



F. Traini, Il trionfo di san Tommaso d'Aquino (part.)
(Santa Caterina, Pisa)

Prima edizione 2013

Il contenuto della presente opera e la sua veste grafica sono rilasciati con una licenza Common Reader

Attribuzione non commerciale - non opere derivate 2.5 Italia.

Il fruitore è libero di riprodurre, distribuire, comunicare al pubblico, rappresentare, eseguire e recitare la presente opera alle seguenti condizioni:

- dovrà attribuire sempre la paternità dell'opera all'autore
- non potrà in alcun modo usare la riproduzione di quest'opera per fini commerciali
- non può alterare o trasformare l'opera, né usarla per crearne un'altra

Per maggiori informazioni:

creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/




stores.lulu.com/galarico

ENRICO GALAVOTTI

LAICISMO MEDIEVALE

Non capisco perché gli uomini che credono agli elettroni si considerino
meno creduli degli uomini che credono agli angeli.

George Bernard Shaw

Nato a Milano nel 1954, laureatosi a Bologna in Filosofia nel 1977, docente di storia e filosofia, Enrico Galavotti è webmaster del sito www.homolaicus.com il cui motto è Umanesimo Laico e Socialismo Democratico. Per contattarlo galarico@homolaicus.com
Sue pubblicazioni: lulu.com/spotlight/galarico

Introduzione

Dalle religioni primitive al socialismo

Il fatto che i cristiani dicessero, già nei vangeli, che nessuno può dirsi dio¹ se non Gesù Cristo, andrebbe considerato, almeno nei confronti del politeismo del mondo greco-romano, come una forma di ateismo. Ma come mai questa forma di ateismo si sviluppò, seppur non senza fatica, mentre quella ebraica, che diceva le stesse cose e che costituì indubbiamente un passo avanti rispetto alle civiltà egizia e mesopotamica, non ebbe questa fortuna?

In altre parole, per quale ragione diciamo che il cristianesimo è una forma di ulteriore ateismo rispetto all'ebraismo? Il motivo sta nel fatto che nel cristianesimo dio non resta invisibile ma si può conoscere e si può farlo attraverso un uomo che pretende di dirsi suo figlio unigenito, stando ovviamente all'interpretazione evangelica. Il dio dei cristiani non è il "totalmente altro", ma è *prossimo all'uomo*, è talmente umanizzato che ha accettato di mostrarsi in tutta la sua debolezza, ha persino accettato, senza reagire, di lasciarsi crocifiggere.

Il cristianesimo è riuscito a tradire il Cristo, che di religioso non aveva nulla, umanizzando i contenuti religiosi dell'ebraismo, che vedeva dio come un'entità assolutamente "altra" rispetto all'essere umano.

¹ Quando fuori da citazioni esplicite in cui appare con la maiuscola, la parola "dio", nei testi di filosofia, andrebbe sempre usata con la minuscola, essendo un equivalente della parola "essere" o "sostanza" o "essenza" ecc., cioè non potendo riferirsi a un "nome proprio di persona", come invece fanno i credenti, per i quali però la teologia ha un primato su tutto e considera la filosofia una propria "ancella". Questo per dire che anche quando si prende in esame un teologo, non si può scendere sul suo terreno, accettando l'idea che la parola "dio" possa essere più di una semplice parola. La filosofia può interessarsi di problematiche teologiche solo nella misura in cui esse hanno una qualche attinenza a quelle di tipo filosofico. È la filosofia che deve porre le condizioni epistemologiche e anche di logica formale in cui un qualunque discorso possa avere un senso.

Tuttavia, per gli ebrei, di allora e di oggi, il dio assoluto non doveva soltanto restare inaccessibile, doveva anche garantire sulla Terra un luogo ove sperimentare il valore degli ideali religiosi. Per i cristiani invece - come noto - questo luogo può essere solo ultraterreno. Dunque com'è stato possibile superare l'ebraismo?

Ai romani l'ebraismo faceva paura proprio per la pretesa che aveva di *unire* la religione alla politica, ma dopo la distruzione di Gerusalemme cominciò a far paura il cristianesimo, proprio per la pretesa che aveva di tenere *separata* la religione dalla politica. Infatti quando un imperatore chiedeva d'essere considerato una sorta di divinità e voleva avere una religione che ci credesse, non poteva certo aver fiducia nel cristianesimo e tanto meno nell'ebraismo.

Ma per quale motivo il cristianesimo faceva più paura? La ragione era una sola: "cristiani" si poteva "diventare", "ebrei" si poteva solo "nascere". L'ebraismo era una religione aristocratica e nazionalistica; il cristianesimo invece era democratico e universalistico.

Eppure noi oggi diciamo che gli ebrei avevano tutte le ragioni di desiderare un luogo in cui realizzare concretamente i loro ideali religiosi: non volevano dare per scontato che in questo mondo non fosse possibile alcuna vera forma di liberazione. Quindi sotto questo aspetto li consideriamo migliori dei cristiani, che rimandano tutto all'aldilà.

Il cristianesimo può dunque essere interpretato come una forma di ateismo nei confronti della teocrazia ebraica, per la quale non si può fare distinzione tra politica e religione; nel contempo però esso rappresenta, sul piano politico, un'involuzione rispetto all'ebraismo, proprio perché non crede possibile una liberazione terrena. Il cristianesimo ha potuto trionfare ideologicamente sull'ebraismo proprio nel momento in cui questo era uscito politicamente sconfitto nello scontro con l'impero romano.

