.

Appl. mod. -- Così si definisce l’idea di ‘luogo geometrico’ (H.O. 293), che si tratti di linee, curve, ellissi, cerchi, ecc. Così l’ellisse è una curva ovale, che in tutti i suoi punti ha la caratteristica che la somma delle distanze da qualsiasi punto (= variabile) a due punti fissi, i cosiddetti fuochi, è invariante (immutabile, costante).

Così, il cerchio è solo un modello applicativo del modo regolativo “ellisse”: “matematicamente” parlando, nel caso del cerchio, i due “fuochi dell’ellisse” coincidono nel fuoco, il punto centrale. Questo è un altro esempio di generalizzazione in matematica così frequente (H.O. 291). Ancora: quella caratteristica platonica, cioè l’idea, che comprende come modelli applicativi i fenomeni in cui si rende ‘visibile’, come loro raccolta (H.O. 40v.).

(vii).-- Modello applicabile 4.-- O. Willmann, o.c., 51f., dice che il calcolo infinitesimale (H.O. 289) è anche lemmatico-analitico.

H.O. 296.1.

(3) Scienze naturali moderne (247/279).--

Inl.-- La scienza naturale precedente (247).

A.-- Analisi internalista (247/262).

1.-- La nuova scienza per Galileo (248).

G. Galilei (248/262).--

2.a.-- Un nuovo paradigma (249/253).-- L'idea di 'paradigma' (249). -

La percezione stessa cambia (249/250.1); isocronismo del pendolo (250.1, 250.2); esperimenti sulla caduta libera (250.2); legge della caduta libera (250.2v.); un'incursione (Feyerabend): moto diluito (251v.) meccanica moderna (252v.); una nuova ontologia 253 .

2.b.-- Un nuovo paradigma: strumentalmente sostenuto (254/256).-- Fenomenotecnologia (Bachelard; 254).-- **(i)** Dagli occhiali al telescopio (255); **(ii)** lo spettatore olandese (255v.): la rivoluzione copernicana (256)

2.c.-- Un nuovo paradigma: espresso matematicamente (256/260).--

(i) Il libro della natura (Agostino), scritto in linguaggio matematico (257v.); Galileo non positivista (258).-- L'idea di 'scienza esatta' (258v.).

(ii) la misurazione (modello di misurazione) (259).

2.d.-- Il nuovo paradigma: un aggiornamento (260/262).-- Archimede v. Siracusa, rifondato (260).-- **(i)** La tecnologia antico-greca (260v.); **(ii)** Arch.v.Syr. (il più grande matematico dell'antichità, tecnicamente orientato; 261v.).

B.-- Analisi esternalista (263/279);

(i) -- Il destino di Copernico e Keplero (263/265).-- Un confronto, Lavoisier: "La republique n'a pas besoin de savants" (264v.).

(ii).-- La H. Inquisizione (265/267).-- Monastico -- Papale, Romano, Spagnolo Inkw .(265v.); H. Ufficio (266).-- Critica Cattolica (266v.).

(iii).-- Il caso di Galileo (267/275).-- La scienza (naturale) e la Bibbia (267v.); la secolarizzazione (268).-- Il conflitto (269). - Lettera a. Granduchessa Cristina (269v.); 1616: Reazione v/d inquisizione (270v.);-- Nominalismo in un colloquio privato con il Papa (271v.); commonsensismo (272v.).-- 1632: dialogo (273/275).-- La storia continua (275).

(iv).-- Immagini di Galileo (275/279).-- A.-- A. Koestler (275,v.).-- B. E. Vanden Berghe (276v.).-- Flair v/d Inqui. Chiesa (277v.).-- Roma torna sui suoi passi: 1822; 1979 (279).

(v). Galileo fonda l'"essenzialismo" scientifico (279)

H.O. 296.2.

(4) *Matematica moderna* (280/295).

1591: *Francois Viète, Isagoge in artem analyticam.*

(i) Algebra e geometria dell'isomorfismo,

(ii) usando come linguaggio la "logistica speciosa" (calcolo con le idee) (calcolo letterale, confronto, applicazione) (280/282).

***La portata ideativa del letteralismo di Viète* (282/296).**

(i).-- Gauss: lavorare con le idee invece che con le figure (282).

(ii).-- Natura platonica (282/284).

A. La dialettica avanzata di Platone (matematica, altre scienze): dalle ipotesi, - analiticamente - dedurre (282v.);

B. Il metodo dialettico a ritroso (dialettica filosofica pura): esaminare le ipotesi (lemmatiche) soggettive sulle sue condizioni di possibilità; -- confronto con l'atto di ideazione di M. Scheler (283v.).-- Il fondazionalismo (Lakatos) è, in una certa misura, contrario a questa concezione lemmatica (284).

(iii).-- *La scienza del soggetto platonico: il principio lemmatico-analitico*

(la domanda è introdotta come un dato, sotto forma di segno (lettera / sconosciuto), nel ragionamento (platonismo semiotico; 284v.)

(iv).-- *Modello di applicazione 1.*

Il ritrovamento delle incognite nelle equazioni matematiche (che sono "risolte": tra l'idea (somma) e il conto numerico (somma), Viète situa il conto della lettera (285/287).

La posizione di A.N. Whitehead: la matematica come scienza implica le idee di 'tutto' e 'qualche' ('qualche' tra 'tutto' e 'uno solo');

Modelli applicativi: geometria, algebra;-- il carattere fondamentale del 'tutto' ('alcuni') realizzato pienamente solo alla fine del XIX secolo;-- la critica di Whitehead alla risoluzione delle equazioni (per determinazione sconosciuta);-- l'idea di 'formula' (288/291).

(v).-- *Modello di applicazione 2.*

L'idea 'funzione' (la relazione tra variabile indipendente e variabile dipendente) -- struttura narratologica dell'elaborazione dell'idea 'funzione' (291/ 292).

(vi).-- *Modello di applicazione 3;*

La geometria analitica, nel 1630, grazie a Cartesio e Fermat; ambito teorico-modello (paleopitagorico; cartesiano (sistema di coordinate));-- il cerchio (= toep.); -- la linea, cartesiana, come insieme (infinito) (292/295).

(vii).-- *Appl. modello 4.*-- Il calcolo infinitesimale (incompiuto).

H.O. 297.

II.C.-- *Il razionalismo moderno.*

Leggete ora, brevemente, H.O. 145v. (Razionalismo moderno e attuale. come variante del Razionalismo generale).

Introduzione.

1. *Che cosa è 'moderno'?*

(1) La nostra parola attuale "moderno" viene dal latino "hodiernus" (che, dal +/- 500, suona anche "modernus"). significa "presente", "contemporaneo", "attuale".

(2) Da +/- 900 in poi questo termine è usato in due varianti negli ambienti ecclesiastici:

a. meliorativo: aperto, liberale,-- consapevole degli ultimi fatti o idee,-- intraprendente;

b. peggiorativo: alla moda, spensierato, attualista (= che segue il flusso delle tendenze attuali), 'neologico' (= senza comprensione o contatto con qualsiasi tradizione, desideroso del nuovo per amore del nuovo).

(3) Soprattutto tra il 1520 e il 1650, il termine 'moderno' è - per la prima volta - deliberatamente usato per indicare il 'non medievale' (con le varianti: presente, attuale, progressivo, ecc.), -- tipico del Rinascimento, naturalmente. Cfr. H.O. 107.

2. *La disputa della penna tra "modernismo" e "postmodernismo".*

(a) "Modernismo" significa, prima di tutto, ciò che noi, S.O. 140v, abbiamo definito come la volontà di portare le religioni tradizionali, anzi arcaiche, in armonia con le idee razionali moderne e illuminate.

(b) A. Bolckmans, *Overzicht van de wijsgerige currents in de wereldliteratuur*, Ghent, 1972, ci porta un secondo significato.

"Il termine 'modernismo' è usato come nome di un importante periodo storico-letterario, nel XX secolo. Colpisce infatti come, di volta in volta, in diversi movimenti, ognuno dei quali porta il suo nome, l'accento sia posto sul 'moderno', sul 'nuovo'. Si vuole attirare l'attenzione sul fatto che si porta qualcosa di nuovo e originale".

Appl. mod.: il Futurismo (scuola d'arte in Italia, fondata intorno al 1909, la cui ispirazione venne dal poeta Filippo Marinetti (1876/1944)) si collega all'attualità, intesa come mondo moderno, con i problemi contemporanei;

Il surrealismo (S.O. 162), movimento artistico-letterario, le cui idee furono espone nei tre manifesti di Andre Breton (1896/ 1966), nel 1924, 1930 e 1942, vuole essere "moderno" nel senso che, seguendo le orme di S. Freud, espone domini prima inesplorati, come l'inconscio, con i suoi sogni, crisi, automatismi, libere associazioni, e li traduce in letteratura o - più in generale - arte.

H.O. 298.

Ermetismo, un indirizzo della lirica italiana, soprattutto tra il 1920 e il 1950 ('ermetismo'), che si rifà alla lirica francese di fine Ottocento (simbolisti come A. Rimbaud, St. Mallarmé; P. Valéry ad es.): invece di scrivere versi trasparenti, l'Ermetista/i vuole scrivere versi magico-sonori, misterioso-oscuro, ma con una formattazione raffinata. scrivendo poesie trasparenti, l'ermetista (o gli ermetisti) vuole versi magico-sonori, misteriosi-oscuro, ma con un trattamento raffinato della forma,-- questo, per protestare contro la moderna società di massa e l'uso "abbandonato" del linguaggio; con un uso "rinnovato" del linguaggio si vogliono subito rivelare realtà "nuove".--ci sono tre tipi di modernismo.

Poco prima della prima guerra mondiale (1914/1918) - secondo Bolckmans, o.c., 91v. - intorno al 1910 (cfr. il Modernismo religioso che, in ambito cattolico, si situa tra il 1896 e il 1910), qualcosa di nuovo emerge da tutte le parti, nella letteratura. Dopo il 1945 (dopo la seconda guerra mondiale) questo diventa più internazionale.

(i) Il modernismo, quindi, è fermamente impegnato nella vita "moderna": vuole vederla compiuta e, anche, impegnarsi con essa. Quest'ultima porta all'arte "impegnata", con l'ombra di "social-progressista". Emerge una "intelligenza" (H.O. 186) che non è lontana dalla vita sociale.

(ii) Questo "coinvolgimento" sociologico contiene - in termini filosofici (come sempre, Bolckmans) - un'ambiguità. Dopo tutto, chiunque voglia impegnarsi nella società dovrebbe parlare un linguaggio di buon senso. Beh, la filosofia professionale, la scienza professionale, sono praticamente inaccessibili al non specialista. Se non nella forma volgarizzata.

Cfr. S.O. 116 (pensiero popolare); 273 (la scienza di Galileo). Il neopositivismo per esempio vuole un pensiero artistico (sotto forma di logistica (H.O. 289); un lavoro come quello dell'esistenzialista M. Heidegger è, anche per i filosofi professionisti, "difficile". Ma i Filosofi della Vita (H. Bergson per esempio), alcuni Esistenzialisti (G. Marcel, J.-P. Sartre, che scrivono opere teatrali), i Marxisti, i Pragmatici sono più vicini alla persona comune.

La psicologia, specialmente quella profonda, raggiunge anche i non specialisti. Chiunque sia un po' "istruito" ha, per esempio, afferrato il termine "complesso"!

H.O. 299.

Il sistema 'modernismo/tradizionalismo',

Bolckmans dice che il mondo letterario dell'Europa occidentale, dopo il 1910, sembra essere guidato in misura maggiore di prima dal conflitto 'Modernismo/tradizionalismo'. Entrambi i termini, dice, sono generici. I modernisti vogliono rinnovare; i tradizionalisti vogliono costruire su ciò che era valido nel passato, ma in modo tale che sia aggiornato. Si pensi, a proposito di quest'ultimo, ai nomi di "neorealismo", "neonaturalismo", "neosimbolismo", "neoclassicismo" e così via.

A. Molti scrittori molto importanti, per esempio, sono legati alla tradizione: Thomas Mann, John Steinbeck, Mikhail Slolochov, François Mauriac, Graham Greene, Niko Kazantzakis. Non sono "modernisti".

B. Ma i modernisti portano le conquiste strettamente nuove. Pensate al Futurismo, al Surrealismo, all'Ermetismo, all'Esistenzialismo.

C. "In molti casi è difficile distinguere le due cose". (A. Bolckmans, o.c.,95).

Nota: come i termini possono essere confusi, ci dimostra il 'modernismo' il movimento letterario latinoamericano e spagnolo, tra il 1890 e il 1920, che prese come modello il simbolismo francese (// Ermetismo). Il suo precursore fu il cubano J. Marti, il protagonista il nicaraguense Ruben Dario (1867/1916).

(c) "Modernismo"

Finora pensato all'unisono con il suo opposto, il "tradizionalismo" - acquista una nuova tonalità quando, negli ultimi anni, è stato compreso in opposizione al "postmodernismo". Si dice che il termine provenga da J.-Fr. Lyotard (H.O. 241).

Riferimento bibliografico :

- Wayne Hudson/ Willem van Rijen, *Moderns versus Postmoderns*, Utrecht, 1986;
- G. Lernout, *Postmodernismo*, in: *Streven* 1986: ottobre, 33/43;
- R. Laermans, *Moderne kritiek en postmoderne rhetoriek (Kanttekeningen bij het (post)- modernistische debat I)*, in: *Streven* 1987: febr., 409/417; stesso titolo II, in: *Streven* 1987: marzo, 505/514;
- naturalmente anche : J.-Fr. Lyotard, *La condition Postmoderne*, Paris 1977.

Tema principale: siamo intrappolati nella "tradizione" del razionalismo illuminato: dovremmo, ora, continuare quell'illuminazione (il moderno) o ha servito il suo scopo ed è in arrivo "qualcosa di nuovo" (il postmoderno)? Alla mente illuminata, con il suo fondamentalismo (fondazionalismo, foundationalism: H.O. 284), il postmodernista oppone il pensatore progettista, chiamato "esteta" da Laermans, che preferisce introdurre un nuovo linguaggio, nuove idee in questo mondo.

H.O. 300.

Di sfuggita, questo contrasto ricorda il secondo tipo di intelligenza, il Muzic (H.O. 186), ma non coincide necessariamente con esso. Si è soprattutto postmoderni, nella misura in cui si può pensare e vivere razionalmente l'illuminismo, ma si rifiuta il fondamentalismo che - almeno in gran parte - caratterizza l'illuminista.

Conclusioni: il postmodernista è effettivamente modernista, se il termine è inteso in contrapposizione al tradizionalista, ma postmodernista, se intende prendere posizione contro ciò che è chiamato 'moderno', -- soprattutto nel senso fondazionalista.

L'essenza del 'Moderno' (Postmodernista).

Laermans lo caratterizza come segue.

(a). -- Come epoca, nel XVI secolo (confrontare con H.O. 161: 1450/1640) inizia il moderno. Ci viviamo ancora dentro. Motivo: in quel secolo inizia la modernizzazione economico-sociale. L'inizio è lento.

(b).-- Il 1789/1848 è chiamato - secondo *E. Hobbawm* - "l'età delle rivoluzioni" (H.O. 134): due rivoluzioni fondamentali hanno luogo, la Rivoluzione francese e, in Inghilterra, la Rivoluzione industriale (H.O. 147). Uno è principalmente politico, l'altro principalmente economico.

a. Sulla scia delle due rivoluzioni, si verificano una serie di fenomeni che danno significato al termine "modernizzazione": la secolarizzazione (S.O. 134; 145; 196; 199; 240; 268), l'emergere delle "masse" come fenomeno sociale, l'urbanizzazione (cioè l'emergere delle città moderne e delle metropoli, a scapito delle campagne), l'espansione (si pensi alle imprese), la burocratizzazione (si pensi ai vari "servizi" con cui l'uomo ha a che fare), e l'emergere delle "masse" come fenomeno sociale. l'emergere di città e metropoli moderne, a scapito delle campagne), l'aumento di scala (si pensi alle imprese), la burocratizzazione (si pensi ai vari "servizi" con cui l'uomo ha a che fare), l'internazionalizzazione (del commercio, del traffico, del turismo, ecc.).

b. Il capitalismo (H.O. 147v.; 238v.), all'interno di quella modernità, "istituzionalizza", costruisce come elemento fisso della) modernizzazione, in senso strettamente economico: la concorrenza ("rimanere concorrenza") costringe le imprese a rinnovare costantemente i metodi di produzione, i beni di consumo, gli stili di vita.

H.O. 301.

La dualità della 'modernità' (come esistenza).

Marshall Berman, All That Is Solid, Melts Into Air (The Experience of Modernity), London, 1985, caratterizza - a mio avviso giustamente - ciò che l'uomo, preso nel processo di modernizzazione, anzi trascinato, sperimenta, internamente parlando (cfr. H.O. 63: coesione esistenziale). Berman chiama questo modo di "vivere personalmente attraverso" la "modernità".

A.-- Da un lato, il cambiamento costante si presenta come una minaccia: non si è mai sicuri; le certezze di base, le idee che vengono dall'educazione, anch'esse sono costantemente 'messe in discussione' (questo spiega il titolo: "Tutto ciò che è solido, si scioglie in aria"). L'uomo, agendo nelle società tradizionali, può vivere di "idee sane" - così si presenta la tradizione - ma non l'uomo di oggi.

B.-- D'altra parte, l'Uomo Moderno vive il fatto che lui, e i suoi contemporanei, possano "rivoluzionare" come un'arroganza (senso "faustiano" della vita, per citare Goethe): possibilità inedite, progetti, innovazioni, sono in suo potere.

C. -- *Armonia degli opposti:*

La "modernità", dice Berman, è precisamente la combinazione o l'alternanza, in una stessa persona, della paura della minaccia e dell'arroganza di fronte a ciò che si può gestire.

Robert Musil (1880/1942) - in *Der Mann ohne Eigenschaften* (1930/1942) - parlava di 'laboratorio di possibilità'. Laermans ritiene che "c'è molto da dire per" la tesi che la tendenza dominante nella filosofia moderna è piuttosto sul lato della paura (con il bisogno di fondazionalismo, bisogno di giustificazione, bisogno di prove), mentre la tendenza postmodernista in filosofia è piuttosto sul lato dell'hubris (progettazione di possibilità).

Definisce il "modernismo" e il "post-modernismo" come forme di riflessione sul mondo moderno. Uno di questi modi di pensare ("riflessione") è filosofico. - Riguarda l'ontologia, cioè

Ma attenzione: Laermans, nella seconda parte del suo articolo, cita anche l'"a-modernismo" di J. Derrida, il decostruzionista (H.O. 96) e pensatore della differenza (H.O. 177) e il "sur-modernismo" di R. Rorty.

H.O. 302.

Confronto.

a. P. Engels (1820/1895), nel suo *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie*, Stuttgart, 1888, dice: “Proprio come la borghesia (H.O. 147) - attraverso la grande industria, la concorrenza e il mercato mondiale - sta praticamente indebolendo tutte le istituzioni stabili che sono diventate venerabili attraverso la loro età, così la filosofia dialettica sta svanendo.

Nota: Engels sta parlando della filosofia di Hegel - tutte le rappresentazioni di una verità finale, assoluta, e gli stati dell'umanità, assoluti come quella verità, che le corrispondono: per la filosofia dialettica, non esiste nulla che sia finale, assoluto, sacro; essa dimostra rispetto a tutto che è transitorio. Per esso, nulla esiste se non il processo ininterrotto del sorgere e del passare. (...).

Non ha che un lato conservatore: riconosce il buon diritto di fasi ben definite del sapere e della società, nella misura in cui corrispondono a un certo tempo e a certe circostanze (H.O. 124: histori(ci)sm); ma poi non più di questo.-- Il conservatorismo di questa visione è relativo, il suo carattere rivoluzionario è ‘assoluto’, -- il solo ‘assoluto’ che ancora afferma”.

Si vede che Hegel e Marx, come ‘dialettici’, hanno visto la modernità, come la descrive Berman, a modo loro. Ma Hegel e Marx non avevano ancora i dubbi sull'uomo - e la sua esperienza esistenziale - nel mezzo di un tale processo di divenire e perire.

b. Che Berman, con la sua modernità, abbia senso, è dimostrato anche da P. Hazard, *La crisi della coscienza europea* (1680/1715), Parigi, 1935, 3/29 (*De la stabilité au mouvement*).

“Per essere sostenibile. Evitare ogni cambiamento, nella misura in cui potrebbe distruggere un meraviglioso equilibrio: questo è il desiderio dell'età classica (*nota: il XVII secolo*)”.

È proprio questo che viene emesso a partire dal 1680: tutto viene messo in discussione.

La modernità avrebbe dunque, secondo Hazard, conquistato la Francia e il resto dell'Europa in quel periodo critico dal 1680 al 1715. Il suo libro ne è una lunga prova.

Questo per quanto riguarda l'introduzione, che porta le questioni attuali nella nostra indagine sull'essenza del razionalismo illuminato moderno, - indagine che ora può iniziare.

H.O. 303.

II.C. (I).-- I due principali tipi di razionalismo.

W. Bertley, *Flucht ins Engagement (Versuch einer Theorie des offenen Geistes)*, Monaco, 1962, 118ss.

(i) Domanda principale: “Qual è l’essenza dell’autorità razionale o del criterio razionale (cioè dei mezzi di espressione) che il razionalista invoca per giustificare le sue opinioni?”

(ii) La risposta è duplice.

a. I razionalisti puri - chiamati anche ‘intellettualisti’ da Bartley, come R. Descartes (1596/1650), B. de Spinoza (1632/1677), G.W. Leibniz (1646/1716), situano il fondamento ‘razionale’ (‘autorità’) nell’intelletto, la ragione stessa: è ‘Razionale’ colui che giustifica l’opinione individuale o. ‘Razionale’ è colui che giustifica l’opinione individuale o. la percezione intellettuale, razionale (‘intuizione’), cioè una forma immediata spirituale (= razionale) di percezione dell’essenza dei dati stessi.--. Confronta questo con il platonico “nobile giogo” (H.O. 8): la nostra mente individuale è in contatto indisturbato e diretto con i dati stessi, nel loro nucleo razionale.

b. I razionalisti empiristi o empiristi, in breve, come Francesco Bacone di Verulam (1561/1626) (H.O. 114;169), il primo teorico moderno dell’induzione, J. Locke (1632/1704; il padre formale del pensiero illuminista anglosassone), D. Hume (1711/1776), situano il fondamento “razionale” nella ragione, in quanto basata sull’esperienza sensoriale. Un’opinione individuale è giustificata, nella misura in cui può presentare argomenti - empiricamente, anzi sperimentalmente (H.O. 156) testati.

Questo duplice punto di vista è sostenuto anche da *Chr. Dawson, Crisis of Western Education*, Tiel/The Hague, 1963: “Il metodo induttivo di Francis Bacon non assomigliava per niente all’ideale di Cartesio di un’unica teoria universale e pura della quantità, dalla quale la natura poteva essere derivata nella sua totalità. Eppure entrambi hanno dato un contributo essenziale allo sviluppo dell’atteggiamento mentale scientifico moderno.