Tuttavia gli imperatori, distruggendo militarmente Gerusalemme, si portarono per così dire il nemico in casa. Quando essi usavano la religione come strumento della politica, temevano chi voleva fare della politica uno strumento della religione, per questo vollero assolutamente far fuori l'ebraismo. Ma appena l'ebbero fatto, cominciarono a temere chi non era disposto a considerare la religione uno strumento della loro politica, e si trovarono a perseguire, inutil-

mente, i cristiani per tre secoli, finché alla fine si arresero, e quando lo fecero, pensarono subito di usare il cristianesimo come prima facevano col paganesimo, con la differenza che dovettero rinunciare alla loro divinizzazione, al loro ruolo sacerdotale.

Il cristianesimo impose all'impero romano una separazione politicamente formale di chiesa e Stato, benché nella sostanza ideologica fossero entrambi cristiani e intenzionati a reprimere chiunque non lo fosse.

Ma in origine come si poneva il cristianesimo nei confronti del paganesimo? Essendo di origine ebraica, il cristianesimo aveva già superato il concetto di politeismo. Al massimo possiamo dire che il cristianesimo sia una forma di "triteismo", in quanto, nell'ambito della "sacra famiglia" (padre, figlio e spirito) vi è unità di sostanza nella diversità delle persone.

Tuttavia il superamento non è affatto avvenuto nel passaggio dal politeismo al triteismo. Già gli ebrei avevano capito che gli dèi pagani altro non erano che l'immagine riflessa dei vizi e delle virtù degli uomini. Gli ebrei preferivano un dio unico, invisibile, onnipotente, onnisciente, superiore al destino, capace di misericordia e di perdono, assolutamente virtuoso, proprio per impedire agli uomini di avere con questo dio un rapporto arbitrario, del tutto soggettivo. Jahvè pretendeva il rispetto dei patti, della legge scritta, altrimenti toglieva la sua protezione e lasciava il popolo in balia dei suoi nemici.

Per i pagani gli dèi non avevano pretese così elevate: bastava il sovrano deificato ad averle nei confronti di se stesso e dei suoi sudditi. Le divinità pagane erano una forma di consolazione dalle frustrazioni quotidiane causate da una società schiavistica, erano un gioco intellettuale per chi scriveva commedie e tragedie, erano un modo che ogni città o classe sociale aveva di distinguersi dagli altri, erano una rappresentazione simbolica di forze naturali. I romani non si servivano delle loro divinità per muovere guerra contro i loro nemici, anche perché, quando vincevano, rispettavano le divinità straniere, anzi spesso le adottavano, aggiungendole alle proprie.

La religione, per i romani, era come una sostanza oppiacea, assolutamente innocua sul piano politico (semmai poteva dar fastidio a livello sociale, come quando, con i baccanali, si univa religione a lussuria). Nessun credente pagano, in nome del proprio dio, s'è mai opposto politicamente alle istituzioni dell'impero. Nessun pagano ha

mai messo in discussione la divinizzazione dell'imperatore (al massimo l'obbligo di prestare sacrifici alla statua del sovrano lo si riteneva del tutto formale).

Il paganesimo è sicuramente una religione più intellettualistica e alienata dell'animismo, del totemismo ecc., ma resta sempre una religione ingenua, primitiva, in fondo non violenta e anzi molto tollerante di altri culti e rispettosa dei cicli della natura.

Viceversa, il cristianesimo, proprio come l'ebraismo che l'ha preceduto e l'islam che gli è succeduto, è una religione *politicizzata*, che vuole imporsi nel nome del proprio dio, anche se non lo fa da sé, ma per mezzo di un proprio braccio secolare. Ed è indubbiamente una religione drammatica, anzi tragica, poiché parla di un figlio di dio incompreso dai suoi parenti e discepoli, minacciato continuamente di morte dalle autorità costituite, tradito da uno dei dodici apostoli, deriso, torturato, fustigato e crocifisso dai romani, col concorso dei sacerdoti giudei. L'unico aspetto rassicurante è la resurrezione, cui seguirà il giudizio universale. Una religione del genere non poteva certo far presa in una popolazione pagana ancora convinta delle sorti gloriose dell'impero.

Dove sta dunque il vero motivo di superamento del paganesimo da parte del cristianesimo, quello che gli ha permesso d'essere considerato una religione non acquiescente ma contestativa? Sta anzitutto nel fatto che il cristianesimo ha inventato la *separazione di chiesa e Stato*, che per un pagano sarebbe stata impensabile (e che invece anche un ebreo avrebbe accettato, benché soltanto al di fuori della propria nazione, al fine di poter vivere meglio il giudaismo nella diaspora).

La suddetta separazione è una forma di *protesta politica*, è la sconfessione della pretesa che i sovrani hanno di deificarsi, di rappresentare la divinità in maniera istituzionale. Non a caso i cristiani venivano definiti "atei" dai pagani. In un contesto sociale in cui la religione (quella pagana) è vista al servizio del potere politico, è evidente che l'ateismo (cioè il rifiuto di riconoscere tutti gli dèi pagani e persino la divinità del sovrano) appare politicamente eversivo e quindi pericoloso per la stabilità delle istituzioni: ecco perché sino all'ultimo i cristiani verranno accusati d'aver favorito le cosiddette "invasioni barbariche".

I cristiani si sono "paganizzati" quando hanno tolto alla loro religione qualunque connotato di *protesta sociale* (quando p.es. sotto Costantino e Teodosio hanno smesso di parlare di uguaglianza sociale e di libertà di coscienza), e si sono "ebraicizzati" quando, col papato medievale, hanno sottomesso la politica alla religione.

Le due cose, in un certo senso, hanno marciato in parallelo, soprattutto in Europa occidentale: quanto più la chiesa pretendeva di porsi come Stato, tanto più la religione diventava una forma di evasione, perdeva il suo contenuto eversivo, anzi veniva usata per avvalorare le pretese integralistiche della teocrazia. Di qui lo sviluppo impetuoso dei movimenti ereticali, che volevano far recuperare al cristianesimo il carattere contestativo che aveva avuto all'inizio.

Quando, in epoca moderna, il cristianesimo s'è trasformato in *socialismo*, ha compiuto due operazioni simultanee: ha fatto di ogni uomo il dio di se stesso (*umanesimo laico*) e ha chiesto all'uomo di realizzare su questa Terra la propria liberazione (*socialismo democratico-egualitario*). Quindi in un certo senso ha ripristinato il valore politico dell'ebraismo e in un altro senso ha conservato l'universalismo del cristianesimo, togliendo però ad entrambi qualunque connotato religioso.

Ora non gli resta che recuperare del paganesimo ciò che questo aveva ereditato dalle religioni primitive: il *rispetto della natura*. Il socialismo democratico in occidente s'è sviluppato in senso "scientifico", senza mettere in discussione lo sviluppo tecnologico e industriale della borghesia. S'è limitato a contestare l'appropriazione privata del profitto e l'assenza di una socializzazione dei mezzi produttivi.

Oggi invece il socialismo deve riscoprire il *valore della terra*, del *rappporto naturale* dell'uomo con le risorse del pianeta. Il socialismo deve diventare *ecologista*, mettendo al primo posto l'importanza dell'*autoconsumo* e del *valore d'uso* delle cose che si producono.

Coscienza e Persona nel Cristianesimo

Il cristianesimo ha notevolmente sviluppato il concetto di "persona", introducendo, per così dire, il valore della *responsabilità personale*, l'idea di *libera scelta*, il primato della *coscienza*...

Prima del cristianesimo era considerato "persona" solo l'individuo che disponeva di un certo potere o che ricopriva un qualche ruolo ufficialmente riconosciuto. Non si era "persona in sé", a prescindere da tutto, ma soltanto in rapporto a qualcosa di estrinseco. Il valore di una persona era dato da qualcosa di "esterno", che l'individuo doveva "possedere" per essere considerato qualcuno.

Nel mondo romano occorreva almeno lo *status di cittadino*: cosa che distingueva il romano dallo straniero, il libero dallo schiavo. Poi naturalmente vi erano i ruoli politici, sociali, culturali, religiosi. Fra i cittadini liberi, l'uomo era più "persona" della donna, e il vecchio più del giovane.

Il cristianesimo invece, dando importanza al concetto di "persona in sé", ha avuto il coraggio di affermare che l'essere umano, in coscienza, può essere "libero" anche se fisicamente o giuridicamente è "schiavo". Questo concetto fu rivoluzionario, poiché poteva impedire al potere costituito di servirsi del concetto di "ruolo" in maniera arbitraria.

È vero che il cristianesimo sosteneva che alle autorità bisognava obbedire non solo per "dovere" (come sempre era stato), ma anche per "motivi di coscienza"²; ma è anche vero che, una volta introdotto il concetto di "coscienza", il cristianesimo veniva inevitabilmente a porsi in maniera concorrenziale col potere costituito, in quanto, se da un lato, il cristiano poteva predicare la subordinazione, dall'altro poteva anche predicare il contrario, a seconda delle circostanze contingenti, ovvero degli interessi in gioco.

In tal senso si può tranquillamente affermare che il cristianesimo, circoscrivendo il concetto di "coscienza" nell'angusto ambito della religione, ha fatto di questa uno strumento politico da poter usare anche in maniera eversiva (cosa che nell'ambito del paganesimo assai raramente avveniva: le religioni pagane che si opponevano al sistema, normalmente predicavano l'evasione dalla realtà).

La storia del cristianesimo ha dimostrato che ogniqualvolta le autorità cristiane chiedevano al credente di servirsi della propria coscienza per opporsi all'autoritarismo (vero o presunto) delle autorità laico-statali, lo scopo era anzitutto quello di aumentare i poteri politici della chiesa, cioè quello di servirsi dell'obiezione di coscienza

² Col che si può pensare che il cristianesimo abbia legittimato eticamente il servilismo dei cittadini nei confronti delle autorità costituite.

za per trasferire il totalitarismo da un potere istituzionale a un altro. Questo almeno è quanto è accaduto nell'ambito del cattolicesimo-romano. Eccezioni se ne possono trovare nei primissimi secoli della nostra era o in molti fenomeni ereticali, allorché i credenti si servivano della loro coscienza per opporsi anche al totalitarismo della chiesa.