L’unione di queste due tradizioni, introducendo idee inglesi in Francia e mescolando l’empirismo inglese con il razionalismo francese, inaugurò il secolo dei lumi”. (O.c.,62).

H.O. 304.

Il modello scientifico.

Ora rileggi H.O. 280/295: Matematica moderna; 247/279: Scienze naturali moderne: in entrambi i capitoli troverai il nome di René Descartes nelle prime file. Vedi S.O. 276: Newton conta Cartesio tra i “giganti” sulle cui spalle è stato sollevato. Vedi H.O. 294v. come Cartesio, una mattina, per ispirazione, trovò il pezzo centrale della geometria analitica.

Vers une nouvelle rationalité, era il titolo allettante di *Le Figaro-Magazine* (18.10.86). Il Centre roumain e l'associazione Hyperion organizzano un dibattito con dialogo sulla questione se stiamo andando verso una nuova forma di “razionalità”. Giovedì 16.10. 1986, alle 15.00, “A l'université Paris-Sorbonne”, quindi.-- Questo è chiaramente un parallelo con il Modernismo/Postmodernismo. Ciò che era corrente ai tempi di Cartesio, è, apparentemente, ancora così.

E. Coreth, Einf. i. d. Phil. d. Neuzeit, I (Rationalismus/ Empirismus/ Aufklärung), 33, spiega più dettagliatamente come la moderna scienza professionale sia, per la prima volta, un modello.

“La novità che sta emergendo qui è il tentativo di giustificare la filosofia come una scienza rigorosa.

(i) **Le** scienze naturali - specialmente la fisica e l'astronomia - avevano, a quel tempo, attraverso Copernico (S.O. 248), Keplero (S.O. 248), e Galilei (S.O. 304v.), fatto un progresso senza precedenti, proprio perché avevano scoperto, sviluppato e applicato il metodo adeguato alla sua natura. Così avevano raggiunto lo status di una scienza rigorosa e metodicamente sicura.

(ii) “Al contrario, la filosofia di quei giorni mostrava una visione divergente e confusa”, così dice Coreth. Coreth sottolinea che, in quei giorni, erano in gioco due atteggiamenti principali.

a. Lo scettico (S.O. 156; 271vv: nominalismo, anche in un Papa);

b. Quest'ultima è la strada scelta da Cartesio -- “Quattro anni dopo la condanna di Galileo (S.O. 274), *Cartesio* pubblicò il suo *Discours de la method* (1637). Si può capire il successo di quest'opera, che sta alla base di tutta la scienza e la filosofia dei tempi moderni, solo se si vede che ha finalmente posto un fondamento affidabile per la nuova razionalità scientifica”. (*E. Vanden Berghe, “Evigorosamente sospettato di eresia; in: Collationes (V1.Tijdschr. v. Theol. en Past.) 13 (1983): 3 (Oct.), 328).*

H.O. 305.

Razionalità” significa - S.O. 272 - l’incastro (armonia) della nostra cognizione scientifica (razionalità soggettiva) e la conoscibilità della realtà (razionalità oggettiva).

Il modello scientifico duale.

Quindi Cartesio vuole metodo. Metodo, come nelle nuove scienze. Metodo, come nelle nuove scienze naturali. In esso stabiliamo l’armonia di due metodi parziali.

1.-- “Da un lato, c’è l’osservazione, portata avanti metodicamente nell’osservazione e nell’esperimento (S.O. 249: un nuovo paradigma); dall’altro, c’è l’applicazione del pensiero matematico esatto (S.O. 257: linguaggio matematico), che coglie i processi fisici e ne formula le leggi”. (Coreth, o.c., 34).

Se si trasferisce questo modello alla filosofia, per cui si intende una ricostruzione sulla base di un primo punto di partenza e di prime premesse, il filosofo deve scegliere uno dei due aspetti o addirittura l’armonia di entrambi.

A.-- Se il pensatore sceglie prima dei punti di partenza razionalmente trasparenti, dai quali, grazie al ragionamento deduttivo, si può derivare tutta l’ulteriore conoscenza, - dopo il modello matematico, si tende al razionalismo puro. Si pensa alla geometria di Euclide.

B.- Se però si scelgono come punti di partenza dei dati di osservazione, dai quali poi si inducono delle leggi generali, sull’esempio del mondo fisico di allora, si tende al razionalismo empirista.

Colpisce il fatto che, nella filosofia di quei tempi, si cercava di pensare o in modo puramente razionale o in modo empirico-razionale. Questo ha portato ad una contraddizione all’interno del Razionalismo, che viene colmata solo da Kant (1724/1804) (almeno lui cerca di fare una sintesi).

II.C.(II).-- *Il sistema metodico come ideale.*

Coreth, o.c., 34s., spiega dove il fondamentalismo, peculiare di entrambi i tipi di razionalità, si mostra più chiaramente: sia il razionalista puro che il razionalista empirico cercano due fasi.

A.-- Entrambi vogliono una prima, immediatamente evidente, idealmente apodittica, indiscutibile o indiscutibile, conoscenza (pura comprensione, percezione), che può servire come punto di partenza, base, ‘fondamento’.

H.O. 306.

Per esempio, Cartesio pone un doppio fondamento.

(i) Una puramente filosofica: la certezza assoluta del cogito (io sono cosciente; H.O. 13; 72/74: cogito agostiniano; vedi vrl. 74: la differenza con Cartesio): nella mia interiorità - è così che tutti (ambito universale) possono ragionare - sono consapevoli di essere in contatto con le mie rappresentazioni (rappresentazionismo, illazionismo, mediatismo (H.O. 152/154: soggettivismo)).

(ii) Anche una base teologica: nelle sue *Meditationes de prima philosophia* (1640) Cartesio rimprovera un'obiezione. Uno spirito maligno (un *malin génie*) potrebbe ingannare questa coscienza interna del cogito! Al che Cartesio risponde: la bontà di Dio è al di là della sua onnipotenza; quindi non può volere che io sia costantemente ingannato) perché è infinitamente buono. Così Cartesio pone un fondamento razionalmente sicuro sia per la scienza che per la filosofia.

Nota: Questo si chiama innatismo: secondo Cartesio, le rappresentazioni all'interno della nostra coscienza che resistono alla critica razionale e, quindi, offrono certezza, sono innate.

Conclusione.-- Tali "idées claires et distinctes" sfuggono allo scetticismo (nominalismo). Allo stesso modo, Locke pone un fondamento: le esperienze di senso. Questi sono stati dati immediatamente. Ma si noti che sono direttamente contattabili all'interno della coscienza con le sue rappresentazioni. Anche qui prevale il mediatismo: ciò che i nostri sensi percepiscono non ci dà le cose oggettive in sé, ma solo le impressioni, le idee, le rappresentazioni di quelle cose oggettive (di nuovo: soggettivismo).

Conclusione: anche se c'è di nuovo la certezza, anche se c'è di nuovo una sorta di nobile giogo (la sintonizzazione del soggetto con l'oggetto; cfr. 8), l'oggetto fuori dalla mente (la ragione) è accessibile solo indirettamente. Questo, come risultato del clima di pensiero nominalistico, in cui si trova tutta la filosofia moderna (H.O. 158). L'uscita dal Nominalismo, fine del Medioevo, è incompleta.

H.O. 307.

B.-- Entrambi, il razionalista puro e il razionalista empirico, vogliono costruire metodicamente il sistema di tutta la filosofia su questo fondamento. -- “Una cosa del genere implica una volontà radicalmente nuova di costruire metodicamente un sistema.

1. In tutta la filosofia precedente non c'è mai stato un sistema del genere. Né nell'antica Grecia né nella Scolastica del Medioevo. Le grandi summae filosofiche e teologiche (S.O. 105; 131), cioè esposizioni sistematiche (si pensi alla *Summa theologica* di *San Tommaso d'Aquino*), erano effettivamente opere sistematiche, nel senso che esponevano la loro materia - in modo significativo e ordinato. Ma non hanno mai avuto la pretesa di sviluppare un sistema metodico rigoroso.

2. Una cosa del genere emerge solo ora: da un primo punto di partenza, ogni passo deve, metodicamente, essere rigorosamente dimostrato, non presupponendo nulla che non sia già stato dimostrato. (...) Questo ideale raggiunge, con Hegel, la sua massima affermazione: “nel metodo assoluto del sistema assoluto”. (Coreth, o.c.,34f.).

Critica del fondamentalismo (307/312)

(1) Gli empiristi-razionalisti hanno espresso molte critiche alle tesi razionaliste pure, in particolare Locke e Hume. Invece di contare su concezioni innate e su un Dio “buono” come prove, gli empiristi contavano sulla “natura”, che non può ingannare. Così, per esempio, Hume ha scartato la credenza ingenua in Dio, angeli, diavoli e così via. Dall'esperienza sensoriale non erano inducibili, ovviamente. E il puro ragionamento razionale, basato su rappresentazioni chiare e ovvie, non ha certo convinto l'empirista Hume.

(2) Ma Hume ha anche incontrato difficoltà con l'induzione: la scienza, con le sue leggi strettamente generali, non era da nessuna parte direttamente deducibile dai sensi. Allo stesso modo l'esistenza dei compagni (S.O. 154) e della memoria (ricordo). Rimane un solipsismo: io esisto nel mio essere interiore cosciente, solo (*solus ipse*) e ciò che è fuori (il ‘mondo esterno’) è almeno incerto.

Conclusione: sia il Razionalismo puro che il Razionalismo empirico non trovano, nel tempo, un criterio apodittico, che mostri che la certezza assoluta, in un sistema, è possibile.

H.O. 308.

Questo duplice aspetto dell'automortificazione del razionalismo durante la sua breve storia mostra sia la sua volontà di essere un vero fondazionalismo sia il suo immanente fallimento.

Coreth, o.c., 35, dà la sua spiegazione di questo: sia il Razionalismo puro (che immaginava di poter fissare le rappresentazioni dei dati puri, puri e diretti, non dichiarati, non interpretati, (H.O. 273) in un sistema chiuso, puro, razionale) che il Razionalismo empirico (che immaginava di poter fissare le rappresentazioni dei dati in un sistema chiuso, puro, razionale). 273) potesse fissare in un sistema chiuso, puramente giustificato razionalmente) e il Razionalismo empirico (che immaginava di poter fissare le rappresentazioni dei dati sensibili, in modo indeterminato, 'puramente razionale', in un sistema altrettanto chiuso (ma poi empiricamente chiuso)) si bloccano nel fatto che - come anche il sapere pre-scientifico - il cosiddetto sapere scientifico professionale, è già, inavvertitamente o meno, un'altra forma di interpretazione.

In altre parole: una teoria dell'interpretazione (ermeneutica o no) e una teoria dell'interpretazione già inconsciamente applicata sono alla base di questo cosiddetto "fondazionalismo".

Nei termini di Coreth: "Alle - auch noch so unmittelbar (*op.*: undeclared) erscheinende - Erkenntnis ist schon vermittelt" (Tutta - anche in quanto 'immediatamente (cioè senza il termine intermedio di una qualche interpretazione) che appare - la conoscenza è già be-middel-d (*op.*: dotata di un termine di interpretazione)). Con riferimento ad esempio al latino (francese): ogni conoscenza percepita come 'immediata' (ad esempio il cartesiano-scientifico o il baconiano-scientifico) è già mediata. Coreth aggiunge che il successivo Razionalismo critico di Kant o il Razionalismo dialettico di Hegel cercano di superare (annullare) o accettare (Hegel) proprio quel carattere di interpretazione - a loro avviso: situato solo nel soggetto pensante - (Kant) (tutta la conoscenza è per Hegel non mediata e interpretata).

A parte l'interpretazione di Coreth della crisi delle fondazioni (= crisi del fondazionalismo), che ci sembra perfettamente corretta, occorre fare riferimento - brevemente - a G.E. Moore (1873/1958), il quale, in nome di una sorta di "commonsensismo" (H.O. 273), nel suo A defence of commonsense (1925), attaccò il fondazionalismo e a K. Popper 1902/994), nella sua Logik der forschung (1934), che, razionalista nove anni dopo Moore, ha cercato di mostrare che la 'giustificazione' (prova, 'fondamento') è finita e che non tutta la conoscenza ha bisogno di essere 'fondata'. Se non altro perché non si può provare tutto.

H.O. 309.

Uno che, naturalmente, merita di essere menzionato qui, è C.C.S. Peirce (1839/1914), più conosciuto - così sembra - come semiologo, ma meno come teorico dell'interpretazione. Anche per Peirce, come per Hegel, tutta la conoscenza è sia non dichiarata che interpretata. O meglio direttamente (cioè nella conoscenza scientificamente testata) e indirettamente (cioè nel pensare, parlare e scrivere che accompagna ogni conoscenza diretta). Quindi una parola sulla critica di Peirce a Cartesio.

Riferimento bibliografico : *W.B. Gallie, Peirce and Pragmatism*, New York, 1966, 59/83.-- Peirce confronta Cartesio con la Scolastica tanto criticata da Cartesio.

1.-- Cartesio (come gli Scolastici (un po'), sulla scia di Agostino (H.O. 72/74), ma in modo molto limitato) fonda (!) cioè giustifica, il suo sistema, prima di tutto, sul dubbio metodico.

a. Mentre la Scolastica non ha mai messo in dubbio le verità "fondanti" (perché semplicemente non si può dubitare di esse senza tagliare il "terreno" (=giustificazione) da sotto i piedi), Cartesio - come mente illuminata - vuole radicalmente "dubitare" di tutte le verità fondanti (presupposti). dubbio". Dopo tutto, l'illuminista vuole una rottura radicale con il passato irragionevole, ai suoi occhi 'infondato', specialmente con il pensiero religioso-Chiesa (der Scholastiek).

b. Peirce risponde: non esiste un dubbio veramente perfetto: si comincia - anche "illuminati" - con tutti i nostri pregiudizi.

Nota:-- uno di questi pregiudizi cartesiani era la lotta contro la Scolastica; un altro era il mediatismo nominalista (H.O. 152v.; 306 (sia il Rat. puro che quello empirico tengono il pregiudizio 'soggettivista')).

I nostri - di solito inconsci - pregiudizi, dice sempre Peirce, sono veramente compromessi solo quando abbiamo una solida ragione (positiva) per dubitare; cioè, nella misura in cui le nostre convinzioni simultanee sono reciprocamente contraddittorie.-- Bene, il dubbio metodico cartesiano non raggiunge mai questa completezza e autenticità.

H.O. 310.

2.-- Cartesio - al quale la Scolastica ha fatto riferimento come pietra di paragone della certezza, la chiesa mondiale e, in particolare, i suoi teologi e filosofi - situa la certezza nell'individuo (cfr. Ap 156: il soggetto autonomo).

Nel resto della sua epistemologia, Peirce enfatizza "il socialismo logico (cioè epistemologico); cioè il fatto che gli scienziati professionisti attendono prima il giudizio dell'intero mondo scientifico professionale prima di decidere sulla "certezza".

Il che ha portato J. Royce (1855/1916), seguendo le orme di Peirce, a parlare di 'comunità interpretante'.

3.-- Cartesio - laddove la Scolastica presupponeva una pluralità di tipi di giustificazione (dalla fede (Papa, Concili, Bibbia, teologi), dalla ragione (filosofi)) - riconosce un solo tipo di giustificazione, preferibilmente quella puramente razionale, se necessario quella empiricamente razionale.-- Su questa stretta -base scientifica -nominalistica Cartesio ha 'costruito', letteralmente, il suo 'sistema metodico' (Coreth).

4.-- Cartesio - dove la Scolastica aveva i suoi misteri intellettualmente impenetrabili, ma cerca ancora di spiegare razionalmente tutte le cose create, in un tipo di razionalismo (H.O. 144: rat. generale), cioè metodo di giustificazione, etichetta molti dati non solo come inspiegabili, ma addirittura come inesplicabili.-- Ciò che il vero razionalismo scientifico non conosce (Peirce pubblicò questa critica di Cartesio nel *Journal of Speculative Philosophy* (1868)).

Una conferma.

R. Laermans, *Mod. krit. en Postmod. ret.*, I, 412, dice quanto segue.

Richard Rorty (un neopragmatista; S.O. 301), nel suo *Philosophy and the Mirror of Nature* (cfr. R. Rorty, *Der Spiegel der Natur (Eine Kritik der Philosophie)*, Frankf.a.M., 1984), fa - ciò che viene etichettato come filosofia tipicamente 'moderna' (in opposizione al post-moderno) - partire da Cartesio. Si dice che quest'ultimo sia stato il primo a porre la domanda "Come è possibile una conoscenza vera e oggettiva?". (cioè, in linguaggio kantiano: la questione delle condizioni di possibilità). In altre parole: Cartesio, preso dall'emergente Scienza Moderna (H.O. 304), cerca di "legittimarla" (= giustificarla razionalmente) come pretesa verità oggettiva.

H.O. 311.

Secondo l'assertore, è proprio a causa di questo approccio che Cartesio controlla tutta la filosofia "moderna": sarebbe, almeno secondo lui, esclusivamente una teoria della conoscenza e soprattutto della scienza.

Con Jurgen Habermas (1929/...), appartenente a (quella che viene chiamata) la 'seconda generazione' della Frankfurter Schule, che, nel suo *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985), se la prende anche con il fondazionalismo (ma poi con Hegel, che cerca norme etiche che possano ordinare il 'caos moderno'; H.O. 301: threat), Richard Rorty rimprovera alla 'filosofia moderna' un sistema di fondamenti 'metafisico-teologico': essa cerca - e questo sembra essere oggi una sorta di 'oltraggio filosofico' presso diversi pensatori - 'ragioni indiscutibili' su cui basare l'opinione che il 'vero' differisce dal 'falso' e il 'bene' dal 'male'...

Laermans dice, allo stesso tempo, che questo parlare di entrambi i pensatori è una conferma di

(i) Jacques Derrida (S.O. 96; 213; 301: a-modernismo) e

(ii) Martin Heidegger (1889/1976; il "Fondamentalontologo", che accusa tutta l'ontologia occidentale di essere "ontoteologia", cioè un resoconto del comportamento occidentale sulla base di una teoria dell'essere (onto-), che include una teoria di Dio (theo-)).

Conclusione: Heidegger (dopo Nietzsche, naturalmente), Derrida, -- Rorty, Habermas, -- rimproverano alla 'modernità' (ci piace usare il neutro) di essere rimasta 'non moderna', di aver aderito alla tradizione precedente. L'immodernità", che sta nel nuovo tipo di fondazionalismo!

Chi manca ancora in questa compagnia critico-moderna è, naturalmente, *Jean-François Lyotard* (H.O. 241; 299), che, nel suo *La condition postmoderne*, marca la filosofia "moderna" come un'impresa epistemologica, che dà alle scienze professionali "moderne" dei "méta-recits" (meta-storie-, cioè un insieme di storie, che è filosofico), così come Michel Foucault (H.O. 241; 299).- un insieme di storie che sono filosofiche) per giustificarle razionalmente (fondazionalismo), cosa che Lyotard rimprovera in particolare a Hegel, ma anche a Michel Foucault (H.O. 161; 169; 177; 184), in una conferenza (1983) al Collège de France (*Un cours inédit*, in: *Magazine littéraire* 1984, 207 s.), ma... ecco - invece di Cartesio (Rorty) o Hegel (Habermas, Lyotard) - Kant (nel suo famoso testo *Was ist Aufklärung?* (S.O. 146), nel 1784 (1783), che è l'"autore" del crimine di "giustificazione").

H.O. 312.

1. Con Kant inizia - guardando all'“attualità” (H.O. 123v.: new fil.; historicism) come pensatore - l'autocritica del pensatore “moderno” su se stesso. Questo è, naturalmente, in un certo senso già “postmoderno” (perché Kant prende le distanze dal razionalismo puro (Cartesio) ed empirico (Hume), cioè l'attualità filosofica del suo tempo).

2. Ma - ad esempio nella sua *Kritik der reinen Vernunft* (1781-1) - Kant esamina a quali condizioni è possibile la vera conoscenza (soprattutto la scienza moderna, naturalmente),-- ma poi in modo tale che egli cerca di renderne conto sulla base di “fondamenti” incrollabili. Il che insinua che Kant sarebbe sia moderno (giustificazione incrollabile) che postmoderno (distacco dall'insieme del Razionalismo).

Il che, secondo me, è vero anche per Cartesio e Hume, così come per Hegel. Ma poi in diversi gradi e in diversi modi.

II.C. (III). *La critica lemmatico-analitica del fondazionalismo*

(i) È, senza dubbio, ovvio che l'accusa di ‘fondazionalismo’ tocca tutto il nostro corso di ‘ontologia’ - perché è un

a. la teoria della realtà (on-logia),

b. si basa su una teologia (sulla teologia), che cerca di giustificare, per quanto possibile e nei limiti di un fallibilismo deliberato, che abbiamo ereditato dai paleopitagorici (la distinzione tra “sapiente” (= divino) e “filosofico” (= umano, quindi fallibile).

(ii) La risposta, dopo tutto quello che abbiamo scritto sopra, può essere breve. Il metodo lemmatico-analitico (H.O. 282/284: Plat. meth. (H.O. 284); 284v. plat. vakwet.) è sia un fondazionalismo (perché vuole giustificare, preferibilmente su basi apodittiche) sia un fondazionalismo critico (perché considera la giustificazione riuscita solo se il lemma (ipotesi), su cui poggia il ‘fondamento’, è verificabile, a posteriori).

Nota.-- Che - oltre a Platone - anche il suo allievo Aristotele (H.O. 8/26) sfugga al ‘fondamentalismo’ (un altro termine per ‘foundation(al)ism’) - il che, naturalmente, non è vero per tutti i suoi seguaci, i cosiddetti Peripatetici, cerca di mostrare W. Klever, *Een epistemologische fout*, in: B. Delfgaauw et al, *Aristotele (il suo significato per il mondo di oggi)*, Baarn, 1979, 36/47.

H.O. 313.

(iii) La risposta può anche essere riformulata.

G. Deledalle, *Histoire de la philosophie américaine (De la Guerre de Sécession à la Seconde Guerre Mondiale)*, Paris, 1954, parla dell'“astrazione ipostatica” (confrontare con H.O. 9), adottata da C.S. Peirce (H.O. 309). Lo ha adottato (e aggiornato) da John Duns Scotus (H.O. 129; 294;-- 116).

(a) L'astrazione aristotelico-tomista

Vedi S.O. 10 - è l'elaborazione da parte della mente (ragione/intelletto) di dati singolari-concreti in modo che, attraverso l'induzione, si riveli il concetto generale (“essenza”). Questo concetto si riferisce alla forma essenziale dei fenomeni in questione. La cornice è il nobile giogo, cioè la relazione conoscitiva diretta e reciproca tra soggetto e oggetto, in modo tale che la nostra mente entra direttamente in contatto con la realtà.

(b) L'astrazione “ipostatica” skotista-peirciana.