Fintanto che il primato della coscienza sul ruolo è rimasto organico all'esperienza ecclesiale comunitaria, i vantaggi sul piano socio-culturale sono stati notevoli per la chiesa; e proprio in forza di questi vantaggi il cristianesimo ha potuto vincere la propria battaglia sul paganesimo.

I guai sono venuti quando il cristianesimo, nella forma storica del cattolicesimo-romano, ha rinunciato politicamente alla prassi comunitaria, trasformando il ruolo del pontefice in una monarchia teocratica assoluta. La conseguenza è stata la trasformazione del valore della persona in un concetto meramente astratto, oggetto di speculazione filosofica, come vedremo soprattutto a partire dal Mille.

Nel momento stesso in cui la contraddizione fra politica autoritaria dei vertici clericali e collettivismo più o meno democratico delle masse popolari è giunta al culmine della tollerabilità, è nato il protestantesimo, che ha legittimato l'individualismo anche sul piano sociale. Ed è stato così che è poi nato il capitalismo industriale vero e proprio, di molto superiore a quello corporativo e commerciale.

Il capitalismo poteva nascere solo in un ambito ch'era "cattolico" più sul piano *teorico* che pratico, più sul piano *politico* che sociale, cioè in un ambito fortemente dualistico, contraddittorio, polarizzato tra vertice e base, tra essere e dover essere. A questo punto le alternative erano due: o il cattolicesimo si trasformava in protestantesimo, permettendo al capitalismo d'imporsi con relativa facilità; oppure il capitalismo in fieri veniva politicamente costretto a ridimensionarsi, onde permettere al feudalesimo di sopravvivere. In Italia la chiesa cattolica scelse, attraverso la Controriforma, questa seconda strada, che tale rimase sino all'unificazione nazionale. Nell'Europa del nord ebbe la meglio il protestantesimo, che, nella sua veste capitalistica, s'imporrà a livello mondiale.

Perché poi il protestantesimo non riportò in auge lo schiavismo, invece di favorire una nuova formazione sociale, quella appunto capitalistica, è facile da capire: lo schiavismo avrebbe potuto pro-

muoverlo solo in termini *non-cristiani*, cioè solo là dove non fosse esistita alcuna coscienza cristiana (relativamente al valore della persona). Questa cosa riuscirà a farla, insieme al cattolicesimo, solo per un certo periodo di tempo e solo nelle colonie: qui il capitalismo protestante, in nome del profitto borghese, poté permettersi il lusso d'imporre lo schiavismo alle popolazioni cosiddette "pagane", mentre il cattolicesimo lo impose secondo i criteri che gli erano più propri, quelli della rendita feudale.

Il capitalismo non è che la maschera cristiana dello schiavismo, cioè è il modo cristiano individualistico (e quindi protestante) di vivere lo schiavismo in un ambito dominato ideologicamente dal cristianesimo. Infatti, il capitalismo, a differenza dello schiavismo, garantisce formalmente la *libertà* a tutti i cittadini e lavoratori.

Questa maschera non è stata necessaria nei paesi extra-europei, dove, anche se sul piano pratico l'esigenza comunitaria si manifestava con un certo vigore, non si era ancora arrivati, in mancanza della profondità del cristianesimo, a elaborare un'ideologia del valore assoluto della persona. L'individuo veniva semplicemente considerato come una parte del tutto e mai, in nessun caso, come un elemento che, in virtù della propria consapevolezza di sé, poteva porsi al di sopra dei limiti comunitari e naturali.

Il cristianesimo ha vinto sulle culture non cristiane perché ha imposto il dominio politico e ideologico della *persona astratta* sul collettivo concreto, che ancora non aveva sufficiente consapevolezza della propria forza: il dominio di una persona che di umano non ha più nulla, se non la consapevolezza di poter usare la libertà per compiere le azioni più negative.

Naturalmente c'è un rovescio della medaglia, che il cattolicesimo-romano non poteva prevedere: l'uso arbitrario del concetto di "persona" è possibile appunto perché questo concetto si riferisce a qualcosa che effettivamente esiste. La sua esistenza può indurre gli esseri umani a considerare negativamente ogni forma di abuso e di arbitrio.

Le culture non cristiane, schiavizzate dal cattolicesimo-romano e dal protestantesimo, possono trovare nel cristianesimo originario la forza per emanciparsi, anche se la storia ha dimostrato, nel frattempo, che tale emancipazione può avvenire solo se i valori del cristianesimo vengono definitivamente laicizzati.

Fede e ragione

La chiesa cristiana è stata responsabile dell'interpretazione unilaterale, in senso religioso, del concetto di *fede*. La fede religiosa - come noto - ha un vizio di fondo, quello di portare a credere che l'oggettività delle cose non stia nelle cose in sé ma in un'entità astratta. Questa fede è sempre un *fideismo*.

Ciò ovviamente non significa che il fideismo non sia possibile anche nelle concezioni materialistiche o laicistiche dell'esistenza. In fondo, là dove esiste autoritarismo e dogmatismo, lì esiste pure cieca obbedienza, fanatismo (anche se, in questo caso, il materialismo e il laicismo sono già divenuti metafisici o meccanicistici, come ha ben dimostrato l'evoluzione del cosiddetto "socialismo reale").