Questo è più indiretto: la nostra mente raggiunge, in qualche modo, il sé dato, ma non nella sua totalità. Si coglie solo una forma provvisoria dell'essere, come un lemma (abduittivo).

Questa forma provvisoria dell'essere (nota: Peirce si definisce molto esplicitamente “un realista scolastico”) è tale che egli spinge per una prova attiva da parte del soggetto (mente), partendo da questa forma provvisoria dell'essere, lavorando su, lavorando con, ciò da cui questa forma dell'essere ha origine (l'oggetto).

Peirce chiama l'essenza forma, più volte, il segno pensiero, inerente all'oggetto. Peirce non è quindi decisamente un nominalista. In confronto, specialmente con qualcuno come O. Willmann (H.O. 47), la differenza risulta essere più piccola di quanto non sembri.

Un idealista platonico radicale come Willmann, nella sua discussione con le opinioni di J. Locke, dice molto chiaramente che l'idea di un dato (un insieme di dati) è solo una ‘qualitas occulta’, -- una ‘x’: solo un'ulteriore chiarificazione (ad esempio tramite esperimento) può dare una risposta definitiva al verme chiarito dell'essere.

Qualcosa del genere:

(i) astrazione all'idea,

(ii) verificare un'idea, prima di decidere realmente su quell'idea,--questo è parallelo all'astrazione ‘ipostatica’ di Scoto-Peirce.

Nota -- J. Dewey, Le développement du pragmatisme américain, in: Revue de Métaphysique et de Morale 1922: 4 (oct./dec.), 411/430, dice giustamente che, in contrasto con la tradizione classica, che mette la responsabilità al primo posto, il pragmatismo, ovvero il pragmatismo peirciano mette la stessa responsabilità sia prima che dopo (per quanto possibile).

H.O. 314.

“Il pragmatismo” - secondo Dewey, a.c.,421 - “appare dunque come un’estensione dell’empirismo storico, ma con questa differenza fondamentale che il pragmatismo non mette più l’accento sui fenomeni precedenti (‘les phenomenes antecedents’), ma sui fenomeni successivi (‘les phenomenes conséquents’) (...).

Un empirismo che si limita a riassumere i modelli applicativi del passato non lascia spazio al possibile e alla libertà. Il pragmatismo acquisisce così una dimensione metafisica. La dottrina del valore delle conseguenze ci porta a considerare il futuro. Questo ci porta a una concezione dell’universo, la cui evoluzione non è finita, --un universo che, per citare William James (1842/1910; il padre del pragmatismo), è ‘in divenire’“. Ciò che Dewey dice del pragmatismo di James è vero, almeno altrettanto, del pragmatismo di Peirce, che è esplicitamente concettualista (cosa che il pragmatismo di James è molto, molto meno).

Ma - come abbiamo visto in Apocalisse 32 - il realismo concettuale è solo, platonicamente parlando, un idealismo immanente, che ha la sua controparte nell’idealismo trascendentale, che esso fonda - attraverso l’ideazione.

(iv) La risposta alla critica del fondazionalismo ha un’ulteriore dimensione: in nessun punto di questo corso abbiamo coltivato la pretesa cartesiano-lockiana di costruire un sistema metodicamente chiuso, secondo il solo modello delle moderne scienze professionali (specialmente quelle assiomatico-deduttive). Questo lo lasciamo, per esempio, a uno Spinoza o a un Hegel.

(v) Ogni articolo, ogni libro, sul male del “fondazionalismo” cerca di giustificare la tesi contro il fondazionalismo nel modo più chiuso logicamente possibile (se non attirando poca attenzione). Sì, con l’“aria” di certezza assoluta, questo malessere del pensiero “moderno” è provato e criticato. Che look ‘Fundational’!

H.O. 315.

Conclusione.-- I.M. Bochenski, *Philosophical methods in modern science*, Utr./Antw., 1961, 93vv; 126v, spiega come Jan Lukasiewicz (1878/1956) classifica ogni giustificazione (“argomentazione”) in due grandi classi.

1 -- La giustificazione deduttiva.

“Se A, allora B. Bene, A. Quindi B”. -- Si nota la formulazione lemmatico-analitica. Il lemma (ipotesi, ‘abduzione’ (peirciana)) è “Se A, allora B”.

2.-- La responsabilità riduttiva.

“Se A, allora B. Quindi A”. Di nuovo: la stessa formulazione lemmatico-analitica (o ipotetico-deduttiva).

a. Il ‘conto induttivo’ è fondamentalmente un ‘conto riduttivo’ “Se tutta l’acqua, in circostanze normali, bolle a 100° Celsius, allora quest’acqua, quell’acqua e tutta l’acqua eventualmente singolare.-- Bene, verificato sperimentalmente: quest’acqua e quell’acqua bolle a 100° Celsius.-- Quindi - induzione amplificativa - tutta l’acqua bolle a 100° Celsius”. Questa è la generalizzazione (H.O. 114/117: Schol. legge di natura; 250.2 (lemma / analisi); 252: legge) inerente al conto induttivo. anche H.O. 270 (natura = legge).

b. La ‘giustificazione deduttiva’ è chiaramente riconoscibile in H.O. 282/284 (la matematica - geometria, aritmetica - è metodo ‘avanti’ (lemmatico-analitico)), -- in 284vv. (l’applicazione semiotica del lemma).

Conclusione - Senza mai abbandonare il metodo platonico, possiamo procedere sia fondamentalmente (rigorosamente giustificando, per quanto possibile) e tuttavia non “dogmaticamente-fondazionalmente”, ma “condizionatamente-fondazionalmente”. -- Questa è la risposta formale al suggerimento di un’ontologia ‘fondazionalista’.

II.C.(IV). Il pensiero cartesiano come prematerialismo.

C. Forest, *O.P., Le Cartésianisme et l’orientation de la science moderne*, Liege / Paris, 1938, 3, scrive: “Il cartesianesimo, come sistema (H.O. 305), fu abbandonato piuttosto rapidamente. Eppure Cartesio ha continuato a influenzare le filosofie moderne e le scienze moderne, non meno”.

Una delle conclusioni che gran parte dei “moderni” trasse dal suo modo di pensare fu il materialismo.

(1) Tragedia di Cartesio. - H.O. 150 (Occam); 212/214 (Lutero); 238 (Calvino) ci hanno insegnato esempi di ‘tragedia’: ciò che essi non intendevano (se non implicitamente nelle sfumature dei loro testi), i migliori dei loro allievi lo hanno dedotto molto rapidamente dal loro comportamento (e dai loro testi associati a quel comportamento).

H.O. 316

Questo è anche evidente, di sfuggita, dal modello applicativo di Galileo di quella tragedia (H.O. 276v.).

Bene, ascolta Forest: “Non si tratta di incolpare Cartesio per l’interpretazione materialista della scienza (...). Rimase - fino alla fine della sua vita - un credente. Il suo “spiritualismo” (*nota*: convinzione che ci siano sia idee che esseri puramente incorporei) non è qui messo in discussione.

Ma le idee che le persone mettono in circolazione spesso vanno più lontano di quanto avevano previsto. Continuano il loro cammino, attraverso le menti pensanti, con una logica inesorabile”. (O.c., 4). - L’autore spiega ora come questo abbia funzionato nel caso di Cartesio.

(2). Il prematerialismo di Cartesio.

(a) Come visto H.O. 307, Cartesio ha trasferito l’ideale scientifico a tutta la filosofia (e la teologia), come metodo.

(b) Ma - e qui comincia l’ideologia scienziata (H.O. 309: I pregiudizi di Cartesio) - Cartesio ha anche introdotto nel suo sistema dei lemmi (‘postulati’) puramente scientifici. Questo, per poter confutare - scientificamente provato - la Scolastica (“falsificare”, direbbe Popper).

Come ha fatto? “Ci sono certe rappresentazioni (‘idees’) - dice Descartes stesso, in una delle sue lettere -, che non nascono né dagli oggetti del mondo esterno né da un atto di volontà, ma solo dalla facoltà pensante stessa”. Egli etichetta questo tipo di rappresentazioni come ‘idéés (= rappresentazioni) claires et distinctes’ (rappresentazioni chiare e distinte),-- come ‘intuizioni’,-- come ‘idéés innées’ (rappresentazioni innate).

La loro origine - e qui c’è un vago residuo di platonismo teologico (H.O. 58 (Alb. v. Sm.); 257 (Galilei)) - è la causalità di Dio: “Sono l’espressione del pensiero di Dio. Egli è il garante del loro valore reale.-- Ogni ‘concezione chiara e distinta’ è, dunque, indiscutibilmente (*op.*: fondazionismo, su base Plat. theolog. vera)”. (Foresta, o.c., 4).

H.O. 317.

Dualismo cartesiano.

Tra le “rappresentazioni chiare e distinte, date da Dio”, ce ne sono due che giocano un ruolo di primo piano, cioè la “rappresentazione”, denotata dal termine “étendue” (completezza), e la “rappresentazione”, denotata dal termine “pensee” (pensiero).

Uno sguardo più attento rivela che, almeno nella visione di Cartesio, entrambe le rappresentazioni non hanno praticamente nulla in comune. “Ci sono, allo stesso tempo, due mondi, uno separato dall’altro: il mondo della materia e il mondo della ‘mente’ (pensiero).

(1) Fino ad allora, la filosofia si era limitata a distinguerli.

(2) Cartesio li separa e addirittura li oppone”. (Foresta, o.c.,4).

Come spiega Forest, nel resto del suo scritto, questo tipico dualismo moderno - che spesso viene imputato al platonismo, ma molto erroneamente: c’è una differenza enorme tra platonismo e cartesianesimo - sta per ridisegnare completamente la vita (biologica) e l’essere umano e, immediatamente, grazie alla scienza applicata (si intende: ideologia), riformarli, -- nella biologia, nelle scienze umane e spirituali.

Dalla forma tradizionale dell’essere alla “res extensa” cartesiana

Per capire esattamente quale rivoluzione ha scatenato Cartesio, bisogna conoscere bene la tradizione. Leggere H.O. 12. Lì impariamo, con Aristotele e Platone (il primo puramente astratto, il secondo anche ideativo), che la forma geometrica è solo un aspetto dell’essenza totale della forma. È proprio qui che -entra in gioco l’errore dei postcartesiani-, che hanno trasformato la sua dottrina ancora spiritualista nella loro dottrina materialista.

“L’estensione (cioè lunghezza, larghezza, profondità (= altezza); nota: 293: sistema di coordinate cartesiane) costituisce la natura (nota: essere) della ‘sostanza’ corporea (nota: termine di Cartesio per ‘essere’) e il pensiero (‘cogitatio’) costituisce la natura della sostanza pensante”. (Cartesio, Princ. phil. 1,53).

Nota - Questa è una circoscrizione ideologica della distinzione di Galileo tra proprietà secondarie (qualitative) e primarie (geometriche) della materia (H.O. 253).

La “cosa estesa” (res extensa) è puramente quantitativa: con questa “estensione” sono importanti anche aspetti come il peso geometrico, il movimento, ecc. nella misura in cui possono essere espressi in linguaggio matematico.

H.O. 318.

Invece di mettere semplicemente le qualità (*cioè i colori, i suoni, gli odori, i sapori, come esperienze vissute*) al loro posto nella totalità della nostra conoscenza, Cartesio le ha eliminate, trasformandole in “illusioni” della nostra coscienza. D’ora in poi, il mondo sarà senza suono, incolore, insapore e inodore per la scienza specializzata. Cercherà nei fenomeni solo ciò che è suscettibile di misurazione matematica.

Una tale interpretazione meccanicistica dell’universo - che ricorda l’atomismo greco antico (*nota: Leukippos v. Miletos e il suo discepolo Demokritos di Abdera (-460/-370)*) - costituirà lo sfondo di tutte le cosmologie moderne (*op.: visioni dell’universo*). (Foresta, o.c.,5).

Uno scienziato come Pierre Duhem (1861/1916), un filosofo come Henri Bergson (1859/1941), -- hanno dimostrato l’unilateralità di tale meccanismo. Qualcuno come *Alexis Carrel* (1873/1944; premio Nobel per la fisiologia e la medicina, 1912, in *L’homme, cet inconnu* (1935)), come culturologo, ha denunciato il meccanicismo: “Ha coinvolto la nostra civiltà in una scienza che stava vivendo il suo trionfo, ma questo, mentre l’uomo andava sotto”.

Modello applicativo.-- La biologia fu il primo campo a cui Cartesio applicò il suo dualismo.-- Tutto ciò che non è ‘pensiero’ è in movimento, misurabile, estensibilità meccanica. Conseguenza: l’animale, per esempio, è fondamentalmente una specie di automa, una macchina, nella natura dei dispositivi che facciamo. L’unica differenza: il numero molto grande di parti e la complessità del loro assemblaggio.

Ascoltate la cartesiana Nicole Malebranche (1638/1715): “Se un animale grida, lo fa secondo le leggi che regolano la fuga dell’aria da un corpo in cui quell’aria è racchiusa: non c’è differenza tra un cane che abbaia e una campana che suona”. (Foresta, o.c.,6).

Naturalmente, la scienza moderna non si è attenuta a quel grado di meccanismo. Ma ancora: per lo scienziato (scienziato, che pensa meccanicamente secondo il modello della scienza di ispirazione cartesiana) la biologia si riduce - per quanto possibile - alla fisica, alla chimica e alla matematica.

Moda, ideologia, metodo.

Naturalmente, come metodo puramente privo di ideologia, una tale biologia è giustificata. Ma - a parte la moda, in certi momenti - come ideologia, cioè come teoria costruita a priori, senza sufficiente conferma nell’esperienza, lo scientismo meccanicista non può passare.

H.O. 319,

Modello applicabile.

Mentre la biologia era una delle applicazioni, l'antropologia è la seconda.

1. Il pensatore cattolico *J. Maritain* (1882/1973; neotomista), in *Le songe de Descartes* (1932), già in *Religion et culture* (1930) riassume brillantemente ciò che Descartes ha concepito come paradigma (idea) dell'uomo: già durante questa vita terrena ha fatto dell'anima dell'uomo ciò che S. Thomas van Aquino (H.O. 106) dice di un angelo; cioè, è una 'sostanza' (essere) spirituale permanente. Tommaso d'Aquino (H.O. 106) dice dell'angelo: è una "sostanza" (essere) spirituale duratura.

2. Maritain riassume così il dualismo uomo scienza di Cartesio: "un ange habitant une machine" (un angelo che abita una macchina; 'macchina'; H.O. 318). O ancora: "un ange conduisant une machine" (un angelo che controlla una macchina).

La critica degli occultisti.

Tutte le teosofie (S.O. 64; 66; 69), che fanno filosofia senza escludere ideologicamente i fenomeni occulti, sono praticamente tutte d'accordo che l'uomo è strutturato in tre parti:

a. corpo materiale lordo (che può avere un aspetto di macchina, ma è prima di tutto un organismo vivente);

b. la fine o rarefatta ("sottile", come dice il linguaggio della Chiesa) anima corpo (incidentale, plurale), come intermediario tra la materia grossolana e il puro essere spirituale (incorporeo);

c. anima puramente immateriale o io più profondo.

Non ci addentreremo ulteriormente in questo argomento. Tranne questo: molti Padri della Chiesa sembrano, chiaramente o esitando, proporre questa o quella triade (biblicamente circoscritta).

Conclusione.-- Ancora la tragedia di Cartesio.

(1) Cartesio era sia filosoficamente che come credente (perché questo è ciò che sembra essere rimasto radicalmente) uno spiritualista, cioè assumeva spirito immateriale oltre alla mera materia. Non era un 'materialista' e nemmeno, in senso stretto, un 'prematerialista' (Forest, o.c.,9).

H.O. 320.

(2) Eppure *Voltaire* (1694/1778), figura principale dell'illuminismo aggressivo in Francia, nelle sue *Oeuvres complètes* (1784), t. 31:1, "cita molte persone che conosceva e che affermavano che il 'cartesianesimo' (nota: non Cartesio stesso e i suoi scritti) li portava a non credere più nemmeno in Dio". (P. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, I (*Geschichte des Materialismus bis auf Kant*), Leipzig, 1866-1, 368).

II.C.(V). -- Due esempi di vero materialismo.

Non faremo qui un resoconto del materialismo. Vi rimandiamo a:

(1) Lo studio di Lange, appena ora approfondito e non materialista;

(2) inoltre: *Science et materialisme (Recherches et Débats du Centre Catholique des Intellectuels de France)*, No 41 (1962: Dec.),-- vrl. 37/70 (D. Dubarle, O.P., *Concept de la matière et discussions sur le matérialisme*);

-- O. Bloch, *Le matérialisme*, Parigi, 1985 (a.o. 59/61: *Le mécanisme cartésien*)

-- J.K. Feibleman, *Il nuovo materialismo*, L'Aia, 1970;

-- R. Desne, *Les matérialistes français de 1750 à 1800*, Paris, 1965.

Il Marchese de Sade (1740/1814) come razionalista materialista.

De Sade è ancora "in"! Segni di esso:

(1) il suo *Justine ou de tegenspoed der vertu*, Amsterdam, 1967-1; 1978-11 (*Justine ou les malheurs de la vertu* (1791), è, al prezzo "civico" di 150 Belg. Fr., sul nostro mercato dei libri in lingua olandese;

(2) I suoi *Les cent vingt journées de Sodome* sono stati trasformati in un film da nientemeno che il regista Pasolini, intitolato "Salo"! Ciò ha portato a un'inchiesta giudiziaria in Svizzera sul valore "etico" di un prodotto artistico così elevato (autunno 1986).

Ascoltiamo, con grande attenzione, un materialista: "Mes amies - nous dit la Durand (*op.*: una delle figure femminili) -, plus on étudie la nature (*op.*: il concetto base del Materialismo), plus on lui arrache ses secrets, mieux on connaît son energ. - Et plus on se persuade de l'inutilite d' un dieu. L'erezione di questo idolo è, di tutte le chimere, la più odieuse, la più ridicola, la più sacrificabile. Questa favola indigena, nata da tutti gli uomini della crainte, è l'ultimo effetto della follia umana.

E ancora una volta: è il riconoscimento della natura (*nota*: di nuovo, quel concetto fondamentale) che ne fa un autore; è l'ammissione di tutti gli effetti di questa prima potenza (*nota*: di nuovo, la natura) che ne fa uno che la conduce" (R. Desne, o. c., 88s.).

H.O. 321.

In breve: la natura, che presso gli 'Empirici-Razionalisti' (H.O. 303) occupa già il posto che, presso i Razionalisti puri, occupa la Divinità (talvolta in modo molto vago e poco biblico), occupa - presso i Materialisti-Razionalisti - un posto 'Divino'. Il termine "première puissance" di De Sade può essere detto altrettanto bene da un pensatore cattolico su Dio. Il che dimostra che la 'personalità' di Dio, ma non la sua 'divinità' ('santità'), sono facilmente sradicabili: anche il materialista-razionalista ha un profondo senso di riverenza!

Nota - Si legge, ora, S.O. 153 (testimonianza di Leo Apostolo: "Una volta che Dio era scomparso, dovevo avere qualcosa al suo posto"). Mentre per il credente in Dio l'ontologia era strutturata in tre parti (io/mondo/Dio), questa struttura in tre parti rimane, ma con il terzo termine vago (io/mondo/natura (prima potenza), per esempio).

Razionalismo femminista sadiano.

Angela Carter, *La femme sadienne*, Parigi, 1979, ad es. 65s. Nella biblioteca di de Sade, per esempio, sono stati trovati: *Miguel de Cervantes* (1547/1616), *Don Quichotte de la Manche* (romanzo del 1605; 1615),-- *Mad. de Lafayette* (1634/1693), *La Princesse de Clèves* (romanzo; 1678);-- *Voltaire* (H.O. 319), *Oeuvres complètes* (ottantacinque volumi) e *J.-J. Rousseau* (1712/1778; sentimentalista-razionalista), *Oeuvres complètes*.

Secondo Carter, o.c.,66, de Sade sottopone proprio quel mondo di razionalità (tipico sia di Voltaire che di Rousseau) al suo tipo di critica. Questo, vestito di pornografia.

Un modello applicativo.

Juliette, l'agghiacciante eroina di de Sade, può affermare, nello stile di una delle figure eroiche di Voltaire: "Non sono guidata da altra luce che quella della mia ragione".

Inoltre, Carter dice: originariamente de Sade, per il suo tempo, senza dubbio!

(i) Il diritto alla "libertà" (che significa: l'espressione del desiderio ("le désir") (S.O. 135; 137v.: "idea di libertà" permissiva) delle donne, -- e cioè: diritto alla libertà sessuale.

(ii) Le donne pornograficamente potenti, nelle sue opere, lavorano ancora in una sfera che - almeno secondo Carter - è solo un "mondo immaginario".

H.O. 322.

Nota: o la Carter conosce il mondo del 'sesso' così come sta inondando tutto il mondo 'civilizzato' (?) dal 1955+ dai paesi scandinavi e da Amburgo, nel qual caso il suo linguaggio è incomprensibile quando dice che de Sade predice 'mondi immaginari', oppure non conosce il 'sesso' (che include letteratura, teatri, club, video ecc.), nel qual caso si deve dubitare delle sue elementari capacità di informazione. La nostra tesi è la seguente: de Sade era molto lontano dal suo tempo e, attraverso la precognizione, viveva nel nostro.

B. Russell (1872/1970), il noto pacifista, grande ammiratore di J. Locke (H.O. 303), che è all'origine della nostra Democrazia Moderna, coltivava "idee progressive, senza tabù" e cercò di introdurre queste "idee" nell'educazione. Ha soggiornato, dal 1938 in poi, a Chicago, Los Angeles, New York City. L'Università Urbana di New York ha osato nominare Russell nonostante le sue opinioni "liberali" (nei paesi anglosassoni questo è il nome). Russell vi insegna - ciò che chiama - la 'libera moralità'.

Due anni dopo, i genitori hanno organizzato un'associazione "per la salvaguardia della moralità pubblica". Hanno intentato una causa e l'hanno vinta. A Russell fu proibito di insegnare questa "libera moralità". Più vicino a noi: il in certi ambienti così apprezzato - anche 'cattolico' (non c'erano certe riviste, che si dicono 'cattoliche', che lo raccomandavano?) - apprezzato piccolo libro rosso per gli scolari da "un gruppo di lavoro di insegnanti 'critici', in costante consultazione con i loro alunni" (sic), cioè Claartje Hulsenbeck, Jan Louman, Anton Oskamp (Utrecht, 1970).

Lasciamo che persone ingenui come Carter leggano: "A scuola, si fa spesso una distinzione tra pensare e fare materie. L'educazione moderna non vuole solo parlare agli alunni, ma mostrare loro delle "cose". - Perché non dovrebbe essere così per l'argomento 'sesso'? Nelle lezioni - se le ottieni - chiedi materiale, come film sul sesso, riviste, fumetti, contraccettivi, ecc. (O.c.,101).

Conclusione: de Sade viveva in mondi molto reali ma era anche profetico.

H.O. 323.

A pagina 68 della sua opera, la stessa Carter dice: “De Sade rimane un monumento alla civiltà. Eppure vorrei credere che ha messo la pornografia “al servizio delle donne”. O, forse, che nella pornografia lavorava un’ideologia che non è l’antitesi del ‘movimento delle donne’ come movimento di emancipazione.

Quindi, in questo spirito, rendiamo omaggio al “vecchio diavolo” e cominciamo citando questo piacevole pezzo di “retorica”: “Sesso incantato! Tu sarai libero. Godrete, come gli uomini, di tutti i piaceri sensuali che la ‘natura’ (S.O. 321) vi impone. Per nessuna concupiscenza cesserai.

La “parte divina” dell’umanità, dovrebbe allora essere inevitabilmente incatenata dall’“altra parte”? Ah, rompere le catene: la ‘natura’ lo vuole”.

Con questa citazione di de Sade, la Carter suggella il suo accordo con l’emancipazione femminile, - non come de Sade l’ha concepita - tutt’altro - ma in modo meno coerente. Perché se de Sade possiede qualcosa, come intellettuale, è la logica, cioè un senso per il ragionamento coerente,-- che significa: derivare conclusioni da premesse (qui: la natura, inerente al razionalismo, -- insieme all’auto-emancipazione (S.O. 146: emancipazione), altrettanto inerente al Razionalismo (Russell l’ha capito, i “Maestri Critici” l’hanno capito molto bene)).

Ciò che, in termini platonici, si chiama ‘derivazione in avanti’ ma senza alcuna derivazione all’indietro; H.O. 283). Ragionare attraverso; in termini vernacolari.

I postumi ‘intellettuali’ di de Sade.

Nonostante i "fatti morali" (= aggressività e sesso, -- i due temi freudiani), nonostante i ventisette anni di prigionia, -- grazie ai testi (S.O. 181: de Sade aveva, come Lutero, il senso della diffusione dei testi; cfr. S.O. 231), sebbene severamente proibiti dalle Chiese e dagli Stati, sì, perseguitati, tuttavia letti e trasmessi ovunque, -- stampati ancora e ancora (?) nell’invenzione moderna della stampa, -- de Sade ha tra i suoi lettori conosciuti (di quelli che "vogliono sapere" stiamo parlando) o.o. stampato più e più volte in segreto (?) (sì, l’invenzione moderna della stampa),-- de Sade ha tra i suoi lettori conosciuti (di quelli che "non vogliono sapere", non parliamo) Sainte-Beuve (1804/1869; critico letterario), Baudelaire (1821/1867; iniziatore della poesia francese detta "moderna"; S.O. 297); Swinburne (1837/1909; scrittore inglese), anche: Lamartine (1790/1869; poeta romantico), Barbey d’Aurevilly (1808/1889; romanziere), Lautréamont (1846/ 1870; precursore francese del surrealismo (HO 297));-- Dostoevskij (1821/1881; il grande romanziere russo), Kafka (1883/1924; romanziere molto famoso); -- J. Paulhan (1844/1968; scrittore), M. Blanchot (1907/2003; critico), M. Nadeau (famoso per la sua Histoire du Surréalisme, Parigi, I, 1945; II (Documents surréalistes), 1948).

H.O. 324.

Non ultima Simone de Beauvoir (1908/1986; la 'Sartreuse', che ha scritto *Faut-il brûler Sade?* Scritto (in Privilegi, Parigi, 1944)). Conclude il suo lungo studio su de Sade con la seguente frase:

“Il vero valore dell'esempio di de Sade sta nel fatto che ci preoccupa. Ci costringe a porre di nuovo la domanda essenziale che, in modo contemporaneo, costringe il nostro tempo a pensare: “Qual è la vera relazione di un essere umano con un altro?”

In altre parole, questo combattivo campione esistenzialista dei diritti delle donne (H.O. 135), come Carter, prende sul serio anche de Sade.

Libertinaggio e razionalismo.

Prima un testo convincente.-- Il *Marchese de Sade, Justine or the Adversity of Virtue*, Amsterdam, 1978-11, 318vv, menziona, nel testo stesso, il termine 'libertino'; Così: “Allo stesso tempo quel libertino, senza vergogna, mi ha tirato su le gonne”. (O.c., 318).

“Dondolando come uno che sta morendo, questo incorreggibile libertino ha anche pronunciato terribili bestemmie”. (O.c., 321). - “(...) I due libertini, piegati su di me (...)”. (O.c., 321)”. - Le mie natiche, per alcuni, servono come uno spettacolo lussuoso, - per altri, come l'oggetto della loro crudeltà: i nostri due libertini (...) finalmente si ritirano (...)”. (O.c., 323) - “I due libertini mi hanno afferrato”. (O.c., 326).

Conclusione: è impossibile che sia semplicemente una coincidenza che l'eccellente scrittore che è de Sade menzioni il termine 'libertino' nel suo romanzo carico di teoria.

Beh, abbiamo mezzi di verifica: A. Adam, *Les libertins au XVIIIe siècle*, Paris, 1964.-
- L'autore, nella sua introduzione, mette in evidenza diversi tipi di libertinaggio, lussuoso-selvaggio ma razionale in ogni caso, freddo-calcolante ma altrettanto razionale.

H.O. 325.

Ascolta Adam, o.c.,7: “Verso il 1620 - *nota*: Cartesio è nato nel 1596; Galileo vive il suo conflitto nel 1610+ - il libertinaggio cresce.

Nota: “libertinaggio” è

(i) mancanza di rispetto per ciò che è la religione e

(ii) l’immoralità - in un fuoco furioso che portò via una buona parte della giovane nobiltà di Parigi”. I più riflessivi tra loro - o.c., 8 - hanno una “filosofia”: non credono né nel Dio della Bibbia né in quello della tradizione spiritualista (H.O. 319: Cartesio); ma danno valore al destino (“le Destin”), cioè alla legge suprema (cfr. H.O. 321, “Première Puissance”), che ha ordinato la natura e la sta ordinando sempre di più.

Credono anche nei “principi viventi” che passano da una forma (S.O. 317) all’altra in un eterno movimento per rendere queste “forme” vive, - questo, mentre non credono nell’immortalità di una pura anima incorporea.

Conclusion: Tutte le religioni, quelle biblico-cristiane per prime, sono, per loro, forme di inganno politicamente inteso del popolo, per cui i potenti ‘fanno’ credere agli impotenti che esiste una divinità e una legge morale, “cosa ci hanno fatto credere? - Per soggiogarci e spacciare la loro falsa moralità, nella quale “essi stessi” non “credono”; H.O. 218vv. (teologia naturale)).

Da qui il loro libertarismo o anarchismo, che all’epoca non potevano elaborare, ma che fu profetico, come anche de Sade vide profeticamente corretto. Come ci insegna H.O. 138: essi prevedevano, prevedevano una civiltà europea (termine tipico del XVIII - d’ secolo), che era permissiva (‘moralità libera’; H.O. 322). Che le autorità ecclesiastiche, a Parigi, fossero preoccupate per quel tipo di “libertà moderne”, almeno il cattolico dovrebbe capirlo. Non è senza motivo che Simone de Beauvoir dice di de Sade che “ci preoccupa”. Lo stesso, in un senso analogo, valeva allora.

Un po’ più avanti, Adam (o.c., 12s.) dice del tipo “critico” del libero pensiero (freethinking) che è “illuminé” (= “éclairé”; “illuminato”) e si definisce così. Questo significa: dopo essersi ripresi dagli errori della gente comune (S.O. 186: intelligenza), essi seguono ‘la luce della loro ragione’ (S.O. 145: ‘illuminazione’), attraverso la quale vedono attraverso gli inganni e le delusioni con cui la mente comune si lascia ingannare.

H.O. 326.

Conclusion: Un vero illuminismo esiste già intorno al 1620, sul quale la maggior parte delle persone tace, o perché non sospetta nemmeno il libertinaggio, o perché lo nasconde deliberatamente per mettere l'illuminismo sotto una luce più favorevole. Tutti gli elementi essenziali dell'Illuminismo del XVIII secolo sono già presenti in forma embrionale. Non tanto un Galilei o un Cartesio, ma uno sconosciuto come Teofilo De Viau (o.c.,7) o come Gaston D' Orleans (o.c.,9); o ancora l'autore di "Les Quatrains du Déiste" (o.c., 10), intorno al 1624 compongono l'Illuminismo di quel tempo. Un Gassendi (1592/1655; il rivale di Cartesio) (o.c.,15) o un La Mothe le Vayer (1588/1672; fu 'précepteur' (educatore) di Luigi XIV) sono, in qualche misura, più conosciuti. Anche se non sono un tipo di libertini "lussuriosi e selvaggi", sono comunque tra gli illuminati dell'epoca, in pieno XVII secolo.

De Sade alla fine del 'classico'.

M. Foucault, *Les mots et les choses*, Parigi, 1966 (cfr. H.O. 161vv; 169; 177; 184; 311), colloca de Sade alla fine dell'epoca classica. Questo, in "*Le désir et la représentation*" (o.c., 221/224). Come *Don Chisciotte* (Cervantes; H.O. 321) sta all'inizio del classico, così de Sade sta alla 'fine'.

Qual è questa "fine"? "Sade raggiunge la fine del discorso e del pensiero classico. Regola proprio al loro limite. Da lui in poi, la violenza, la vita e la morte (H.O. 94: armonia degli opposti), il desiderio, la sessualità si estenderanno, sotto la rappresentazione, in un immenso foglio d'ombra, che noi ora cerchiamo di assorbire come possiamo". (O.c.,224).

J. Rajchman, *Michel Foucault (La liberté de savoir)* Paris, 1987, 37ss., discute anche questa interpretazione di de Sade da parte di Foucault.-- Nel linguaggio del senso comune: l'epoca classica, il XVII secolo, in particolare, esprimeva tutto in 'représentations' (rappresentazioni; H.O. 306: sia Cartesio che Locke vivono di e dentro le loro 'rappresentazioni; con le quali ordinano i dati dell'esperienza o coscienza). Questo è stato fatto nel modo più ordinato possibile. Con de Sade, un altro mondo emerge dall'inconscio (H.O. 162/163.2), che comporta 'vita e morte', e questo dalla violenza, dal sesso, -- entrambi derivanti da 'le désir' (desiderio, libido).

Come le femministe Carter o de Beauvoir, così fa Foucault, il post-strutturalista: prende de Sade, come molto significativo per il nostro tempo, molto seriamente.

H.O. 327.

Etica sadiana.

Possiamo, dopo tutto quanto sopra, essere molto brevi, R. Desne, p.c., 237, cita de Sade stesso: Lo ripetiamo incessantemente: a una nazione “saggia” non verrà mai in mente di condannare l’omicidio come un crimine. Ora, abbiamo appena visto che questa proposizione è inaccettabile.

(Modello:) Ripeto: l’omicidio è solo un cambiamento di forma, in cui né le leggi dei “regni” (biologici) (piante, animali, persone) né le leggi della “natura” (H.O. 321; 323; 325) perdono assolutamente qualcosa, ma in cui entrambe le “leggi”, al contrario, guadagnano enormemente.

(Contro-modello:) Perché, allora, punire un essere umano, solo perché ha restituito agli elementi della natura ciò che era - cioè, uccidendo qualcuno, il criminale affretta il processo di decadenza del suo corpo - una porzione di materia?

Materialisticamente parlando, anche un essere umano - come tutti i corpi della natura - è una porzione di materia, niente di più. Tuttavia, questa “porzione di materia” ritorna agli elementi della natura. Questi elementi della natura, una volta ritornati a loro, utilizzano questa “porzione di materia” per comporre nuove forme a partire da essa. Una mosca vale più di un pascià o di un frate cappuccino?

Così tanto per questo accorato pezzo di prosa tipicamente materialista. Di cui noi, ora, facciamo l’analisi.

(1) Notate il riduzionismo: “l’omicidio è solo un cambiamento di forma”,-- “l’omicidio è solo portare avanti, attraverso l’intervento umano, ciò che il processo naturale, un po’ più tardi, fa comunque, senza l’intervento del “collega umano”“, “ogni corpo meramente fisico o anche biologico, è solo una “porzione di materia”, -- niente di più. L’avverbio ‘solo’ è caratteristico di ‘Tutto ciò che, razionalmente e materialisticamente, riduce il superiore all’inferiore’ (ragionamento riduttivo, -- come distinto dalla riduzione meramente logica, che è l’inclusione, nel ragionamento, di un’induzione).

(2) L’idea di “forma” è decisiva: la forma non è, qui, la forma dell’essenza completa (H.O. 317: Cartes.), come la intendeva la tradizione idealista. Ma una forma “ridotta”.

H.O. 328.

Il sistema “materia (contenuto) / forma” è l’idea principale. Certo, come i Libertini, de Sade deve proporre dei “principi viventi” (H.O. 325) che passano da una forma all’altra.

(3) Lo si vede ancora: de Sade è uno degli innumerevoli casi di demonismo, nel senso storico-religioso (H.O. 94); la natura, l’idea di base, è “armonia degli opposti”: essa mette insieme nuove forme per scomporle di nuovo - più o meno rapidamente - in un processo di decadenza. Il sadianismo è dunque un destino cupo (H.O. 325), il fatalismo.

Revoca: “Ma non tutti i materialisti sono così”.

Questo è ovvio. Ma: sono diversi, nella misura in cui introducono resti idealistici in quel materialismo logico-consequenziale, come ‘Fremdkörper / (come cose che, logicamente, non vi rientrano). Solo l’idealismo - specialmente l’idealismo teologico (S.O. 60: Albini; 68: Klemens; 163.2: Pentecoste) - vede e accetta il superiore nella sua vera e piena forma.

Ma non siamo ingenui. Rileggiamo il famoso Libro Rosso per gli alunni (S.O. 322), per vedere come gli insegnanti critici contemporanei, in collaborazione con i loro alunni, ragionano (criticamente o meno): “Se sul giornale si dice che qualcuno ha commesso un reato morale (S.O. 323: fatti morali), sembra peggio di quello che è. Si tratta quindi di qualcuno che può prepararsi solo in un certo modo, insolito”.

(Modelli applicativi)

(i) Se si legge che qualcuno ha “agito immoralmente”, allora, di solito, ha aperto i pantaloni e mostrato il suo pene. Viene poi chiamato ‘esibizionista’.

(ii) Se si legge che un uomo o una donna “hanno fornicato con minori”, allora si sono masturbati davanti a bambini. O fatto l’amore con i bambini.

(iii) Un voyeur è un uomo o una donna che ama guardare come fanno gli altri. Spiano le coppie che pensano di essere sole. Occasionalmente, queste persone sono spinte al panico. Questo è dovuto al modo in cui gli altri reagiscono al loro comportamento. Non sanno più cosa stanno facendo e a volte si arriva alla violenza”. (O.c., 100v.).

(1) La stessa riduzione del superiore all’inferiore. Qui nell’area sessuale.

(2) Questo pensiero riduttivo è, di fatto, una giustificazione, in termini materialistico-teorici.

(3) Un nominalismo dell’ermeneutica (interpretazione) è qui all’opera:

H.O. 329.

(1) La realtà (ridotta alla sua forma materialistica) è ad esempio “sbottonarsi i pantaloni e mostrare il pene”, niente di più;

(2) la nomenclatura (S.O. 2v.) è ad esempio “esibizionismo” (inteso: come reato), ma questa è una semplice interpretazione. Di per sé non c’è nulla di sbagliato in questo; tuttavia, non è “usuale”. Tutte le norme morali si riducono a “ciò che è abituale”. Dopotutto: ragione! - “Slacciarsi i pantaloni e mostrare il pene” è solo un cambio di forma! Dove prima i pantaloni erano chiusi e il pene invisibile, ora sono aperti e il pene visibile. Niente di più. Un apprezzamento superiore del senso del sesso (S.O. 92 (pianificato dal Creatore) vedi anche S.O. 91) non appare nemmeno più. Tutto è, se si tratta di discutere, proprio come Protagora di Abdera, una questione di opinioni, cioè di libere interpretazioni. Niente di più. La realtà - ontologica - non ha una struttura propria, certamente non una morale. La morale, almeno quella idealista, è “hineininterpretiert” (messa dentro, senza motivo sufficiente nella realtà stessa).

Conclusion: un tale materialismo sta o cade con la sua ontologia o concezione della realtà. È, se si è onesti, l’ontologia della società permissiva” - questo, in varianti più o meno logicamente consequenziali. Cfr. H.O. 138; libertà moderne.

Nota.-- Varrebbe la pena di esaminare fino a che punto il movimento Sturm und Drang, nelle sue idee di base, differisce (ma è diverso) dalla posizione libertaria. Secondo *Gisela Henckmann, Sturm und Drang*, in: *G. e I. Schweikle, Metzler Literaturlexikon*, Stuttgart, 1984, 428f., il nucleo del movimento è l’esperienza di se stessi e l’autoliberazione dell’individuo come totalità corporea e animata, essendo ogni individuo strettamente incomparabile (differenzialismo; H.O. 3) con tutti gli altri. Prometeo e Faust stanno come modelli. La passione è parte integrante dell’individuo nella sua liberazione dai “confini” morali.

Come potete vedere, ci sono almeno alcuni temi comuni, non importa quanto sia diversa la totalità.

H.O. 330.

Un secondo esempio di materialismo.

Ernst Jünger (1895/1998), *Strahlungen*, Tübingen, 1949, 172f., ci dà un secondo tipo di materialismo, che mostra chiaramente la tendenza nichilista inerente al materialismo.

“Lezione, la sera, di uno di quei piccoli ‘mauretani’, che ha elaborato, con una certa cinica (spudorata) piacevolezza, la tecnica di influenzare le masse per mezzo della propaganda.

Questo tipo di essere umano è senza dubbio nuovo nel suo genere o, per lo meno, nuovo rispetto al XIX secolo. Tali persone sanno del vero potere che emana da tanto o, come qualcuno che conosce la tecnica dell’assioma, del (vero) amore.

1. Ma senza dubbio: hanno un vantaggio, che sta tutto in negativo, - cioè, si sono liberati del bagaglio della morale prima degli altri; inoltre: hanno introdotto le leggi della tecnologia delle macchine (H.O. 318: meccanicismo cartesiano) nella politica.

2. Questa pista, tuttavia, è inventata. Questo, però, non lo fa, diciamo, l’uomo morale: perché egli è, di fronte alla violenza senza scrupoli, inevitabilmente impotente. Il vantaggio, in questione, è annullato da persone dello stesso tipo, che sono apprendisti a loro. Perché, a lungo andare, anche il più stupido di loro osserva: ‘Se si spazza i piedi da tutto (*nota*: sull’etica), su quale base pretende ancora il rispetto per se stesso?’.

Di conseguenza, aspettarsi che la religione e la religiosità ristabiliscano l’ordine (*nota*: quella incrinata da un tale “mauretano”, cinico) è un errore.-- Le realtà zoologiche si situano sul piano zoologico; quelle demoniache sul piano demoniaco. Questo significa: lo squalo è catturato dal calamaro gigante e il diavolo da Belzebù.

A proposito: di fronte al cinismo perfetto (*nota*: impudenza senza scrupoli) - devo ancora impararlo - essere indignati è inutile. Dopo tutto, finché mi infastidisce ancora, un tale babbuino ha ancora una presa su di me.

Di fronte a una cosa del genere, bisogna agire in modo affaristico: ad esempio, si calcola, in completo silenzio, quanto un tale retore insensibile (oratore) contiene in termini di pancetta e grasso e per quanto tempo questo potrebbe servire, dopo la frittura, ad alleggerire una scala o per quante scarpe di servizio si può usare... In questo modo ci si mantiene allo stesso livello di quello che caratterizza il suo grado di ‘spirito’“.

H.O. 331.

Nota - Jünger ha trattato intensamente il nichilismo. Ad esempio in *Ueber die Linie*, in: *W.F. Otto u.a., Anteile (Martin Heidegger zum 60. Geburtstag)*, Frankf.a.M., 1950, 245/284. In esso nota che Nietzsche e Dostojewski avevano già visto il problema.

Questo problema domina l'assologia (teoria dei valori) di oggi: *P. Schotsmans, De waardeleer als uitweg uit onze beschivilizingscrisis*, in: *Onze Alma Mater* 1986: 2, 107/120, per esempio, spiega come - nel nostro mondo secolarizzato, in cui "Dio è morto" (F. Nietzsche), una dottrina del valore cerca di offrire una via d'uscita: i valori (superiori) sono tenuti, anche senza essere pensati e sanzionati da Dio

Secolarizzazione, materialismo, ateismo,

Tuttavia, sono collegati da qualche parte, anche se non sono totalmente identici. -- Che sia così è chiaro dal testo di Jünger.

Nota: Il termine "nichilismo" appare per la prima volta in una lettera (marzo 1799) di P. H. Jacobi (1743/1819), il fondatore della filosofia del sentimento e della fede; P. von Baader (1765/1841), un teosofo seguace di Schelling, il filosofo romantico, parla nel 1824 di "nihilismus", cioè la negazione di Dio e della sua rivelazione.

Ivan Turgenev (1818/1883), *Padri e figli*, Mosca, 1862, fa etichettare i figli, come negatori critici, come "nichilisti".

Con Dostoevsky e Nietzsche, la parola assume il suo significato più comune: la messa in discussione di tutte le idee, gli ideali e i valori superiori. In altre parole: la rinuncia all'idealismo.

Riferimento bibliografico : *D. Arendt, Einl./ Hrsg., Nihilismus (Die Anfänge von Jacobi bis Nietzsche)*, Colonia, 1970.

Il problema centrale è il seguente: la secolarizzazione fa uscire la vita (il comportamento) dal pensiero della Chiesa, -- poi dal pensiero religioso, infine dal pensiero idealista. Ciò che rimane, logicamente, è un mondo di puri fatti (scientifici o non analizzati), in cui l'illuminismo che è stato attuato non trova più alcuna norma o valore superiore all'individuo totalmente libero e liberale. Cosa che il nostro Mauretano dimostra.

H.O. 332.

L'essenza del nichilismo, la comprensione ontologica.

Jünger, che certamente conosce de Sade, dimentica che già nel XVIII secolo esisteva il benessere cinico che l'ignorare l'idea divina (ideale, valore; H.O. 60/62) può dare. Quindi questo cinismo non è così nuovo.

(1) *Ludwig Feuerbach* (1604/1872), che appartiene all'ala di sinistra radicale dell'hegelismo - che si trasforma in materialismo - ha, in *Das Wesen des Christentums* (1841), distinto l'ateo-materialista ordinario dal nichilista in modo teologico: "Il vero ateo non è quello che nega Dio. È colui per il quale gli attributi (= essere qualità) della divinità - amore, saggezza, giustizia - non sono niente; 'Niente' (in latino: 'nihil') dice giustamente Feuerbach.

Meglio ancora: è nichilista colui che riverisce il sacro, inteso come 'Tutto ciò che è, inviolabile in quanto tale'; lo etichetta come 'nulla', nihil. Il "sacro" viene liquidato come irreal.