Tuttavia, il fideismo del materialismo volgare, deformato, consiste in un'applicazione sbagliata della teoria o in un'interpretazione errata di una teoria sostanzialmente giusta. Viceversa, il fideismo della religione è sin dall'inizio un'errata posizione pratica e teoretica. Questo anche se le sue conseguenze sugli uomini possono essere meno gravi di quelle che può procurare una forma laicizzata di fideismo: col suo "culto della personalità" lo stalinismo ha eliminato sicuramente molti più "nemici" di tutta l'Inquisizione cattolica.

Di fatto, chiunque attribuisca al demonio le cause del malessere sociale o aspetta da dio la soluzione dei suoi problemi, non può accettare neanche per ipotesi ch'esista nelle cose un'oggettività da scoprire. In tal senso, la fede deve riacquistare una propria dignità *etica*, superiore a quella religiosa. In fondo è facile aver fede in un dio onnipotente e protettore o nella divina provvidenza: si tratta soltanto di non lasciarsi scandalizzare troppo dal male del mondo, cioè di assumere nei confronti di questo male un atteggiamento distaccato, ai limiti del cinismo.

Molto più difficile è aver fede negli uomini così come sono, "santi e peccatori", soprattutto in quegli uomini che, pur essendo condizionati dalle contraddizioni sociali, credono ugualmente di poterle risolvere. "Aver fede" che le cose possano cambiare è un segno di maturità. La ragione può aiutarci a capire in che modo, ma senza la fede, spesso le motivazioni della ragione (ai fini della mobilitazio-

ne pratica) non sono mai sufficienti. La verità oggettiva, finché non coinvolge il soggetto, è come una statua da contemplare.

Le ragioni della fede o la fede nella ragione?

Tutta la storia del pensiero europeo va letta come un progressivo avvicinamento verso una concezione filosofica di tipo *ateistico*. Per capirla bisogna anzitutto dare per scontato che la *religione* s'è formata soltanto nel passaggio dal comunismo primitivo allo schiavismo. Qui col termine "religione" s'intende non qualcosa di spontaneo, come l'animismo o il totemismo, ma qualcosa di strumentale alla conservazione dei privilegi di casta o di classe. Questa ideologia classista era stata fatta propria, come *instrumentum regni*, dai ceti aristocratici, il cui potere era basato sulla forza militare.

Le prime forme di contestazione della religione, favorevoli quindi allo sviluppo dell'ateismo, sono state anche delle forme di critica al sistema dei poteri dominanti. In modo particolare sono stati i ceti mercantili che, criticando quelli aristocratici (laici e religiosi), hanno dato più peso alla *ragione* che non al mito, e quindi hanno sviluppato concezioni di vita di tipo ateistico o quanto meno di tipo agnostico.

Il fatto che queste concezioni abbiano subito delle battute d'arresto o addirittura delle involuzioni va attribuito ad eventi storici, non al fatto che quelle riflessioni filo-ateistiche fossero poco approfondite rispetto al tradizionale pensiero religioso o mitologico.

P. es. quando nell'alto Medioevo si sviluppa potentemente il cristianesimo, la motivazione sta nel fatto che il politeismo pagano era sempre stato strettamente legato a rapporti di potere. Il cristianesimo, con la sua idea di uguaglianza morale e universale di fronte a dio e di equa retribuzione di pene e premi ultraterreni, sembrava offrire maggiori garanzie etiche ai ceti oppressi o marginali.

Cioè nell'alto Medioevo si poteva tornare ad essere dei veri credenti, rifiutando la fede formale del paganesimo imperiale, il quale peraltro non aveva certo visto negativamente le persecuzioni a carico dei cristiani. Né si aveva bisogno di recuperare quell'indirizzo ateistico che già nel mondo greco-romano si era sviluppato. La fede religiosa, nell'alto Medioevo, fu una cosa seria, onesta, anche se le prime tracce di ateismo le troviamo già al tempo di Boezio e Scoto

Eriugena, i quali, conoscendo il greco, erano in grado di attingere ai testi classici.

Perché questa fede iniziò ad essere smantellata a partire dal Mille? Non era abbastanza solida? Forse sarà una coincidenza, ma la rinascita dell'ateismo avviene in concomitanza con la rinascita del ceto mercantile. La borghesia è una classe individualistica, che non ama avere delle autorità che la comandino, anche perché, per fare affari, essa ha bisogno di una certa libertà d'azione.

Boezio e Scoto Eriugena, pur condannati come eretici, furono infatti apprezzati soltanto dopo il Mille, in quanto tendevano a separare la fede dalla ragione e sostenevano che si poteva usare la logica per chiarire meglio le verità religiose e il senso della realtà. Eriugena aveva addirittura capito che si poteva sviluppare la ragione sostenendo la teologia apofatica di Dionigi Areopagita, secondo cui "dio è tutto ciò che non è".

Curiosamente l'apofatismo avrà un grande successo nell'area bizantina e slava, ma non in quella latina. Anch'esso avrebbe potuto portare all'ateismo, se svolto in maniera conseguente. Invece la borghesia cattolico-romana vi arrivò per una strada opposta, quella della teologia catafatica, secondo cui per credere in dio bisogna dimostrarlo razionalmente, e chi non vi riesce finisce con l'aprire le porte al dubbio, allo scetticismo. Il bisogno di usare la logica nelle questioni di fede era conseguente a un forte impoverimento dell'esperienza religiosa, che negli ambiti di potere ecclesiastico era del tutto screditata. Si usava la logica per dimostrare la validità di idee religiose già smentite nella pratica.