(2) *J.P. Sartre* (1905/1980), *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1946, 36, articola il problema come segue.

a. Parte dal fatto che è chiamato "délaissement" (instabilità, abbandono di Dio. S.O. 153: "Una volta Dio era caduto"): "Nous sommes sur un plan, où il y a seulement des hommes" (La nostra (attuale) - nota: secolarizzata - situazione è tale che viviamo come se ci fossero solo persone).

b. "Quando si parla, ora, di (Dio)abbandono (délaissement) - espressione cara a Heidegger -, si intende solo con ciò che Dio non esiste e che si deve dedurre (H.O. 283: metodo in avanti, platonico; 323), all'estremo". (O.c.,36).

In altre parole, per Sartre, la secolarizzazione è tale che "Dio è morto" (Nietzsche), ucciso dalla civiltà secolare occidentale. Ma, a differenza di de Sade (o dei nostri Maestri Critici o del "Mauretaniere" di Jünger), Sartre non si rallegra di questo: è troppo etico, come tutti i veri esistenzialisti, del resto.

(i) *La morale dei laici.*

"L'esistenzialista (nota: come lo chiama Sartre, in quanto ateo; perché ci sono anche esistenzialisti credenti in Dio) è in forte opposizione a un certo tipo di morale laica; che, nel modo più economico possibile, vuole eliminare Dio.

H.O. 333.

Quando, intorno al 1880, i professori francesi cercarono di elaborare un'etica laica (“une morale laïque”), dissero, più o meno, quello che segue.

(a) Dio è un'ipotesi inutile e preziosa; la lasciamo cadere.

(b) Tuttavia, rimane necessario - per il bene di una morale, di una società, di un mondo civile - che valori ben definiti (S.O. 331)

1. Essere seriamente assorbiti (H.O. 330: nichilismo) e

2. essere inteso come esistente a-priori (H.O. 34: archetipo)”.

Alla faccia di Sartre. Si vede che anche lui, esistenzialista, vede che la morale laica, per quanto priva di Dio, presuppone tuttavia un mondo ideale - analogo a quello del platonismo e, in questo senso, diventa non idealismo teologico ma ideocentrismo (H.O. 54; 60; 63).

Sartre dà dei modelli applicativi: “È necessario che sia obbligatorio, a-priori, per esempio essere onesti, non tradire la propria moglie, concepire dei figli e così via.

Perciò forniremo un lavoro che ci permetterà di dimostrare che i valori menzionati esistono, “scritti in un cielo pensante e sapiente (H.O. 38; 71; 128: intellectualia)” (“un ciel intelligible”), -- questo, nonostante il fatto che Dio non esiste.

In altre parole, questa è la tendenza - credo - di quello che si chiama radicalismo in Francia. Nulla sarà diverso se Dio non esiste: troveremo gli stessi standard di onestà, progresso e umanesimo. Immediatamente avremo fatto di Dio un'ipotesi obsoleta, che si estinguerà tranquillamente e, questo, per mancanza di forza vitale propria”.

Alla faccia di ciò che Sartre marca come etica essenzialista. - Cfr. 10; 105; 144; 279 (Galileo); 287 (Viète). Ci sono, quindi, molti essenzialismi. O meglio: l'unico essenzialismo mostra molti modelli applicativi, di cui il platonico, nonostante tutto, è e rimane il nucleo.

(ii) *Morale esistenziale.*

L'esistenzialismo è essenzialmente, almeno nella sua forma estrema, la negazione radicale di tutte le idee, gli ideali, i valori preesistenti. Si tratta - essenzialmente - di nichilismo, in senso ontologico (H.O. 330).

Eppure è fondamentalmente preoccupato eticamente, in contrasto, per esempio, con il positivismo puro, che come nominalismo (come l'esistenzialismo) (H.O. 1; 150) nega anche le idee, ma rimane puramente “positivo” (scientificamente privo di valore ed eticamente neutrale); --in contrasto, anche, con il libertinismo puro (H.O. 324; 327), che nega sia le idee che ne trae conseguenze immorali.

H.O. 334.

L'esistenzialismo di Sartre è un nominalismo tragico: si rende conto del vuoto lasciato dalle idee, specialmente quelle divine (teologicamente definite), una volta che sono state pensate (Dio è morto).

Ascoltiamo: "L'esistenzialista, invece, è dell'opinione che è molto brutto che Dio non esista. Perché, con lui, scompare ogni possibilità di incontro con i valori, in un mondo superiore ('ciel intelligible'). Dopo che Dio è stato eliminato, non può esistere un 'bene' apriorico: non c'è, dopo tutto, una coscienza infinita e perfetta per pensare quel bene a-priorico (S.O. 60 in quel caso "non è scritto da nessuna parte che il bene esiste", -- in particolare: che uno - in virtù di un 'bene' preesistente - per esempio debba essere onesto, - che non debba mentire.

Dopo tutto, in questa ipotesi siamo in una situazione in cui esistono solo gli umani". -- L'abbandono di Dio, inerente alla secolarizzazione estrema, comprende un mero umanesimo (la situazione per cui solo le persone creano "idee" (rappresentazioni) e, immediatamente, valori. Cfr H.O. 6/7 (nom. Protosofista)).

Sartre incorpora la paura dell'esistenza di Dostojewski.

Se c'è stato qualcuno che, molto prima che noi, in generale, comprendessimo tutta la portata della secolarizzazione, era pienamente consapevole di questo tragico evento - la sua lettura di de Sade può aver avuto qualcosa a che fare con questo (S.O. 324) -, allora è il romanziere ideativo-realista Dostoevskij (nota: Dostoevskij appartiene a - ciò che si chiama - i realisti cristiani orientali. 324), allora è il romanziere ideativo-realista Dostoevskij (nota: Dostoevskij appartiene a - quello che si chiama - i realisti cristiani orientali, che, in Russia, almeno, iniziano con G. Skovoroda (1722/ 1794; un etico mistico)).

Ma ascoltiamo, ancora una volta, lo stesso Sartre: "Dostojewski aveva scritto: 'Se Dio non esistesse, tutto sarebbe (*in linea di principio*) permesso'.

Questo è il punto di partenza dell'esistenzialismo. Infatti: tutto è (*in linea di principio*) permesso, se Dio non esiste. Nel qual caso l'uomo è anche dio abbandonato ('délaisé'), poiché quell'uomo non trova - né in sé né fuori di sé - alcun sostegno ('une possibilité de s'accrocher').

H.O. 335.

-- Per cominciare, un uomo così non trova scuse. Infatti: se, come postula l'esistenzialismo, l'"esistenza" (cioè l'uomo singolare senza Dio) precede l'"essenza" (cioè i valori seriamente assorbiti dagli esseri umani), allora non si può offrire una spiegazione basata, per esempio, su una natura umana precedente, esistente una volta per tutte ("une nature humaine donnée et figée").

In altre parole, non c'è determinismo. L'uomo è libero, l'uomo è libertà". (L'existentialisme est un humanisme, 36).

1. Nota - È così chiaro che Sartre non usa i termini 'esistenza' ed 'essenza' nel senso dei pensatori del Medioevo (H.O. 105). L'"esistenza effettiva" (= medioevo) dell'uomo dimenticato da Dio (= sartriano) precede l'"essenza" (= sartriano), cioè ciò che l'uomo singolare-concreto immagina dei valori che dovrebbero governare la sua vita (S.O. 306: rappresentismo, che differisce fundamentalmente dall'idealismo platonico).

L'"essenza" medievale precede la realtà fenomenica in cui ci incontra ("appare") come sua forma generale di essere (H.O. 12).

I due linguaggi hanno ben poco in comune, ma Sartre specula deliberatamente su una sorta di confusione concettuale per impressionare le menti superficiali, che non si rendono (chiaramente) conto della trasposizione (e caricaturizzazione) nominalista dei termini idealisti.

2. Nota.-- Anche il fatto che Sartre si riferisca al 'déterminisme' in opposizione alla sua 'liberté' è fuorviante:

(a) Le idee, che determinano la natura delle cose, determinano questa natura;

(b) le idee che determinano il libero comportamento degli esseri ragionevoli li lasciano liberi tanto quanto lo è la loro effettiva libertà.

Sartre, come più di un nominalista, che è value-, perché idea-blind, confonde l'ordine fisico con l'etico.-- Il che non impedisce che ci sia una verità da esprimere in altro modo nel suo dire: la libertà nichilista, totalmente laica (il sartriano, ma anche il sadiano) appare "libera" in opposizione alla libertà normalizzata da idee (valori) superiori (che, per un libertino o sartriano, deve apparire come "determinismo", determinatezza naturale-necessaria). Cfr H.O. 136; 137; 138 (giustificabile in modo permissivo); -- 321; 325; 329).

H.O. 336.

Come sottolinea P. Foulquié, *L'existentialisme*, 25s., la morale laica francese, considerata troppo ottimista da Sartre, è una delle tante forme di essenzialismo, che si basa sulla natura umana generale (= essenza umana). Già nel XVIII secolo, secondo Foulquié, gli illuministi-razionalisti sostituirono il Dio di Cartesio con una “natura umana più o meno deificata” (cfr. S.O. 321, dove abbiamo visto che de Sade “deifica” (“Première Puissance”), oltre alla natura tipicamente umana, la natura totale (= universo); 327;-- 323: natura come base dell’“etica” libertina).

1. Conclusione: sia nel XVIII che nel XIX secolo, l’etica secolarizzata, che esclude o trascura Dio, si basa su “un type humain, qui se propose à tous comme modèle et vers lequel tous doivent tendre” (Foulquié, 26). Così: una “natura ideale” (perché l’essere umano attuale è troppo imperfetto, anzi un contro-modello), valida per ogni singola persona e per tutta l’umanità insieme, fonda (giustifica) l’etica.

2. Conclusione: Sartre sostituisce questo fondamento, come abbiamo visto, seguendo la reazione neoscolastica alle situazioni tipicamente moderne che sono invariabilmente secolarizzanti, per non dire nichilistico-secolarizzanti, con l’idea, che egli propone a priori (idealismo situazionale): egli non prova da nessuna parte quell’idea, che è universalmente valida, per ogni uomo individualmente (molto certamente, dato il suo radicale individualismo), per tutto il genere umano collettivamente, -- l’idea ‘situazione’ (S.O. 143).

Così abbiamo ancora un altro modello applicativo dell’idealismo.-- Non ha detto Whitehead che tutta la filosofia occidentale è una serie di note a piè di pagina su Platone? (H.O. 33). - Cfr. H.O. 60/62 (anche la ‘situazione’ sartriana è sommativa (distributiva, collettiva), generativa (genera sempre di nuovo doveri e diritti, come sua fonte) paradigmatica (esemplare: illumina, come ad esempio l’idea di ‘natura universale umana o cosmica’).

Così è successo, S.O. 95, al rabbioso antiplatonista Derrida: la sua idea universale (o quasi) di ‘decostruzione’ è sommativa (per questioni umane), generativa (provoca il processo di decostruzione) ed esemplare.

H.O. 337.

II.D.-- *L'idea di illuminazione*

Anche se abbiamo - fondamentalmente - parlato di pensiero razionale illuminato fin dalla prima pagina di questo corso introduttivo (inizia con la Proto-Filosofia), cercheremo di riassumere tutte le idee parziali che abbiamo raccolto lungo la strada in un'idea totale di illuminazione.

E. Coreth, Einf. i. die Phil. d. Neuzeit, I (Rat. / Emp. / Aufklärung), 136/150, descrive, nel riassunto, come segue

A/ Caratteristiche generali:

a. Fede scientifica (Scienza: S.O. 247/279 (fisica moderna); 260/295 (matematica mod.)),-- questo, da un ottimismo essenzialmente senza limiti, riguardo alla ricerca e ai risultati.

b. Controllo sui processi sociali di modernizzazione dell'umanità per mezzo della scienza professionale applicata e divulgata e della "filosofia" illuminato-razionale (gli illuministi si definivano "filosofi"); -- molto specificamente, gli spiriti illuminati - i liberi pensatori - stanno cercando di prendere il controllo di tutta l'educazione (fino ai giorni nostri).-- Cfr H.O. 145: la metafora della luce.

B/ Caratteristiche speciali, piuttosto sostanziali :

a. Il liberalismo,

Quello che abbiamo trattato più in dettaglio H.O. 135vv: liberalismo-questionario;

b. Deismo,--precedentemente, brevemente, descritto H.O. 221/222 (sebbene, come Coreth stesso ammette, non tutti - lungi da ciò - gli illuministi sono 'deisti' o vagamente credenti in Dio).

Non abbiamo visto, per esempio, come il materialismo (che tra l'altro non può riconoscere la Divinità) è diventato un aspetto crescente dell'Illuminismo (S.O. 320/336)? Non abbiamo visto come, nel XVIII e, ancor più, nel XIX secolo (il nostro supera ancora i due precedenti), l'etica dei laici, per principio (cioè per ipotesi, senza alcuna prova decisiva, assiomatica), mette tra parentesi un Dio, anche quello del Deismo, per non dire aggressivamente lo esclude? Cfr H.O. 332 (nichilismo).

Nota.-- Tutti coloro che parlano dell'Illuminismo (Coreth a.o.), sottolineano che l'Inghilterra (America compresa) è la 'culla dell'Illuminismo' (S.O. 156: nominalismo anglosassone), mentre la Francia e la Germania, ciascuna a suo modo, hanno ristabilito questo fenomeno anglosassone.

H.O. 338.

Nota - Un aspetto notevole dell'illuminismo totale è rivelato dalla Frankfurter Schule, attraverso *Theodor Adorno* (1903/1970)/ *Max Horkheimer* (1895/1973), *Dialektik der aufklärung* (1944) e *Dialektik negativo* (1966).

Un linguaggio difficile impedisce anche agli specialisti della storia della mente di leggere senza problemi questa coppia di libri, di cui il secondo è un chiarimento del primo. Ma ecco un riassunto.

1. Adorno / Horkheimer enfatizzano l'idea di 'aufklärung' (aspetto hegeliano), nella misura in cui essa si attua nella realtà scientifico-economica (aspetto marxiano).-- Confronta questo schema duale con H.O. 46 (idea / fenomeno).

2. Adorno / Horkheimer riassumono così l'idea di "illuminismo": l'uomo (umanesimo) attraverso la sua ragione ("razionalismo"), che si manifesta nella scienza e nella scienza applicata ("tecnica") (scientismo), è in grado (ottimismo) di liberarsi (liberalismo), prima di tutto dai vincoli che la natura, intorno a noi, gli impone (controllo della natura), -- poi da quelli che la società, in cui viviamo, gli impone (controllo della società). - Uomo, natura, società, -- tale è l'induzione sommativa (= sintesi razionale), che caratterizza l'ontologia dell'Illuminismo.

Adorno e Horkheimer gettano una luce speciale sull'idea di 'herrschaft', intesa come il controllo della natura e dei suoi processi, attraverso il pensiero identificativo, nella scienza e nella tecnologia.

3. Adorno / Horkheimer pongono un'enfasi particolare sul fatto che la ragione, al centro dell'Illuminismo, è l'armonia degli opposti (H.O. 94). La ragione implica la propria auto-rivelazione o auto-negazione. È autodistruttiva (cfr. la "déconstruction" di Derrida: H.O. 96). Come mai?

(a) Per raggiungere l'autoliberazione dalla presa della natura pre-tecnica, la presa illuminato-razionale su questa stessa natura la rende oggetto di assoggettamento.

(b) Questo, grazie a macchine, imprese, know-how - l'arsenale del controllo. Ma questo stesso arsenale, a ben guardare, mostra le sue stesse leggi: esso esige così tanto dalle persone coinvolte (come lavoratori - si pensi al lavoro notturno, all'inquinamento acustico, all'inquinamento atmosferico -; come datori di lavoro, si pensi alla spietata lotta competitiva), che esse passano dall'essere soggetti che "governano" la natura (Herrschaft) ad essere oggetti, "oggetti sofferenti", del controllo che introducono

H.O. 339.

Per dirla in breve: il progresso si trasforma nel suo contrario. In H.O. 212 e 213 si parla del processo di autoreversione (rovesciamento nel suo contrario), che Adorno/Horkheimer, come dialettici, vedono all'opera nell'Aufklärung stessa. L'uomo "illuminato" e la sua civiltà sono diventati immediatamente schiavi del suo stesso strumento.

In termini marxisti, l'idea di "Aufklärung" è, nella sua realizzazione capitalistica sostenuta dalla tecnostuttura e che permea tutti i settori della cultura (H.O. 337), "Herrschaft", a cui le persone coinvolte sono esse stesse soggette.

4. Adorno / Horkheimer ne concludono: l'Illuminismo non è più sostenibile nel nostro tempo, nel senso che l'ingenua fiducia nel progresso che esso contiene è diventata implausibile per il fallimento della ragione come forza di progresso. Espresso platonicamente: il lemma (abduzione, ipotesi) che la ragione produce progresso è stato 'negato' dall'induzione (falsificazione) che lo accompagna (dialettica negativa).

Per esempio, l'"omicidio di massa industrializzato" tipico del nostro secolo illuminista confuta questo lemma. Per Adorno/Horkheimer, Auschwitz (simbolo del campo di concentramento) non è un fenomeno accidentale, ma la rivelazione del potere distruttivo, presente nell'Illuminismo.

5. Dialettica negativa.

Centrale per l'Illuminismo è la Ragione. Questa idea di 'razionalità', ora, contiene la sua stessa negazione, come si può vedere dalla verifica degli effetti della Ragione.

Se la storia della civiltà è iniziata con l'uomo arcaico-primitivo, finisce, con l'Illuminismo e la sua rivoluzione culturale, con qualcosa come la bomba all'idrogeno.

La dialettica "negativa" si oppone prima di tutto alla dialettica di Hegel: con lui, per esempio (dopo la negazione del progresso), la Ragione può progettare un'idea opposta che migliora il fallimento della Ragione finora (cultuuroptimismo) in modo che

- (i) tesi (stadio primitivo), seguita da
- (ii) l'antitesi (stadio illuminato, che fallisce), diventa
- (iii) Sintesi (stadio illuminato che riesce, per correttivo).

Con Adorno/Horkheimer non c'è "sintesi".

H.O. 340.1.

La stessa dialettica negativa si oppone anche alla dialettica di Marx: con lui, per esempio, la “Rivoluzione del Proletariato” può essere dedotta razionalmente (e prevista) dalla miseria del XIX secolo, che fu la realizzazione dell’idea di “economia razionale” (capitalismo),--questa, come correttivo di questa “Miseria razionale”.

Per Adorno/Horkheimer, nell’Occidente industrializzato, il proletariato - controllato com’è dalla ‘Herrschaft’ (l’arsenale di controllo inerente al capitalismo) - non è più una forza rivoluzionaria ‘mobile’. La classe proletaria è fin troppo incapsulata (come la classe dirigente) nel sistema chiuso del razionalismo illuminato.

Conclusioni: Adorno e Horkheimer sostengono una dialettica che è culturalmente pessimista a causa della sua negazione senza via d’uscita (‘sintesi’).

L’anti-positivismo radicale.

1. Vedendo - come Hegel e situandosi nella grande tradizione dell’idealismo - l’idea nei e dietro i fenomeni, qui: l’idea elaborata e realizzata (il sistema capitalista), i Dialettici della Scuola di Francoforte si distanziano profondamente dal Positivismo, che è un Nominalismo radicale e, quindi, non può scoprire l’idea nei fatti (fenomeni).

2. Ciò non significa che Adorno e Horkheimer mettano in discussione la scienza della scienza in quanto tale, anche per quanto riguarda la scienza umana: si può, razionalmente, per mezzo della scienza (H.O. 337: Scienza), scandagliare non solo la natura ma anche l’uomo e la sua società. Solo questo: accusano il Positivista, con la sua fede nella scienza, di essere ingenuo, cieco all’autoriflessione all’interno della stessa Ragione illuminata, e di vedere i limiti della scienza specializzata.

Nota: Non abbiamo la possibilità di approfondire questo problema; ma si dovrebbe fare riferimento, per esempio, a G. Van Steendam, *Science in search of ethics*, in: *Onze Alma Mater* 39 (1985): 2, 81/117. Van Steendam parla, nell’introduzione, della doppia faccia della scienza, cioè da un lato estremamente costruttiva, dall’altro molto pericolosa (a tal punto che anche l’uomo comune (il senso comune) se ne rende gradualmente conto, come dimostrano i sondaggi d’opinione).

H.O. 340.2.

Nota -- Il razionalismo illuminato come rivoluzione culturale.

Dalla Rivoluzione Culturale, realizzata nella Cina comunista, questo termine è stato “in”. H.Fr. Judson, *Sulle barricate*, in: *The Sciences* (New York) 1985: luglio/agosto, 54/59, cita I.B. Cohen, *Revolution in Science*, Harvard Press (un libro, analogo a Th. Kuhn (H.O. 249)).

1. Il termine ‘rivoluzione’ viene dall’astronomia ed è diventato, come metafora (trasferimento di significato), la designazione per ‘tutto ciò che - nello spirito o nella società - è una rivoluzione, un cambiamento in qualcos’altro. Se alla fine del XIV secolo (Chaucer nel 1391) la “rivoluzione” era uno sconvolgimento celeste, nel 1600 il termine è usato in senso politico. 1642, 1688 (rivoluzioni inglesi, 1789 (rivoluzione francese),-- 1917 (rivoluzione russa) sono modelli applicativi.

2. Cohen analizza il termine ‘rivoluzione scientifica’, per esempio nel suo libro *The Newtonian Revolution* (H.O. 276) (1980). Da allora Cohen analizza la rivoluzione scientifica in generale.

Aveva dei predecessori. Herbert Butterfield, per esempio, *Le origini della scienza moderna* (1949-1). È proprio in quell’opera che appare una caratteristica dell’Illuminismo.

a. La cosiddetta “rivoluzione scientifica” - intendendo la svolta da Keplero e Galileo (H.O. 248), attraverso Newton, fino ai giorni nostri - mette in ombra tutta la cultura fondata dall’ascesa del cristianesimo. Riduce l’umanesimo inerente al Rinascimento e alle Riforme (cfr. Ap 188 e 199) a puri episodi, anzi a spostamenti all’interno della cristianità medievale.

b. La rivoluzione scientifica moderna ha cambiato la mente stessa dell’umanità moderna, sia nelle scienze naturali che in quelle umane. E subito in filosofia, ovviamente. L’universo e la società (S.O. 338: uomo, natura, società: ontologia), insieme all’umanità, - appaiono radicalmente diversi. Ammirate ciò che Butterfield chiama “rivoluzione scientifica”. Il termine è in circolazione da allora.

L’Illuminismo è una tale rivoluzione?

Cohen - secondo Judson - distingue quattro momenti.

1. una nuova idea diventa “rivoluzionaria” quando inizia intellettualmente: una singola persona, un gruppo o due, escogitano una via d’uscita da un problema, un nuovo sistema o una nuova formulazione teorica, per esempio

H.O. 341.

2. Cohen chiama la seconda fase “la rivoluzione dell’impegno”: ciò che viene scoperto penetra, nella sua novità, e viene accuratamente annotato.

3. Entrambi i momenti precedenti sono ancora privati. Quella che egli chiama “la rivoluzione sulla carta” introduce la fase pubblica: la nuova idea penetra agli amici, ai collaboratori, ai colleghi e, poi, a tutto il mondo scientifico, “in senso lato” (cfr. H.O. 181; // 195; 231 (Lutero); 323 (de Sade)).

4. Il quarto momento consiste nel mostrare come gli altri scienziati, anzi tutta la comunità scientifica (H.O. 310: socialismo logico; comunità interpretante) reagiscono alla pubblicazione, - questo, nel tempo. Questo quarto momento - solo - sigilla la “rivoluzione”.

A differenza dello schema di Kuhn (“rivoluzione scientifica”), quello di Cohen - secondo Judson - è in grado di spiegare le rivoluzioni che “richiedono tempo”.

Un modello applicativo: per alcuni anni, la cosiddetta rivoluzione copernicana (S.O. 248; 256; 304) è stata un problema irrisolto. - Imre Lakatos, nel 1973 (S.O. 251; 284), sostenne addirittura che non ci fu mai una “rivoluzione copernicana”: non ci fu nessuna crisi dell’intelligenza (S.O. 186), che lavorava con l’idea geocentrica tolemaica, e nemmeno un improvviso passaggio all’eliocentrismo.

Ma Cohen dice: il sistema, pienamente elaborato da Copernico, nel 1543 non ebbe un impatto profondo sugli astronomi, fino a dopo il 1609, quando Keplero pubblicò la sua risistemazione. Questo aggiornamento di Keplero era radicale. Da quel momento in poi, possiamo osservare una rivoluzione nella cosmologia, che raggiunge il suo culmine nella visione cosmica di Newton.

Ma questo tipo di ‘rivoluzione’ non era solo una rivoluzione copernicana ritardata (1543/1609): era così nuova che l’idea di Newton - Cohen è un newtoniano - non era assolutamente più ‘copernicana’, in un senso ben compreso.

Cohen riconosce questo tipo di rivoluzione ritardata in una dozzina di altre rivoluzioni scientifiche di dimensioni considerevoli (per non parlare di quelle più piccole).

Ciò che Cohen sottolinea è che le rivoluzioni “scientifiche” non sono come quelle politiche.

Conclusion: l’illuminismo è essenzialmente scientismo. Ha portato una serie di rivoluzioni scientifiche nella vita. È una rivoluzione.

H.O. 342.

È diventato, attraverso l'applicazione alla vita quotidiana delle scienze naturali e delle scienze umane, una vera rivoluzione culturale - nel tempo e ancora oggi.

Anche la musica sta subendo una "rivoluzione".

H.F. Cohen (nota: non confondere con I.B. Cohen, sopra), *Quantifying Music (The Science of Music at the First Stage of the Scientific Revolution 1580/1650)*, Dordrecht, 1984, ci insegna quanto segue.

Si occupa di musicologia. Espone le teorie sulla consonanza e sulla divisione dell'ottava, come Keplero (S.O. 248), Stevin (S.O. 242; 281), Benedetti, Vincenzo e Galileo Galilei, Mersenne (1588/1648; amico di Cartesio), Beeckman, Cartesio e Huygens (1629/1695) le hanno rifondate. Durante questi settant'anni di rivoluzione, la musicologia si è trasformata - è una delle scienze più antiche, da quando i Paleopitagorici

(i) di un tipo di aritmetica applicata

(ii) ad una teoria fisica (H.O. 248vv.: fisica matematica) e, addirittura, psicofisica.

Inoltre, l'acustica (parte della Fisica, che rappresenta la teoria del suono) nasce da questa musicologia.

Viene anche discussa l'interazione tra la musicologia e l'arte della musica in quei giorni.

Conclusione: l'autore analizza uno degli aspetti della rivoluzione scientifica, di cui si sente parlare molto poco, di solito. Questo aspetto si rafforza, naturalmente, con un altro argomento, la tesi che l'Illuminismo, veramente, è una rivoluzione culturale. A tappe, come lo intende I.B. Cohen.

Nota -- Il razionalismo illuminato come 'smascheramento'.

Due autori hanno evidenziato questo aspetto.

(A) *P. Ricoeur* (1913/2005; l'ermeneutico), *Le conflit des interprétations (Essais d'hermeneutique)*, Paris, 1969, 148/151 (Marx, Nietzsche, Freud), spiega come i tre materialisti critici, per tutte le loro differenze, sono tuttavia uno.

1. Marx è giustamente accusato di economismo (cioè riduce tutta la cultura troppo e troppo unilateralmente all'economia); Nietzsche è accusato di biologismo (vede la cultura umana, unilateralmente, come una biologia della violenza su un piano superiore); Freud è accusato di pansessualismo (vede in tutte le espressioni culturali una o un'altra forma di libido). Soprattutto i loro 'epigoni' (cioè i seguaci di un livello di pensiero inferiore) disincantano i tre, - dice Ricoeur.

H.O. 343.

2.a. Tutti e tre sono materialisti (H.O. 320vv).

2.b. Tutti e tre sono interpreti ('ermeneutica'). Ecco come lo vede Ricoeur:

(i) Cartesio e i cartesiani hanno smascherato la cosa di senso comune (corpo): le cose non sono come ci appaiono (317/319, sopra, spiega come Cartesio e i suoi epigoni smascherano il corpo come una macchina (un sistema quantitativo-matematico è nascosto dietro le apparenze quotidiane)).

Ma - e questo è il tipico dualismo cartesiano - 'la pensee' (la (auto)coscienza) è cristallina, almeno nella sua forma migliore: mentre le cose materiali intorno a noi, nel mondo esterno, sono ingannevoli (e la fisica matematica deve smascherarle), la nostra autocoscienza interna è pura verità.

(ii) Marx (1818/1883), Nietzsche (1844/1900), Freud (1856/1939), i tre materialisti "critici", a loro volta, smascherano la coscienza (di derivazione cartesiana). Sono critici della coscienza. Per loro, ogni coscienza, o autocoscienza, è "sospetta", "ingannevole": le persone ingenui e non materialiste immaginano che ciò di cui sono coscienti sia anche il modo in cui ne sono coscienti.

Marx vede l'ideologia che crea le condizioni economico-sociali - intende l'ideologia borghese all'opera nei mali sociali: l'ideologo borghese immagina che la sua consapevolezza delle cose (la società) sia vera, -- questo, mentre il proletario sperimenta la miseria (che prova la menzogna della consapevolezza borghese della situazione).

Nietzsche vede la 'Wille zur Macht' (la volontà di potenza) all'opera in quella stessa coscienza (borghese) e la confronta con la prassi immorale che la accompagna.

Freud vede la libido, con il suo 'Eros' (sesso) e la sua 'Aggressione' (Thanatos), al lavoro, nella struttura stessa del pensiero e dell'azione cosciente dell'uomo moderno.

Conclusioni: tutti e tre smascherano la coscienza che l'illuminismo, a partire da Cartesio, ci ha dato come un falso senso delle cose umane. Smascherano attraverso un'ermeneutica (cioè una decifrazione degli atti che scaturiscono dalla coscienza). Ma così facendo, criticano l'illuminismo stesso.

H.O. 344.

(B) *Peter Sloterdijk, Kritik der zynischen Vernunft*, Frankf. A. M., 1983, è la seconda opera che cerca di esporre lo smascheramento come essenza dell'Illuminismo. Ma Ricoeur lo ha fatto come ermeneutico (teorico dell'interpretazione), Sloterdijk lo fa come

- (i) Mescolato con il misticismo orientale
- (ii) Seguace della filosofia paleocristiana.

(i).-- Paleocunismo.

R.H. Popkin/ Avr. Stroll, Philosophy Made Simple, New York, 1956, 25/27 (Cynicism), analizza molto dettagliatamente il 'misticismo' del cunismo.

Gli Anziani o Paleoconici sono un tipo di Klein- o Microsokratiekers, - Antistene di Atene (-455/-360), allievo e del sofista Gorgias di Leontinoi (-480/-375), il famigerato retore, e di Socrate di Atene (-469/-399), che una volta esclamò "Cosa dobbiamo fare con tutta questa abbondanza?", è il fondatore.

Nominalista com'è, si limita a questa terra e alla sua cultura (H.O. 6: agnostico.); deluso dalle aspettative del suo tempo, si ripiega su se stesso (autocompiacimento), rifiutando ogni cultura (pessimismo culturale).

Diogene di Sinope (-400/-325) è il più noto aderente. L'aneddoto è noto: Alessandro il Grande, il conquistatore, viene a visitare Diogene e osserva la situazione molto miserabile in cui vive. Quando Alessandro chiede cosa può fare per liberarlo, la storia risponde "Sì, puoi farlo: muoviti in modo che io possa vedere la luce del sole".

Il cunismo - così si dice - è la risposta a una situazione: sia il crollo della struttura arcaica delle città-stato che, più tardi, dell'impero macedone frustrarono molti greci.

Gli epicurei cercavano la via d'uscita ('virtù') nel godimento; i Kunicì nell'introspezione ascetica e nella clausura, culturalmente aliena.

a. L'universo, l'umanità, soprattutto nella sua fase sviluppata, è completamente malvagio. In particolare, sono malvagi: il governo, la proprietà privata, il matrimonio, la religione, la schiavitù, la ricchezza, così come tutti i piaceri artificiali dei sensi.

b. L'atteggiamento verso la vita che ne consegue è il distacco. La vera felicità va trovata dentro se stessi, e in modo tale che si ritorni a un modo di vivere primitivo (primitivismo),--come Diogene portò all'estremo: viveva in una grande botte, il più nudo e non lavato "possibile". Questa è la "virtù" (H.O. 62), cioè allora si è uguali alla cultura mascherata, alla sua finta virtù. In altre parole: il. I Kunicieker erano degli smascheratori.

H.O. 345.

Il “cerchio del diavolo” si impossessa anche del kunismo.

Cerchio del diavolo” significa che si comincia smascherando, ma - può succedere - si finisce per essere smascherati a propria volta. Cfr H.O. 150 (Tp.); 212/214 (Rg.).

Applicazione: il passaggio di significato da “kunisch” a “cynisch” (H.O. 330).

Infatti: (i) quando i greci vedevano il comportamento osceno-vergognato di un Diogene, usavano il termine, che - nel loro linguaggio - serviva a quello scopo: Questo perché il primitivismo dei Kunics ricordava loro lo stadio animale (Popkin/Stroll, o.c., 26);

(ii) i Paleoconici erano, tuttavia, dotati di etica e sincerità; ma gli epigoni successivi “pervertirono” (degenerarono) l’ideale: ricavavano denaro e cibo dagli amici, per poi applicare la dottrina dell’indifferenza!

In particolare: quando hanno dovuto pagare il debito ai loro “amici”! -- Risultato: il popolo ha scoperto che la dottrina è stata ingiustamente e senza cuore trasformata nel suo contrario. Da allora i Kunieker sono stati “cinici” di questo tipo, nel senso attuale.

L’aspetto a-sociale, sì, anti-sociale.

Con la semplice predicazione del pentimento senza impegno verso il prossimo, si può - con gli autori, ibidem - già etichettare i Paleoconici come a- e antisociali: non c’è quindi da stupirsi che, proprio in mezzo a loro, sia sorto facilmente il tipo a- ed è antisociale, che è ‘cinico’ invece che ‘consapevole’,

L’ascetismo.

La mortificazione dei desideri naturali è un altro aspetto.-- Si può conoscere il romanzo di *Anatole France* (1844/ 1924; premio Nobel per la letteratura 1921) *Thaïs* (1890; nel 1894 Massenet (1842/1912) lo trasformò in una ‘comédie lyrique’): è la storia di una ‘fabbricante di corte’ (prostituta), in Egitto, che fu convertita da un mite onorario cristiano (solitario nel deserto) e si ritirò in un convento per donne. Consapevole della sua miseria, dormiva sulla dura terra, digiunava per giorni e, in generale, si sottoponeva a torture mentali e fisiche (masochismo religioso).

H.O. 346.

L'influenza dei Kunieker era molto grande:

a. La stoa (H.O. 58; 59;-- 69 (Patristica); 192 (Umanesimo);-- 220 (Teologia naturale) e 266 (Diritti umani) era una connessione della filosofia naturale eraclitea (H.O. 35) con l'etica artistica;

b. I cristiani ultraterreni si rispecchiavano spesso sui paleocristiani (H.O. 196v.: e.g. Tertull.) Questo si vedeva regolarmente, per esempio, in alcuni - non tutti - monaci. Questo portava - non di rado - all'"ultramondanità" (empatia con l'altro mondo), qualcosa che Nietzsche, a torto, imputa al cristianesimo puro e semplice.

Non si può fare a meno di pensare a un tipo di alternative; per esempio, un certo numero di Hippy.

(2) Neo-Kunismo Sloterdikiano.

Riferimento bibliografico : G. Groot, Peter Sloterdijk, *Cynic*, in: *Streven* 1985: Jan, 322/336.-- Non senza un ovvio accordo, Ger Groot espone la teoria di Sloterdijk.

a.-- L'illuminazione.

Sperimentando il suo culmine in I. Kant (H.O. 146; 311), che, in effetti, voleva collegare il razionalismo puro cartesiano (H.O. 304v.) con il razionalismo empirico umano (H.O. 305; 307), Sloterdijk critica l'illuminismo. Il titolo '*Kritik der zynischen Vernunft*' ricorda, tra l'altro, la *Kritik der reinen / praktischen vernunft* di Kant (1781(1787) / 1788). Tradisce la pretesa filosofica.

Il presupposto principale: la ragione autonoma e senza illusioni, a cui Kant, nel suo "Was ist aufklärung? (S.O. 311: 1783/1784), invocava - il "sapere aude" (osare pensare da sé), un pensiero che imperterrito voleva cercare tutto ciò che incontrava, compreso se stesso, fino al fondo e alla propria possibilità, - quella ragione autonoma e senza illusioni ha portato - in quei duecento anni - al contrario di ciò che intendeva. H.O. 212vv!

Il Razionalismo illuminato, con la sua critica alla degenerazione ad esempio della chiesa e del pensiero ecclesiastico (H.O. 107), subisce anche, così, secondo l'illuminista Sloterdijk - perché vuole rimanere all'interno dell'Illuminismo - la legge del corteggiamento (cfr. H.O. 338).

b.-- La cinica "ragione",

L'illusione è degenerata in

(i) riconoscere solo i fatti brutali (una sorta di Positivismo; H.O. 340),

(ii) ma in modo tale da negare tutto ciò che è idea, ideale e valore superiore (S.O. 339). Questa è la natura a- e antiplatonica dell'illuminismo moderno.

H.O. 347.

“Tutto il resto (all’infuori dei nudi fatti) è un offuscamento ‘romantico’ (*nota*: nel senso di ‘ingenuo’, ‘irreale’), che deve essere de-mitologizzato il più rapidamente possibile, ridotto (H.O. 327v.) alla realtà volgare, che sta dietro di esso (H.O. 343: Marx, Nietzsche, Freud). Sobrietà, smascheramento e dissacrazione (S.O. 146 (desacralizzazione); 200vv. (die Entzauberung der Welt (Weber)); 332 (nichilismo)) sono le parole d’ordine di una ragione che cerca di penetrare alla radice delle cose e non può vederle se non come materiali, illusorie e (sul piano della morale) come spinta al potere e all’interesse personale”. G. Groot, a.c., 324).

c.-- La ragione cinica.

Quella stessa ragione cinica, che smaschera, maschera, allo stesso tempo, se stessa. Tutto ciò che è etico, ad esempio elevato, disinteressato, è usato impropriamente per mascherare il cinismo insito nel basso e nell’egoismo in una finta virtù (H.O. 345).

Qui incontriamo la critica dei Paleoconici ai loro contemporanei finti culturali, anzi ipocriti.

Conclusione - L’“armonia degli opposti”, che consiste nello smascherare simultaneamente tutta la cultura come una frode, anzi un autoinganno, e smascherare tutta la cultura con ideali e idee e valori elevati, è l’oggetto principale della critica della ragione “cinica”.

NeoKunismo Sloterdikiano.

1. Sloterdijk - dice G. Groot - ha soggiornato una volta nella più che controversa comunità di Bhagwan Shree Rajneesh (un orientale, in particolare: indù), l’“illuminato” (questa volta nel senso religioso-indiano), a Poona. Confessa che le “esperienze”, lì, hanno influenzato i suoi pensieri. Sloterdijk combinerebbe così due “ideali di illuminazione”: **a.** quello kantiano-occidentale e **b.** quello del tipo “Bhagwan” (diciamo “tipo Bhagwan”, perché non tutti gli “illuminati”, in India per esempio, sono di quel tipo occidentalizzato).

2. Invece di aggrapparsi alla sua controparte, il platonismo cristianizzato, come una via d’uscita (‘virtù’), Sloterdijk si è aggrappato a un nominalismo, con il quale doveva rimanere all’interno dell’illuminismo. Non è quindi sorprendente che la sua “via d’uscita” sembri solo uno scherzo.

H.O. 348.

Panoramica finale.

Nel 1972, il Centro per lo Studio dell'Illuminismo e del Libero Pensiero è stato fondato presso la Libera Università di Bruxelles: Istituto di Sociologia, è stato fondato il Centro per lo Studio dell'Illuminismo e del Libero Pensiero. Obiettivo: l'analisi critica, storica e letteraria delle correnti, dei partiti e dei movimenti che costituiscono il fenomeno illuminista.

Quando fu annunciato per la prima volta nel 1972, i temi erano elencati:

1.-- Idealismo (nel senso cartesiano-kantiano), naturalismo e materialismo;

2.-- Spinozismo (Benedict (Baruch) de Spinoza (1632/1677), Hollander-Kartesiano, con grandissimi postumi (Herder, Goethe,-- Schleiermacher, Schelling, Hegel;-- il parallelismo psicofisico;-- la Scienza Biblica razionale illuminata),-- deismo (H.O. 337),-- ateismo (ibid.);

3.-- L'hegelismo, il marxismo, il socialismo, con cui i fondatori del Centro prendono le distanze dall'interpretazione liberista unilaterale del razionalismo illuminato;

4.-- Massoneria, Rosacro, -- con cui i fondatori, esplicitamente, includono le società segrete -- che non sono senza sfumature occultiste -- nel tema del fenomeno illuminista, -- che è regolarmente occultato (H.O. 324 ci ha insegnato che anche il libertinaggio, tra le altre cose, è occultato);

5.-- I liberi pensatori e gli eretici (con questi ultimi si può intendere solo la 'dissidenza' contro il cristianesimo ufficiale; perché chi, dall'illuminismo, viene espulso come eretico/i?

6.-- Utopia, ideologia e 'critica' (quest'ultima forse significa 'critica' dentro e fuori il Razionalismo Illuminato);

7.-- La superstizione, apparentemente il grande contro-modello dell'Illuminismo.

Nota.-- La loggia dei massoni è un tipico fenomeno illuminista:

(i) L'uomo è perfettibile;

(ii) ogni "fanatismo" è da respingere;

(iii) in e al di sopra di tutti i partiti politici.

Le Nouvel Observateur (30.01.1987, 64/73) considera il ruolo delle Loges (plurale) nella politica francese, in particolare, così importante che scrive un ampio servizio su di esso.

Conclusione: c'è un lato segreto dell'Illuminismo.

H.O. 349.

III.-- *Il compito del cattolicesimo.*

Osservazione introduttiva.

1. S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, Londra, 1948 (testo francese rivisto da Freud stesso: *L'avenir d'une illusion*, Paris, 1971,41) dice:

“(1) In passato, le idee religiose hanno esercitato la più potente influenza sull'umanità, nonostante la loro indiscutibile mancanza di verità.

(2) Una cosa del genere è, dopo tutto, un nuovo problema psicologico. In particolare: si pone la domanda: “Qual è la forza interna di questo tipo di sistema di apprendimento? “A quali circostanze devono questa efficacia, una specie di ‘efficacia’, che è indipendente dalla prova della ragione?”

2. J.A.T. Robinson, *Christian Faith in a World without Religion* (la sua conferenza), *La foi chrétienne dans un monde sans religion*, in: *Revue Foi Vivante* 9 (1968): juillet / sept. (No. 36), 6/26, è una possibile reazione alla secolarizzazione. Cito la sua conclusione: “Accetta senza esitazione di essere cristiani “agnostici”, cioè “cristiani che non sanno tutto”:

Come disse Bonhöffer: “Alla fine sarebbe meglio se rimanessimo in silenzio”. (...)”. Come è noto, Robinson (1919/1983) è un vescovo anglicano di Woolwich. La sua fama è stata stabilita, definitivamente, dal suo famigerato *Honest to God*.

Nota -

(1) I cristiani non hanno mai conosciuto “tutto”.

(2) Se, in mezzo alla secolarizzazione come è stata descritta sopra, preferibilmente con l'aiuto di non cattolici, faremmo meglio a “tacere”, cioè a pentirci senza alcun impegno verso il nostro prossimo (il modello paleocleo; S.O. 345), - questo, sulla base della nostra tradizione cattolica, - è una proposta possibile... tra le altre proposizioni possibili.

H.O. 207 (Cath. Santschi, un calvinista) ci ha insegnato che tutta la storia giudeo-cristiana e, in particolare, tutta la storia della Chiesa è “una lunga storia di riforme”. Così anche oggi!

Di più: anche un ateo materialista rabbioso come Freud “vedeva” l'influenza più potente delle idee religiose: come lui stesso dice. Non c'è nessun motivo provato (con sufficiente forza di prova) per rimanere in silenzio, come cattolici. Il potere delle nostre idee esiste ancora, ma quei cattolici stessi, episcopato, presbiterato, laicato, - dovrebbero credere in quel potere delle nostre idee.

H.O. 350.

Freud ci dà, in modo negativo, una via d'uscita: l'influenza più potente delle nostre idee era indipendente dalla verifica della Ragione (illuminata-razionale). Quindi non dobbiamo, come Sloterdijk, rimanere all'interno del Razionalismo. Il nostro "potere" si trova al di fuori di esso.

Conclusioni: voler mantenere la propria posizione in mezzo alla cultura secolare implica una risorsa al di fuori del modello secolare. Questo era lo scopo delle pagine precedenti: mostrare, grazie all'ontologia storica, dove si trova precisamente il nostro potere delle idee.

a. Si trova, certamente, al di fuori del nominalismo, che, in mezzo a molte comprensioni corrette (di natura puramente "stellare" o "positiva" (S.O. 340: fatti senza idee): 346 (fatti bruti senza ideali)), non ha occhio per il lato trascendentale - questo non significa "lato ultramondano" (come per i Kuniaker cristiani: S.O. 346) - dei fatti.

b. Né si trova, anche se meno chiaramente, nell'astrattismo (S.O. 8/26: il modello aristotelico, che ha avuto troppo peso nella Scolastica; cfr. S.O. 129): le astrazioni puramente cerebrali, per quanto universali, non sono sufficienti per il cattolicesimo, - nemmeno il tipo scolastico medievale, che non si trova nel cattolicesimo. 129): le mere astrazioni cerebrali, per quanto universali, non ci portano da nessuna parte con il cattolicesimo, - nemmeno il suo tipo scolastico della metà del secolo, che, in certi ambienti (non al di fuori di essi), "allora, giurava sul filosofo" (intendendo Aristotele) come dice anche un Tommaso d'Aquino).