Esisteva, tra le due teologie, occidentale e orientale, una differenza non irrilevante nei rapporti tra Stato e chiesa. Quella cattolica, infatti, usava la *razionalità* come strumento del potere ecclesiastico, con cui sottomettere quello laico; quella ortodossa invece usava il *misticismo*, proprio per distinguersi dal potere laico e non per cercare di emularlo, opponendosi anzi nettamente ogni volta che quello, per motivi politici, pretendeva d'intromettersi nei contenuti della fede.

In occidente la teologia apofatica non è mai stata apprezzata dai cattolici, poiché non si è mai accettata l'idea che la chiesa dovesse restare politicamente subordinata allo Stato. La chiesa romana ha sempre preteso un proprio Stato, con cui confrontarsi con altri Stati

e, se necessario, sottometterli o minacciarli di scomunica. È sempre stata una chiesa *politica* per eccellenza. Ed è stato proprio in questa maniera ch'essa, indirettamente, ha favorito lo sviluppo dell'*ateismo*. Una chiesa politica infatti, in grado di disporre di ampi poteri temporali, è sempre una chiesa autoritaria e corrotta.

Tuttavia, quando un ricercatore esamina le controversie dei teologi accademici del basso Medioevo, è tendenzialmente portato a considerare la teologia altomedievale come molto "conservativa" rispetto a quella speculativa della Scolastica, proprio perché di natura mistica, cioè equivalente a quella greco-ortodossa.

Così facendo, però, non ci si rende conto:

1. che il razionalismo catafatico era passato dalla teologia vera e propria a una sorta di *filosofia religiosa* grazie allo sviluppo della borghesia, il quale sviluppo, *di per sé*, non può essere considerato migliore o superiore al ruralismo altomedievale.
2. Uno studioso di filosofia oggi non è in grado di apprezzare una fede mistica o un'esperienza religiosa che non si avvalga della *razionalità* per dimostrare le verità della propria fede. È portato a considerare migliore il basso Medioevo proprio perché gli intellettuali di quel periodo erano più vicini al modello attuale di intellettuale, che sul piano teorico è appunto borghese e razionalista. In questa maniera si pone una preferenza pregiudiziale nei confronti di un tipo particolare di organizzazione sociale e di riflessione culturale. Tutto il pensiero teologico lontano da questa organizzazione sociale e da questa mentalità razionalista, viene rifiutato a priori o comunque considerato irrilevante ai fini dello sviluppo di una filosofia laica: in occidente dall'esperienza benedettina al francescanesimo spirituale; in oriente tutta la teologia ortodossa.
3. Opporre astrattamente una filosofia religiosa a una teologia vera e propria, ovvero la fede nella ragione alle ragioni della fede, non serve a chiarire quale delle due correnti esprimesse meglio uno stile di vita più conforme a natura. Non ha alcun senso, ai fini della ricerca della verità, mettersi preventivamente dalla parte di una specifica classe sociale (quella bor-

ghese), di cui peraltro oggi vediamo tutti i suoi grandissimi limiti.

*

Quando si esaminano i teologi medievali è anzitutto opportuno, se si vuole conservare qualcosa di utile dei loro ragionamenti, spesso così lontani dai nostri, sostituire la parola "dio" con la parola "uomo", cioè bisogna attribuire all'uomo tutto quanto essi attribuivano a dio. Per loro infatti - che ne fossero o meno consapevoli - dio non era altro che un sostituto di ciò che l'uomo avrebbe dovuto essere e che non riusciva ad essere a causa degli antagonismi sociali.

In secondo luogo bisogna distinguere tra i teologi che esplicitamente appoggiavano la causa dei poteri dominanti da quelli che invece la contestavano. Tra questi ultimi bisogna fare un'ulteriore distinzione tra quelli che volevano un ritorno alla semplicità e onestà del cristianesimo primitivo (i cui protagonisti erano economicamente poveri, modesti e non disponevano di alcun potere politico), e quei teologi che invece, con le loro idee laicistiche o democratiche, si pongono a favore dei nuovi ceti emergenti, quelli borghesi (artigiani e commercianti, fittavoli, imprenditori, liberi professionisti e artisti).

Questi teologi filo-borghesi col tempo avranno la meglio, nell'ambito del cattolicesimo-romano, e apriranno le porte alla riforma protestante. Gli altri invece verranno duramente perseguitati, anche se le loro idee, in forma del tutto laicizzata, verranno riprese da talune forme di socialismo o di utopismo di carattere sociale, a partire dall'*Utopia* di Tommaso Moro.

L'eterodosso Agostino d'Ippona

Agostino e lo scetticismo

Nella sua prima opera giuntaci, *La controversia accademica*, Agostino (354-430) nega allo scetticismo tre cose: che si possano confutare le verità matematiche, il principio di identità o di non-contraddizione e l'autocoscienza umana.

Sulle prime due di sicuro aveva torto. Come noto, infatti, intorno al principio d'identità, su cui s'è fondata la logica in Europa occidentale, Hegel cominciò a sostenere ch'esso in realtà rispecchiava una forma di ingenuità, in quanto la verità non sta né in A né in B ma in C, cioè nella loro sintesi.

Ragionamento analogo si potrebbe fare per la matematica, i cui teoremi sono validi non in sé ma in rapporto a un certo contesto logico e spazio-temporale (si veda ad esempio il contrasto tra geometrie euclidee e non, dove il concetto di "evidenza" viene ripensato del tutto).

Quindi la contestazione agostiniana più significativa resta per noi contemporanei la terza (anche se non meno sbagliata nelle sue conclusioni): lo scettico, cioè l'ateo, può dubitare di tutto, ma non del fatto di dubitare. Dunque l'assoluto relativismo è una contraddizione in termini, una posizione intellettualistica, in quanto, di fatto, uno non può relativizzare che sta relativizzando tutto.

Anticipando di oltre un millennio Cartesio, Agostino dirà "Se m'inganno sono". Con la differenza che mentre Agostino voleva dire che, comunque la si pensi, non si può dubitare della propria esistenza, ovvero lo scetticismo non può arrivare a negare ciò che lo rende tale; in Cartesio invece l'esistenza veniva posta come conseguenza logica del dubbio individuale.

La differenza era inevitabile per questa ragione: il "sum" dell'uno voleva dire "*comunque* sono", nell'altro voleva dire "*dunque* sono". Nel credente Agostino il "sum" voleva essere la controprova di un'esistenza che non dipende da noi, in quanto di origine divina; nell'ateo Cartesio l'esistenza è come una conseguenza logica del *Co-*

gito, cioè non è data da qualcuno o da qualcosa di esterno al soggetto, ma si *autopone*.

Con Cartesio nasce la filosofia borghese, quella che non tollera la dipendenza ontologica dalla tradizione ecclesiastica (né d'altra parte quella dalla natura né quella dalla collettività). Con Agostino invece nasce una teologia cristiana astratta, a tendenza filosofica, che presume di arrivare a conclusioni inoppugnabili e che oggi però consideriamo del tutto indimostrabili.

Infatti con quella sua massima (*Si fallor sum*) egli aveva addirittura la pretesa di dimostrare l'esistenza di un'*anima indipendente dal corpo*. Gli animali - diceva - non dubitano, non hanno alcuna autocoscienza, quindi sono privi di anima.

Ora, a parte il fatto che è tutto da dimostrare che gli animali non dubitano³, di sicuro è quanto mai assurdo pensare che, solo per il fatto che dubitiamo, deve per forza esistere in noi un'anima del tutto separata dal corpo e che in essa vi siano principi e regole universali che precedono qualunque sensazione o esperienza.

In altre parole, anche ammettendo che nell'essere umano vi siano capacità di astrazione, di riflessione, di empatia ecc. che l'animale non può avere, se non in maniera molto ridotta, e che la presenza di queste capacità ci sia innata e non possa essere razionalmente spiegata, non ha alcun senso sostenere che tutto ciò implica di necessità l'esistenza di un essere superiore chiamato "dio". Aristotele gli avrebbe detto che questo sillogismo non solo non è vero ma neppure formalmente valido.

Un ragionamento del genere può farlo solo una persona isolata, alienata, alla ricerca non della verità delle cose, ma di una propria identità e che non riesce a trovare mettendosi a confronto con la realtà. Agostino arriva alla fede religiosa soffrendo di una forte

³ Quando un felino si apposta per catturare un erbivoro, non può avere alcuna certezza che vi riuscirà veramente e deve per forza fare un calcolo delle probabilità, per quanto istintivo esso sia, scegliendo p.es. l'animale più giovane o più malato o più isolato, ecc. Anzi, questi calcoli tende a farli sempre meno quanto più esce dalla cattività: un animale addomesticato smette di fare previsioni proprio perché ha perduto l'indipendenza e, nei confronti del cibo, assume un atteggiamento abitudinario. La rassicurazione di tipo alimentare gli fa perdere il senso della ricerca personale e il gusto del rischio.

estraniazione nei confronti della realtà sociale. Il suo "dio" è soltanto una soluzione intellettualistica, che resta tale anche quando s'introducono elementi emotivi, che sono poi quelli così tanto apprezzati dai filosofi occidentali, anche perché l'anima di cui egli parla non è qualcosa di esclusivamente "razionale", come in Aristotele, o una "scintilla divina" come in Platone, ma è "travagliata", anzi "lacerata" da una *doppia volontà*: una che tende al bene, l'altra al male, così come predicavano i manicheisti, che lui frequentò per circa un decennio.

I critici dicono che Agostino è il primo filosofo a interrogarsi sulla natura ambivalente della volontà e a mettere seriamente in discussione il semplicismo della filosofia greca, secondo cui non è possibile compiere il male se si conosce il bene sino in fondo.

Eppure il teologo Paolo di Tarso non aveva già forse detto che il suo era un "corpo di morte", in quanto la volontà faceva non ciò che desiderava ma ciò che detestava (Rm 7,18-25)? Dunque perché non limitarsi a dire che in Agostino si conciliano astratte istanze platoniche con riflessioni giudaiche di tipo esistenzialistico? È curioso che nella storia del pensiero europeo, quello di origine ebraica sia sempre stato tenuto in così scarsa considerazione e che anche quando la sua influenza appare evidente, si faccia così tanta fatica a riconoscerne la paternità.

Persino quando nei manuali di storia della filosofia si prendono in esame dei teologi, assai raramente questi appartengono al mondo ortodosso-bizantino. La patristica greca, di molto superiore a quella latina, generalmente viene liquidata come "troppo oggettiva", troppo uguale a se stessa, priva di "personalità".