Conclusioni: Al di fuori dell'astrattismo c'è anche una visione del mondo e una filosofia di vita cattolica, --anche se apprezza, con un Liebig ad esempio (H.O. 114/117), la corsa al metodo induttivo moderno, che sta nell'astrattismo.

La triade di James Feibleman.

R. Van Zandt, *The Metaphysical Foundations of American History*, The Hague, 1959, 125, cita Feibleman: "Un'indagine sulla storia della filosofia rivela il fatto che - da un punto di vista ben definito - ci sono solo tre posizioni metafisiche (ontologiche) radicalmente diverse, che possono essere prese da chiunque, in qualsiasi luogo o in qualsiasi momento. Ci sono, ovviamente, più di tre. Ma tutti sono solo varianti dei tre fondamentali". Van Zandt li elenca: nominalismo, astrattismo, teoria delle idee.

H.O. 351.

Ebbene, una religione, anche quella pre-biblica (“pagana”), se è veramente religione, è più che meri fatti, senza idee o fatti bruti) senza ideali; è anche più che astrazioni - induttivamente acquisite. È anche quei due strati nella realtà, dentro e intorno a noi (ontologia). ma si spinge in avanti verso una realtà ‘trascendente’ (H.O. 70: confutazione dell’Akad. Scetticismo e materialismo antico; 105 (discussione sull’universalismo) +120v. (Realismo scolastico) + 128 (Essenzialismo)). La storia del pensiero cattolico ne è una prova.

I punti ciechi (lacune) nel campo della religione, sia del pensiero astratto che di quello nominale, diventano evidenti quando si chiede: “Cosa pensi dell’anima individuale dell’uomo? (Scienza della religione nominalistica: né anima né divinità, in senso proprio, -- solo i ‘nomi’ ‘anima’ e ‘divinità’, niente di più) + H.O. 25 (Scienza della religione astrattistica: né anima (individuale) né divinità vivente (ma un astratto ‘Reine Act’),-- al massimo i concetti astratti ‘anima’ e ‘divinità’).

Ma leggete Platone, per quanto esitante ed extra-biblico: H.O. 54 ci insegna che l’anima individuale era per lui una realtà vivente, centrale nel pensiero;--che le ‘divinità’ (maschio e femmina, simili agli ‘angeli di Dio’ nel Vecchio e Nuovo Testamento) sono realtà (che S. Agostino, H.O. 98 (esseri intermedi) conferma).

È vero che Platone non conosceva l’idea pura pre-biblica o biblica di ‘essere supremo’ (Dio onnipotente) se non in una forma ‘astratta’ (il massimo bene). Ha fondato l’ideocentrismo (S.O. 54; 58; 60). Questa lacuna (punto cieco) è riempita da un pagano come Albinos di Smurna, almeno come lemma (ipotesi): S.O. 56 (teologia); 58 (idealismo teologico).

Così, come dice S. Klemens di Alessandria (H.O. 67v.), all’interno del paganesimo, sulla base dell’illuminazione interiore (H.O. 68: Cristo, come Persona preesistente, nelle profondità inconse anche dei pagani), era stata spianata la strada ad una piena - biblica dottrina delle idee.

Conclusion - Abbiamo appena abbozzato i contorni di un’ontologia veramente cattolica. Nelle sue fasi essenziali.

H.O. 352.

III.A.-- *Cristopher Dawson, Crisis of Western Education*, Tiel/The Hague, 1963, 65/69, delinea come i “lumières” molto aggressivi (la versione francese del Razionalismo), guidati da Denis Diderot (1713/1784; pensatore materialista schietto) e J.-L. d’Alembert (1717/1783; schietto pensatore positivista) pubblicarono entrambi, tra il 1750 e il 1765, la famigerata Enciclopedia per permettere sia alle scienze professionali che all’industria di sfruttare per la prima volta il potere di

(i) la Chiesa,

(ii) le università e

(iii) ha cercato di rompere gli ordini di insegnamento (H.O. 244v;246.1).

“Compito enorme” dice Dawson (o.c.,65), ma parzialmente riuscito grazie alle divisioni interne dell’Ancien Regime (H.O. 133).

“Così accadde che la Compagnia di Gesù (*nota*: l’ordine dei gesuiti), il più grande tra tutti gli ordini di studi e, per due secoli, il più ricco strumento della cultura cattolica, cadde vittima di

(i) gli intrighi di partiti sinistri e

(ii) la propaganda della minoranza razionalista”. (Ibidem).

Dawson continua dicendo: “Quando, quindi, venne la rivoluzione, le vecchie istituzioni dell’educazione non trovarono difensori. Le ventiquattro università di Francia - tra cui la più famosa d’Europa, quella di Parigi - caddero, senza combattere”. (O.c., 66; cfr. H.O. 264v.: anche un Lavoisier non fu risparmiato).

Oltre al nichilismo (S.O. 330, 332, 347) che è attivo sullo sfondo, bisogna menzionare l’intuizione diabolica: la distruzione dell’educazione cattolica.

I fatti “brutali” (S.O. 346) possono difficilmente essere fraintesi: “Mai prima d’ora - nemmeno al tempo della Riforma o della Rivoluzione Russa (*nota*: febbraio e ottobre 1917) - c’è stato un massacro così massiccio di istituzioni educative”. (Dawson, o.c., 66).

Conclusion: la conclusione dei “cristiani del ritorno senza interessi nella loro mente libera” (HO 349) che “faremmo meglio a stare zitti” non è - di fronte a questa situazione - più valida!

E infatti: *Padre Lenaers, Esiste ancora la “scuola cattolica” dopo la secolarizzazione?* in: *Streven* 1987 (aprile), 581/583, accenna brevemente a come l’“organismo” vivente che è la Chiesa cattolica abbia risposto alla nuova situazione post-rivoluzionaria con una reazione feroce. Alla fine del XIX secolo il disastro era stato completamente riparato.

H.O. 353.

III. B. -- Cr. Dawson, o.c.. 212v.. abbozza come la società tecnologica, un tempo obiettivo degli enciclopedisti, pur onorando le libertà moderne (H.O. 133v.), “manca tuttavia degli scopi morali superiori che, da soli, possono giustificare l’enorme sviluppo del potere tecnologico e dell’organizzazione”. Il sistema ha, prima di tutto, la sua ragione d’essere nella soddisfazione dei bisogni materiali e delle richieste dei consumatori” In altre parole: materialismo!

Henri Bergson (1859/1941), ebreo, che nel suo Testamento del 1937 nota che sente di avvicinarsi sempre più al cattolicesimo come il culmine dell’ebraismo, disse al Congresso Descartes (estate 1937) a Parigi: “I problemi economici, sociali, politici e internazionali che ci premono oggi non sono che l’espressione - in vari modi - di uno squilibrio diventato mostruoso tra il corpo e l’anima dell’umanità. Ragione: l’anima non ha potuto sviluppare se stessa, - questo, mentre è pendolare all’interno di un corpo, che è troppo grande rispetto ad essa”. (*C. Forest, Le Cartésianisme et l’orientation de science moderne*, Liegi / Parigi, 1938, 18).

Da questo eminente pensatore conosciamo il termine “supplement d’ame” (supplemento d’anima), divenuto proverbiale, con il quale intende dire che l’uomo secolarizzato si è evoluto molto fisicamente, ma non nell’anima, a partire dalla cultura moderna. Chi non pensa qui all’“oro dell’anima” di Platone (H.O. 54; 56; 72)? Anima’ qui significa non solo il principio immateriale della vita, ma anche tutto l’ordine ideale e trascendentale, in cui l’uomo terreno, grazie alla sua anima, è effettivamente a casa. Questo, per inciso, è sempre stato il concetto completo dell’anima nelle religioni.

Dawson sottolinea un altro aspetto della società secolare: il suo “pluralismo”.

Il “pluralismo” non è che l’espressione delle “libertà moderne” (S.O. 133): ognuno sceglie liberamente la sua filosofia di vita e il mondo, mentre lo stato non ha un mondo e una filosofia di vita, se non quella scientifico-industriale, che l’illuminismo ha propugnato come l’unica, ad esclusione di quella cattolica, per esempio. A meno che non sia una “questione privata”.

Di conseguenza, solo gli stati totalitari hanno ancora uno scopo collettivo, mentre le democrazie liberali sprofondano nel pluralismo individualista.

H.O. 354.

Questo porta alla crisi della democrazia di oggi: “Sparta può essere stata solo una gloriosa caserma e Sibari un luogo di ricchezza e cultura materiale, eppure, in tutto il mondo greco, Sparta è stata idealizzata e Sibari vilipesa. Questo, perché lo spartano viveva la sua vita al servizio della “legge” ed era disposto a sacrificare tutto per “il bene comune”; mentre il sibarita viveva “per se stesso” (*nota*: in realtà Dawson potrebbe dire “ogni uomo per se stesso”), facendo della ricchezza e del piacere i suoi “standard di vita” (O.c., 212).

Dawson pone la questione in modo molto acuto: “Pertanto, c’è poca ragione di supporre che, nell’attuale conflitto mondiale, la democrazia trionferà sul comunismo, ad esempio, se la democrazia non rappresenta altro che un livello di vita materiale più elevato e una tecnologia altamente avanzata, soggetta alla soddisfazione dei bisogni materiali e all’arricchimento degli organismi finanziari e industriali, che sanno come meglio stimolare e soddisfare le richieste del consumatore”. (O.c., 212v.).

Si potrebbe pensare che stia parlando uno dei membri della Frankfurter Schule (H.O. 338), ma in realtà è Dawson, cattolico convertito, che ha insegnato storia culturale all’Università di Harvard (1958/1962).

III.C.-- *L’educazione cattolica non pilastro.*

P. Lenaers, a.c., 582/ 593, introduce il problema della scuola cattolica nella società completamente secolarizzata con il seguente: dopo la Rivoluzione francese, l’educazione cattolica, come tutta la Chiesa, era basata sulla pillarizzazione, cioè la formazione di blocchi nel campo sociale, con l’accento sulla pietà (come distinzione dalla non credenza) e l’obbedienza (come segno di appartenenza alla Chiesa)? Dalla Rivoluzione francese, l’educazione cattolica, come la Chiesa nel suo insieme, è stata orientata alla pillarizzazione, cioè ai blocchi sociali, con l’accento sulla pietà (come distinzione dal non credente) e l’obbedienza (come segno di appartenenza alla Chiesa), poiché “radio, film, TV, cassette, fumetti, pubblicità”, la Chiesa e la sua scuola sono inevitabilmente un fenomeno non poliglotta. L’isolamento, nel caldo nido della ricca vita romana di un tempo, è ormai fuori questione. I nostri credenti e i nostri giovani partecipano direttamente e personalmente alla civiltà secolare.

Tuttavia - grazie ad una forza viva prefissata come lemma - la Chiesa e la sua scuola cattolica risponderanno, secondo il Padre, come la Chiesa e come la scuola cattolica.-- Concordiamo con questa opinione: il Concilio Vaticano II (S.O. 245) ha dato, a questo scopo, sia il potere che gli orientamenti fondamentali.

H.O. 355.

II.C.-- *Il razionalismo moderno* (297/354).

L'introduzione (297/302) discute il termine 'moderno': tss. 1520 e 1650 è chiamato 'Moderno' che non è Medioevo. (297);-- La disputa a penna 'modernismo/postmodernismo' (297/302).

(a) "Modernismo" (nel senso del diritto religioso) come "aggiornamerto" (adattamento) alla modernità (H.O. 140v.; 297).

(b) "Modernismo" (in senso storico-letterario) come "voler portare cose nuove" preferibilmente in accordo con la modernità (297/299; le systechie "Mod. / Tradizionalismo" (299)).

(c) "Modernismo" (nel senso epistemologico-filosofico) come fondazionalismo (299/302; il sistema "Modernismo/Postmodernismo" = fondazionalismo/non-fondazionismo).

Nota -- Berman: "modernità" danno. d. contro. (301) : eccesso di fiducia / paura.

Nota inglese e pericolo (302)

.....
(I) *I due principali tipi di razionalismo* (303/305).

Razionalismo puro ed empirista (Cartesio e gli 'Idealisti' (nel senso moderno) o ancora 'Intellettuali'; Bacone, Locke, Hume e gli 'Empiricisti'. -- La fusione dei due: l'illuminazione (enlightenment, lumieres, aufklärung).

La scienza moderna (fisica matematica e matematica) come modello anche per la filosofia, la retorica e la teologia, sì, per tutta la cultura (la vita 'Razionale') (304); il modello scientifico è duplice: osservazione (osservazione, esperimento) e misurazione (calcolo, formula matematica); entrambi insieme sono 'esatti' (305).

(II) *Il sistema metodico come ideale (305/312) o il fondamento (al) ismo.*

A. Sia il Razionalismo puro che quello empirico vogliono assiomi (lemmi, presupposti), che sono apoditticamente certi e, quindi, hanno 'autorità' (come il pensiero della Chiesa, prima) (305v.).

B. Entrambe le ali del Razionalismo vogliono costruire, su quella base autorevole, un sistema chiuso, -- la loro 'filosofia' in uno stile scientificamente 'provato' (provabile) (306v.).-- Questi due (A e B) insieme sono il fondazionalismo, tipico del Razionalismo in senso illuminista.-- Critica del fondazionalismo.

(i) Gli empiristi attaccano le certezze cartesiane (puro-razionali); con Hume minano il loro stesso sistema empirista (307v.).

(ii)a. Coreth: la razionalità sia pura che empirica è interpretazione (e quindi discutibile; 308).--Peirce : tutta la conoscenza, compresa quella scientifica, è interpretazione (l'uomo è un interprete); critica in quattro parti di Cartesio (309v.).

H.O. 356.

Habermas, Derrida, Heidegger,-- Nietzsche,-- Lyotard (la condition, postmoderne (1977), Foucault (o Postmodernismo (310/312)) come critica del modernismo fondamentalista.

(III) La critica lemmatico-analitica del fondazionalismo (312/315):

(i) Fallibilismo dell'ontologia tradizionale, a partire dai Paleopitagorici,

(ii) da Platone in poi, quel fallibilismo tradizionale si manifesta nel metodo lemmatico-analitico, "senza pretese" e di prova,

(iii) L'"astrazione ipostatica" scotista-peirciana (solo lavorando con l'idea prestabilita, agendo sul fenomeno da essa indicato, si può eventualmente dare una certezza (= certezza apodittica)). -- il mondo in divenire (invece del mondo fatto),

(iv) "Né tu né io" (contro gli antifondamentalisti, i postmodernisti, che vogliono dimostrare la loro tesi in modo apodittico).

Conclusione: La giustificazione induttiva e deduttiva di Lukasiewicz è ipotetica (lemmatica)).

(IV) Il modo di pensare cartesiano come prematerialismo (315/320)

(i) Tragedia contro Cartesio (spiritualista ma prematerialista allo stesso tempo; 315v.).

(ii) Il suo pre-materialismo: scienziata com'è, egli "tiene un dualismo (che non è affatto quello di Platone): pensiero (coscienza) ed estensione (corpo, materia)" (317); - - la forma ontologica totale dell'essere ristretta alla "forma" geometrico-materiale sistema di coordinate cartesiane; 317v.; meccanicismo (atomismo; 318): modelli applicativi (l'animale = una macchina (310); l'uomo = un angelo in una macchina (319)).

Critica degli occultisti (319).

Conclusione: Cartesio, contro la sua volontà, conduce al pieno materialismo (319v.).

(V) Due esempi di materialismo reale (320/336).

Campione 1: Le divin marquis de sade (320/329).-- La Durand (un materialista; 320v.); Nature (321); femminismo sadiano (321v.; // Russell: Free Morality. Il piccolo libro rosso per gli scolari; la pornografia "al servizio delle donne").--

Le conseguenze intellettuali di de Sade (323v.) -- libertinaggio e razionalismo (324;- - intorno al 1620 c'è un illuminismo libertino (326).-- Foucault: de Sade come 'fine dei classici' (326v.).-- etica sadiana (riduzionismo alla trasformazione materiale della forma; permissivismo; 327/329).

H.O. 357.

Campione 2: La 'Mauritania' di Ernst Jünger (330/336).

a. Il nichilista, come "alternativa" all'idealismo (possibilmente cristianizzato), nega tutte le idee superiori (sacre) = ideali, valori (330);-- l'attuale ripresa dell'assiologia (dottrina(e) dei valori) come sostituto dell'idealismo religioso della tradizione (331);-- *D. Arendt, Nihilismus (v. Jacobi bis Nietzsche)*.

b. L'essenza del nichilismo, la comprensione ontologica (332/336).

(1) L. Feuerbach ((maestro di Marx; 332)

(2) J.-P. Sartre, L'existentialisme est un humanisme (332/336) :

a. assioma: "dio non esiste" (332);

b. analisi (= inferenze):

b.1. la morale ordinaria laica (332v.: rimprovero di Sartre "essenzialismo");

b.2. la morale esistenzialista, puramente nominalistica (333v.).

Nichilismo tragico: Sartre, nel suo ateismo (pensato nichilisticamente), incorpora l'inquietudine di Dostoevskij per l'aggressivo nichilismo russo (334v.).

Conclusione: al posto di essenze preesistenti e predeterminate (idee, norme, valori) solo situazioni in cui decide la "libertà" assoluta, sì, permissiva (336).

II.D. -- L'"idea" di illuminazione (337/348).

1. Riassunto di Coreth: Fede illimitata nella scienza, che porta alla padronanza di tutta la cultura, per mezzo di applicazioni scientifiche naturali e spirituali (ad esempio riguardo all'educazione: 'illuminazione').-- In particolare: Deismo, Materialismo, Etica dei laici,-- Liberalismo (+ Collettivismi) (337).

2. a. Adorno/Horkheimer: la dialettica negativa, nello stesso Sistema Razionale (338/340);

b. sulla base di *I.B. Cohen (Revolution in Science (1985))*: l'Illuminismo ha tutte le caratteristiche della rivoluzione scientifica disegnata da Cohen, ma al plurale (340/342);

c. P. Ricoeur e P. Sloterdijk espongono lo smascheramento e (almeno Sloterdijk) il mascheramento da parte della ragione 'critica' (342/343; 344/347).

Nota: Il kunismo culturale e mondano, in Stoa, Kunisch Christendom (da non confondere con il cristianesimo platonico) e con Sloterdijk (344/346).

III.-- Il compito del cattolicesimo (346/354).

H.O. 358.

Parte II.-- Lo schema di base dell'ontologia sistematica.

Più di uno schema di base è, ovviamente, possibile in una materia così complessa e sfaccettata. Eppure, col tempo, uno schema è diventato piuttosto dominante.

Riferimento bibliografico : I.M. Bochenski O.P., *Europäische Philosophie der Gegenwart*, Bern, 1947, 702/252 (*Die Metaphysik des Seins*). Bochenski dà o.c., 206f, una 'charakteristik' (una caratteristica) di un'ontologia classica. Prendiamo questo come schema di base, ma in modo tale da poterlo adattare.

Si dovrebbe anche fare riferimento a J. Van de Wiele, *De harde kern van de Westerse metafysiek*, Leuven, 1983, in cui sono esposte le linee di forza impressionanti (uno sport di 'philosophia perennis') (Platone, Aristotele,-- Tommaso d'Aquino,-- Cartesio, Leibniz, Kant, -- Hegel).

Naturalmente - ma estensivamente (in senso lato) - si può rinunciare a J.K. Feibleman (H.O. 350), *A System of Philosophy*, The Hague, 1963+: *Logica, Ontologia, Metafisica* (NOTA : ci sono persone che tengono distinte e separate le idee 'teoria dell'essere' (ontologia) e 'metafisica' (teoria delle realtà trascendentali); noi no), *Epistemologia, Etica, Estetica, Psicologia, Politica Sociologia, Antropologia, Filosofia della vita* (= phil. Biologia), *Filosofia della natura, Filosofia del linguaggio, Filosofia della scienza, Cosmologia, Filosofia del diritto, Filosofia dell'educazione, Filosofia della religione*, - queste sono le parti di quell'insieme che.

In effetti, le diciotto parti ammontano a un

a. generale e

b. ontologia particolare. Come la sezione storica ha mostrato, difficilmente si può fare ontologia generale senza tirare in ballo anche questioni speciali. Ma lasciamo la parte enciclopedica a figure come Feibleman et al.

La ragione: solo i campioni della realtà sono facilmente accessibili a noi fallibili (fallibilismo - H.O. 312). Questo significa che siamo aderenti a un'ontologia induttiva (cioè in sintonia con campioni della realtà totale). Tutto ciò che va oltre ci sembra meno appropriato, senza rifiutare l'enciclopedismo a priori, come fanno alcune menti "critiche", comprese quelle del nostro paese.

H.O. 359.

Ontologia generale.

L'ontologia" - così abbiamo detto in S.O. 1 - è la teoria del "Tutto ciò che è", o: la dottrina dell'essere in quanto essere, come dice Aristotele. In breve: filosofia della realtà. Perché 'essere (il)' è il verbo ausiliare per 'Tutto ciò che (così, -- questo o quello) è.

Com'è allora che il verbo ausiliare è usato come un sostantivo? Perché, ad esempio, nel greco antico e nel latino, il verbo 'einai'; 'esse', è usato come verbo completo più spesso che nella nostra lingua olandese. Per esempio, alla domanda "Dio è?" si può rispondere "Dio è". Anche se insolito, anche l'uomo comune lo capisce.

Persone come l'ontologo fondamentale Heidegger (che può essere chiamato un pensatore "esistenziale", in una certa misura) hanno reso di nuovo attuale il termine "sein", tra l'altro nella parola "da.sein" (l'uomo come essere consapevole del proprio "essere" e di tutto "l'essere"). L'abbiamo usato diverse volte nella nostra sezione storica. Ma sentitevi liberi di usare il termine "realtà" o "una realtà" (invece di "essere" o "essere").

Come già detto (negli anni precedenti), Parmenide di Elea (540/...) è il fondatore dell'ontologia. Usa, per la prima volta, il termine 'essere' in un senso speciale e molto generale (noi diciamo, con gli Scolastici: 'trascendentale' o onnicomprensivo).

Una difficoltà: Parmenide, che non possedeva ancora esplicitamente la teoria dell'analogia (H.O. 12vv; 40v; 97; 123 (molto importante)), parla dell'"essere" come se potesse essere solo volitivo (totalmente identico) con se stesso; di conseguenza, l'ontologia si trovava, immediatamente, davanti alla sua idea principale: l'unità o 'identità' (identità generale (= riflessiva, in loop) o parziale (= analogica, parzialmente identica).

Ci sono voluti secoli, anzi fino ai giorni nostri, prima che si vedesse che era pronto. Tuttavia, la tradizione cattolica - secondo me con grande ragione (la parte storica cerca di dimostrarlo) - ha sempre optato per l'analogia (contro il differenzialismo, il pluralismo assoluto, (S.O. 3; 96 (Derrida); 152 (Occam); 164 (individualismo); 176vv (comprensione delle altre culture); etc.), ma anche contro il conformismo (monismo, assimilazionismo), che è troppo simile all'analogia. (comprensione delle altre culture); ecc.), ma anche contro il conformismo (monismo, assimilismo), che vede troppa somiglianza e troppa poca differenza, ovvero l'indipendenza). La seconda, per ogni ontologia degna di questo nome, che Parmenide tematizzò, fu 'to kath'heauto' (ciò che è, in quanto è in sé).

H.O. 360.

Questo implica che l'uomo, nella misura in cui è un essere ontologico, sviluppa sia una visione soggettiva della realtà che un'oggettività - proprio in questo approccio soggettivo. Il soggettivista (e ci sono molte varianti del soggettivismo) crede che semplicemente non possiamo mai essere completamente "oggettivi" (cioè fedeli alla realtà); l'oggettivista crede, troppo facilmente, che - a condizione che ci sia un sufficiente sforzo razionale ed emotivo - possiamo sempre fare giudizi oggettivi.

La verità sta nel mezzo. Ma è molto rischioso sviluppare una teoria generale su questo. Perché? Perché scopriamo la realtà solo gradualmente (si pensi al passaggio dal geocentrismo all'eliocentrismo; H.O. 263f: Il trauma di Galileo) scopriamo la realtà e, anche allora, a caso (induttivamente), - mai nella sua totalità esaustiva. Una cosa del genere - dice all'unisono la grande tradizione ontologica - è riservata a Dio.

Conclusione.-- Fin dall'inizio, Parmenide, tre caratteristiche della realtà sono state chiaramente evidenziate:

(i) il termine "reale" si riferisce a tutto e a tutto di tutto (c'è solo il nulla assoluto - è solo un modo di dire, che indica il contro-modello inesistente, anzi impossibile e assurdo - al contrario di ("essere" è trascendentale));

(ii) un essere - paragonato (metodo comparativo) a qualsiasi altro essere e in qualsiasi modo - è sempre analogo a un altro essere, parzialmente identico, mai totalmente identico (che è ciò che il monismo in tutte le sue forme esclude);

(iii) tutto ciò che è, nella misura in cui è, è sempre in sé, indipendente dal nostro approccio soggettivo (anche se questo approccio soggettivo gioca un ruolo epistemologico essenziale); --anche se rimane vero che proprio questo carattere oggettivo (basato sulla realtà) della nostra conoscenza, è sempre il grande problema.

Ciò che taglia fuori ogni soggettivismo radicale: chi sostiene che la nostra conoscenza è sempre e radicalmente soggettiva, parla come se facesse un'affermazione oggettiva! Lui solo, in questo caso assurdo, sarebbe oggettivo!

Dopo questa caratteristica iniziale della realtà, che è fondamentale per il resto dell'ontologia (senza queste tre caratteristiche, qualsiasi ontologia non ha senso), possiamo delineare lo schema.

H.O. 361.

II. A.-- *La fenomenologia come metodo.*

1. Parmenide l'aveva già visto: sebbene l'essere sia in sé (oggettivo), tuttavia, nel suo modo arcaico, elimina le opinioni (soggettive) (doxai).

Ma questo richiede ciò che, da Husserl in particolare, è stato chiamato descrizione fenomenologica (fenomenologia: far emergere ciò che si mostra, nella misura in cui si mostra, fin dall'inizio).

Questo significa che l'empirismo (in senso molto ampio: tutto ciò che è esperienza) è l'unico accesso alla realtà. Empirismo", sì, perché tutto ciò che non sperimentiamo direttamente non ci dice molto, intellettualmente e ragionevolmente (= spiritualmente). Ma, non appena è empirica, è soggetta alla colorazione soggettiva: noi sperimentiamo la realtà nella misura in cui ci appare (metodo fenomenico).

Un Alfred Fouillée, un Alexander North Whitehead, un F.-J. Thonnard (uno Scolastico), -- affermano esplicitamente: un'ontologia puramente idealista e cerebrale non soddisfa certamente la persona colta contemporanea interessata all'ontologia. In realtà, una cosa del genere ha sempre interessato solo i 'cerebrali'.

Ma la fenomenologia è multiforme: ci sono descrittori di fenomeni che - si pensa allo scettico sistematico o coerente - si attengono rigorosamente metodicamente o ideologicamente al puro modo di apparire e bandiscono il resto (= il complemento transfenomenico;-- per esempio, i concetti generali o, platonicamente espressi, le idee; per esempio, le realtà sacre o religiose;-- per esempio, le motivazioni etiche). Come 'irreale' (tipi immaginari) o come 'non abbastanza reale' (non importante).

Questo ci sembra inaccettabile e una certa tendenza ontologica - e la tradizione della Chiesa, certamente - ha sempre rifiutato questo fenomeno come una realizzazione ontologica mutilata. Secondo me giustamente: si legge ad esempio H.O. 332f. (nichilismo).

Quest'ultimo ci porta a ciò che, con Feibleman (H.O. 350), chiamiamo la triade ontologica:

(i) il nominalista, se radicalmente coerente (cosa rara), aderisce alla molteplicità senza limiti (differenzialismo, pluralismo assoluto) dei fenomeni (scetticismo, fenomenismo);

(ii) l'astrattista (essenzialismo aristotelico) trascende i fenomeni e la loro pura molteplicità in concetti ('esseri') generali, preferibilmente puramente induttivi (acquisiti attraverso una generalizzazione empiricamente fondata),

H.O. 362.

(iii) attraversa solo l'ideativo - delineato molto chiaramente da Platone in poi - e i nomi (termini) e le nozioni per arrivare alle idee (archetipi, modelli normativi). Come? Rispondendo alla domanda: "Da dove, nell'intero universo (l'essere, la realtà totale), emergono sia i fenomeni che le parole (nomi, termini) e i concetti corrispondenti, precisamente sotto forma di idee (archetipi)? Solo la risposta a questa domanda - se tale risposta è possibile - fornisce il pieno contenuto e l'estensione dell'"essere" (H.O. 34; 38; 42 (Scheler); 46 (triplice ruolo dell'idea); 47 (scatola nera); 95 (falsificazioni dell'idea nei fenomeni); 338 (Dialektik negativa)). Vedi specialmente H.O. 350.

II. B.-- *L'ontologia ha un'idea trascendentale della realtà.*

Controlla il materialista: vede solo la materia. Controlla lo spiritualista unilaterale: vede solo 'spirito' (realtà immateriali) ovunque. Analizzare il comportamento del positivista: ovunque e sempre accumula "fatti" (poveri di idee) (dati fermi). Studia il Kuniaker: si lascia sopraffare dall'impressione "negativa" (cattiva e sgradevole) che danno sia la cultura che il paesaggio, almeno nel suo caso. Continua: sono tutti unilaterali.

L'ontologo si attiene strettamente all'idea fondamentale di "reale". Anche l'assurdo (ciò che è puro nonsenso, incongruenza), poiché può funzionare come un contro-modello di ciò che è reale, è in un certo senso reale. Un sogno notturno, un sistema matematico assiomatico-deduttivo, tutto ciò che non è nulla e, quindi, reale. Hai colto nel segno: il 'reale' è un'idea polivalente, ambigua, analoga (così si dice) e non un'idea unilaterale.

Solo in questa interpretazione multivalente-analogica l'idea può essere 'realmente' completa (= trascendentale). Come aveva già intuito Parmenide.

Il Trascendentale.

H.O. 127; 131 ci ha insegnato la lista.

(1) L'essere è invariabilmente sia esistenza di fatto ("esistenza" nel senso scolastico) che modo di essere ("essenza"). Perché? Anche l'assurdo - per esempio in un manuale di geometria (la prova dell'assurdo) - è, in un certo senso, un fatto, cioè nella rappresentazione creata dal progettista, - rappresentazione, che non è - niente, quindi 'qualcosa' (essere, realtà).

H.O. 363.

(2) ma 'suo(i)' ha le sue proprietà di realtà.

a.-- *L'essere è uno, cioè identico a se stesso.*

Ma le cose reali separate, i dati, sono, in una certa misura, uno, cioè identici a se stessi, ma mai completi: sono, allo stesso tempo, parzialmente identici (analoghi) a tutto il resto (complementari).

La conseguenza è che per capire qualcosa, per esempio una colomba, si dovrebbe vedere attraverso tutto il resto, ontologicamente. Conseguenza: dobbiamo accontentarci di campioni (prove induttive) dell'idea trascendentale "realmente". Cosa ha fatto dire ad Aristotele: "L'idea dell'essere è, in un certo senso, nulla, 'kenon ti' (qualcosa di vuoto, senza contenuto). Perché? Perché l'"essere" è essenzialmente ausiliario: solo quando si ha in mente qualcosa di concreto - per esempio la scuola cattolica - quell'idea trascendentale acquista "vita" (contenuto e portata).

Armonia.

S. Agostino, secondo alcuni, è considerato il primo ad aver fondato una dottrina dell'ordine. Un'harmologia (parola che ricorda il termine 'harmonia', integrazione). Infatti, secondo Agostino, tutta la creazione (l'universo, la natura) è unita in modo ordinato. Grazie all'analogia o all'identità parziale (H.O. 12v.). L'armonologia è la teoria dell'unità in modo tale che sia le identità (sommiglianze, connessioni) che le non-identità (differenze, indipendenza) siano espresse correttamente.

Nota - I logici moderni e contemporanei accusano l'ontologia (almeno quella dominante) di non introdurre, nella sua logica, un'idea di "relazione".

(i) L'idea di "relazione" era ben nota (Aristotele la cita esplicitamente nelle sue dieci categorie (= idee fondamentali)).

(ii) L'idea di "relazione" appare nella teoria unificata (harmology) sotto il nome di analogia o identità parziale: poiché il "pensare" è parziale rispetto all'"esistenza reale" (e questo è naturale: uno che non esiste realmente semplicemente non può pensare), Cartesio, che ama tanto criticare gli Scolastici e Aristotele, può dire: "Io penso. Perciò io esisto". Grazie alla sua sottovalutata teoria dell'analogia!

Conclusione: non si pretende che la relazione non sia centrale, nell'ontologia classica, che è essenzialmente analogica.

H.O. 364.

Filosofia del linguaggio.

Abbiamo, nella nostra retorica, trattato il linguaggio.

Solo un modello applicativo, -- per dare un' "idea" (un disegno).

Supponiamo la frase: "Cartesio è il padre della filosofia moderna". È chiaro che un giudizio è possibile solo se esistono identità parziali (o ancora: "modelli").

- Analizzare: 'Cartesio' è l'essere sconosciuto (soggetto). Per sapere qualcosa su di esso

(i) conoscere (epistemologicamente) e

(ii) per comunicare (teoria della comunicazione), si dovrebbe collegare l'informazione all'idea di "Cartesio".

Ebbene, c'è informazione (conoscenza e "messaggio" comunicabile), non appena si può trovare un'identità parziale (analogia), che può servire da modello (= dire). Così, ad esempio, "Padre della filosofia moderna" (= idea, che può essere un modello). Per poter pronunciare le idee "Cartesio" e "Padre della filosofia moderna" in una frase (proposizione) (giudizio), resta da trovare un verbo ausiliare. - trovare un verbo ausiliare.

Usiamo, in tutta coscienza, il 'suo' e diciamo: "Cartesio è (capire: è parzialmente identico a) il padre della filosofia moderna". Perché solo parzialmente identico? Perché Cartesio, oltre ad essere "padre della filosofia moderna", era anche, per esempio, "amico di padre Mersenne"! L'identità totale 'Cartesio' supera di molto l'identità parziale con 'padre della filosofia moderna'. Questo è un esempio di filosofia ontologica del linguaggio. È una teoria applicata dell'ordine.

b.-- È vero.

Questo si riferisce a ciò che Platone chiama (e quindi sta in un'antica tradizione) 'il nobile giogo' (H.O. 8). Cfr. anche H.O. 272; 305. È qui che Husserl parla di "intenzionalità": - "Vero" nel senso antico-medioevale, significa "contatto tra ragione e realtà, tale che entrambe si corrispondano!"

Naturalmente, come sottolineano Platone e Aristotele: dopo la verifica. Come abbiamo spiegato, con Platon, H.O.38.

c.-- L'essere è 'buono' (valore).

Questo è il fondamento dell'assiologia (H.O. 73v.; 331).-- Una parola su Max Scheler (H.O. 42).

Leibniz (1646/1716), il cartesiano, ma che conosceva la Scolastica, riflette sul fenomeno dell'amore materno. Come cartesiano (illuminista del tipo Razionale Puro), era convinto che i sentimenti della madre nascono da un kenact oggettivamente diretto, la comprensione oscura che è buono (valore -o senso) amare il suo bambino.

H.O. 365.

Questo non è un “*idée claire et distincte*” (H.O. 316), ma un “pensiero oscuro”. Gli atti sensoriali erano, in quel “modo di vedere” intellettualista, in realtà “rappresentazioni” e il loro oggetto (per esempio il bambino) rappresentazioni ideali.

Ma lo stesso razionalismo illuminato si evolve di conseguenza: I. Kant (H.O. 146; 311; 346) e Johann Nik. Tetens (1736/1807; illuminista tedesco per eccellenza, che esercitò una grandissima influenza su Kant) stabilì che - in contrasto con un Leibniz - gli atti di sentimento, come l'amore materno, sono irriducibili a meri atti “intellettuali”.

Ma Tetens - e Kant nella sua linea - vedeva la psicologia empirica come l'introduzione all'ontologia (che, di conseguenza, fu annacquata a un sottoprodotto di una scienza professionale, ovviamente): La ‘coscienza’ era, per lui, mente, volontà, sentimento. Così l'essenza stessa del sentimento, come distinta dalla volontà e dalla ragione, fu salvata, ma fu vista come stati puramente soggettivi (H.O. 359v.: in sé, oggettivo,-- e non puramente soggettivo).

Conclusione: come ci ha insegnato H.O. 151 (il nominalismo di Occam), 153/155 (il soggettivismo di Leo Apostel), il soggetto moderno rimane chiuso nel suo mondo interno di immaginazione.

Max Scheler, nella direzione di Agostino (H.O. 70v.: il nobile giogo è che la verità sia tale che il nostro pensiero sia realmente in contatto con il contenuto ideale nei fenomeni stessi), vede che entrambi i tipi di pensiero razionale illuminato, in termini di sentimento (senso del valore), hanno in parte ragione.

(i) L'analisi mostra che il senso del valore (per esempio quello della madre) è intenzionalmente (‘nobile giogo’) diretto verso il valore oggettivo (‘bene’), che il valorizzato (per esempio il bambino) rappresenta (// Leibniz).

(ii) Ma è anche vero che questo sentimento (sensing) non è puramente intellettuale (// Tetens, Kant). Solo la sintesi delle due unilaterali è giusta.

Nota: Scheler era husserliano (fenomenologo), ma reinterpretato agostinianamente (realista ideativo). Così ha superato il razionalismo. La fenomenologia, del resto, ha fondato il proprio essenzialismo (H.O. 8/12) (come spiega P. Foulquié, *L'existentialisme*, Parigi, 1951-2,27/32).

H.O. 366,

II. B.-- L'ontologia ha ontologie parziali.

L'ontologia generale è divisibile in ontologie particolari (= metafisica parziale): Feibleman (con la sua opera in diciotto volumi) ce lo ha insegnato (H.O. 358).

Eppure non bisogna perdersi nella molteplicità: c'è una triade tradizionale che, da Herakleitos di Efeso (H.O. 220), fino ad oggi (ma certamente non meno nel Razionalismo tedesco (con *Christian Wolff* (1679/1754; leibniziano, noto per i suoi *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, -- auch allen dingen überhaupt* (*Pensieri ragionevoli su Dio, il mondo e l'anima dell'uomo, -- anche tutte le cose supreme*), (1719 la sua opera principale)), è frequente.

Herakleitos, che aveva una mente etica e giuridica, passa per il fondatore del diritto naturale razionale. ma nota: quella fisis (natura, natura) non è mai 'autonoma'! Si fonde con la divinità (nel suo senso panteistico; S.O. 348: Spinoza, israelita, era, infatti, un panteista) e con l'aspetto trascendentale dell'anima umana, che egli sentiva essere sintonizzata con l'intero cosmo (la natura) (come molti greci arcaici).

Nota - La mancanza di tempo non ci ha permesso di sviluppare questa parte, le ontologie parziali. Abbiamo dedicato tutte le nostre energie a chiarire una filosofia cattolica di base. Come si addice a chi non è un filosofo di professione, possiamo comunque abbozzare brevemente.

1.-- La cosmologia.

Filosofia naturale" è un secondo titolo. Questo è l'aspetto dell'"universalità" (De Groot): l'"essere(i)" costituisce un universo. L'ontologia reale si è sempre sentita a casa nell'universo (S.O. 33: Einstein (fisico = metafisico); 53 (Platone); 82 (Agostino); 269 (Galilei: due libri). Questo, poiché i Milesiani (Talete (-524/-545).

Nota - Sarebbe interessante esplorare la triade "materia/ energia/ informazione", come è stata usata da *N. Wiener* (1894/1964; *Cibernetica* (1948)).

Allo stesso modo: in cui c'è precisamente la differenza e la connessione tra inanimato e vivente (biologia fondamentale), tra vivente e umano.

Una testimonianza: Vladimir *Solovjef* (1853/1900), figura principale dei realisti cristiani russi (S.O. 91v.; 93) e sophiologo (teorico della saggezza, nella linea dei libri sapienziali della Bibbia), nel suo *La justification du bien*, Parigi, 1939, 185, 187;192, spiega, in senso idealistico, come si può articolare la stratificazione nell'universo.

H.O. 367.

Usa termini che sono ben noti nella vecchia letteratura sull'argomento. Ci sono cinque regni.

- (1) Il regno inorganico ("minerale") (l'inanimato);
- (2) il regno vegetale (biologico o organico, **tipo 1**); il regno animale (biologico, **tipo 2**); il regno umano (tipo 3 biologico);
- (3) Il Regno di Dio.

Quest'ultimo è, nel pensiero occidentale completamente secolarizzato, per così dire, una maledizione. Ma biblicamente parlando, perfettamente giustificato. Leggere H.O. 157 (la critica di Occam alla teologia naturale (e alla sua etica)); specialmente 218/230 (Lutero rifiuta qualsiasi religione naturale (compresa l'etica) che cerchi di avere successo al di fuori della rivelazione biblica).

Espresso in termini soloviani: i 'regni' che, collettivamente, costituiscono l'universo, riescono veramente (esemplarmente; S.O. 45; 70; 73), cioè secondo l'idea che Dio ha messo in essi, solo nella misura in cui il regno di Dio, in Cristo, li ripristina ('attualizza'; S.O. 345 (cerchio dei diavoli)). Questo, per la ragione del demonismo, cioè l'armonia degli opposti del successo, annullata dal fallimento (H.O. 338: dialettica negativa), presente nella struttura intima della natura stessa. Come il Papa attuale, nella nostra cattedrale di Anversa, parlando della natura, ha chiaramente ripetuto, nella linea di tutta la tradizione religiosa, compresa quella pre-biblica. Cfr. H.O. 90/100 (agosto. conflitto.).

Più biblicamente, senza il Regno di Dio, tutta la creazione sprofonda, ancora e ancora, nel ciclo di successo e fallimento (S.O. 75: ciclico),--incluso il mondo inorganico (la Bibbia non conosce una separazione assoluta dei 'regni', come fa il Razionalismo moderno).

Teoria idealista dell'evoluzione.

"Non si può negare l'evoluzione. È un fatto". (Solovjef, o.c.,192).

La situazione è diversa, però, quando si tratta di interpretazione: una, quella materialista (o positivista), contraddice l'altra, quella spiritualista (idealista). Solovjef la vede così:

(1) L'ordine, fenomenalmente, è dal basso verso l'alto. Senza dubbio.

(2) Ma, ontologicamente (non solo scientificamente, positivamente, - e tanto meno materialisticamente) parlando, è altrettanto indiscutibile che la forma-essere completa (H.O. 12) dei tipi di realtà superiori (dopo l'inorganico: vegetale; poi: animale; poi: umano) è irriducibile alle forme-essere inferiori.

H.O. 368.

Tuttavia, Solovjef stabilisce una sorta di continuità: le piante ‘sorgono’ (fenomenologicamente parlando) dalla natura inorganica (‘ricca’), ecc. Ma questa continuità è limitata alle condizioni materiali dell’esistenza:

(a) Ciò che è inferiore, essenzialmente, non solo fenomenicamente, è più povero, secondo lo status ontologico; non può “creare” o “evolvere” ciò che è superiore. Questa è una sciocchezza.

(b) Ma ciò che è inferiore può (molto comprensibilmente) rappresentare per ciò che è superiore le condizioni che ciò che è superiore “usa” per manifestarsi. Ciò che esiste prima è l’ambiente materiale dell’esistenza; ciò che è nuovo è la forma superiore dell’essere (= idea, che, secondo l’idealismo biblico, viene da Dio (S.O. 91: Tu vedi una nuova forma di vita, che è superiore. Perciò, nella potenza creatrice divina, c’è una ‘nuova forma di vita’ (= idea)).-

Nota.-- Questo è il tipico realismo cristiano antico: H.O. 76 (struttura diacronica delle idee di Dio).

2.-- Noologia (‘scienza dell’anima razionale’).

Il termine “scienza spirituale razionale” viene da Chr. Wolff (H.O. 366). L’uomo, nell’ontologia classica, idealista, è concepito come un’idea di Dio (H.O. 60f.). Nella visione agostiniana, pur essendo un individuo (individualismo inteso; S.O. 137 e personalismo della persona (cfr. ad es. E. Mounier (1905/1950)), egli è situato in comunità (S.O. 81/89: Aug. social.). In altre parole, è inteso come solidarista (non collettivista e non liberista).

Nota - Questi temi sono stati sviluppati, a volte ampiamente, sopra.

3.-- Teologia (naturale, filosofica).

Contestato! Vedi H.O. 157 (Occam). - Soprattutto il luteranesimo e il calvinismo umano-pessimista (H.O. 223vv.), combattono la teologia naturale (etica compresa) cattolica (molto più ottimista) e, ancor più, quella umanistica (H.O. 196vv.: Hum. e Christend.).

Eppure né Lutero né Kalvin dubitavano che, per natura, l’umanità, compresi i pagani, avesse ricevuto dal Creatore un’idea di Dio e un contatto con Dio. Questo si esprime meglio nell’Umanesimo e nel Cattolicesimo.

Deo trino et uno Mariaeque gratias maximas (10.05.1987).