La crisi esistenziale di Agostino e la fine dell'impero romano

In sant'Agostino si nota facilmente che l'esigenza di affermare un dio personale, un dio-padre è direttamente proporzionale alla percezione di una propria crisi di identità. È talmente sfiduciato nelle possibilità che gli uomini hanno di cambiare gli eventi negativi, che ritiene inevitabile affidarsi esclusivamente alla grazia della divinità.

Probabilmente i greci non erano arrivati a tanto perché la realtà della *polis* impediva una lacerazione così profonda nell'animo

umano. Sant'Agostino invece appare come un uomo alienato, solo, che ha assolutamente bisogno di credere in qualcosa di molto significativo, che dia senso all'intera sua vita. L'alternativa alla sua dissociazione (che nel suo periodo giovanile si esprimeva anche come dissolutezza) sembra essere o il suicidio o il *credo quia absurdum*. Le dimostrazioni logiche che lui fa dell'anima e di dio sono patetiche, in quanto vengono confusi nettamente i piani d'indagine, anzi, sarebbero del tutto ridicole se non pescassero in questa lacerazione esistenziale le loro inconse motivazioni.

Sant'Agostino vive la drammatica crisi dell'impero romano non sapendo più cosa fare di "utile". Il mestiere dell'insegnante gli sembra ben poca cosa: non ha neppure un buon rapporto coi suoi allievi. Ha bisogno di darsi un obiettivo pubblico, chiaramente delineato, che però non riesce a trovare nel manicheismo: di qui la scelta per il cristianesimo predicato dal vescovo Ambrogio di Milano, che fu il primo a permettersi di utilizzare la scomunica per motivi politici, comminandola all'imperatore Teodosio.

Dai critici viene considerato un progresso il fatto che egli, per la prima volta nell'ambito della filosofia occidentale, abbia voluto interrogarsi sulla natura della volontà, che vedeva del tutto slegata dalla ragione, in quanto per lui l'uomo vuole una cosa e nel contempo il suo contrario. Viene considerata molto moderna la constatazione psicologica di una profonda contraddittorietà tra il dire e il fare nell'individuo, tra il desiderio e la volontà, tra l'essere e il dover essere.

In realtà era solo un progresso al negativo, con cui certamente egli sapeva mettere in luce l'illusorietà della filosofia platonica (per la quale si compie il male solo perché non si conosce il bene sino in fondo), ma senza nel contempo riuscire a costituire alcuna vera alternativa all'ingenuità filosofica dei greci (quella che anche Aristotele chiamava "intellettualismo etico").

Nell'immaginario di sant'Agostino la percezione di una catastrofe imminente dell'impero è così forte che egli pensa di poterla fronteggiare non avviando un discorso sul *sociale*, ma concentrandosi solo *su di sé* e sulla sua *scrittura*. È all'interno di un soggettivismo esasperato, temperato dalla disciplina di uno scrittore di talento, che pensa di trovare la possibilità di un riscatto minimo.

La sua riflessione filosofica, tutta di origine pagana, s'innesta in una teologia tutta di origine ebraico-cristiana (quella soprattutto di san Paolo). La sua ignoranza della teologia greca gli aveva impedito di accorgersi che questa sintesi ideologica era già da tempo avvenuta nei Padri orientali, ma riesce comunque a trovarla nella letteratura latina cristiana a lui precedente, cioè negli scrittori occidentali del III secolo, sino ai grandi Padri a lui contemporanei, tra cui appunto Ambrogio di Milano, Girolamo e Ilario di Poitiers. Combatte tutta la sua vita contro le eresie manichee, donatiste e pelagiane.

Viene considerato il massimo filosofo cristiano di tradizione latina e sicuramente il più influente teologo della chiesa romana fino ai tempi della Scolastica: ha scritto un centinaio di libri, di cui solo 10, di quelli da lui elencati, sono andati perduti. Tra le sue opere maggiori di carattere apologetico il *De civitate Dei*; tra quelle dogmatiche il *De Trinitate* e il *De haeresibus*; tra quelle psicologiche ed esistenziali le *Confessioni* e le *Ritrattazioni*.

Le teorie creazioniste

Quando Agostino dice che *la mutevolezza non ha essere*, non è molto diverso dai grandi filosofi greci. E quando aggiunge che, proprio per questo motivo, tutto è stato creato da dio, ivi inclusa la materia e il tempo che la caratterizza nel suo movimento, egli non fa un passo avanti rispetto ai greci, ma, semmai, un passo indietro. Quelli almeno credevano nell'eternità del creato e quindi nell'eternità del suo movimento: il "demiurgo" andava inteso solo come ordinatore o regolatore dell'universo.

Per i greci non poteva esserci il nulla, in quanto a loro pareva un concetto troppo astratto per poter essere dimostrato o per poter fare sopra dei ragionamenti razionali. In effetti i greci non avevano capito che il nulla, cioè il non-essere, è soltanto ciò di cui l'essere ha bisogno per rinnovarsi di continuo, per poter appunto essere se stesso.

Ma in Agostino il nulla o il non-essere non esistono per un altro motivo: quell'insicurezza che i greci provavano sul piano *cosmologico*, che li portava a negare il nulla, volendo essi sentirsi parte organica del tutto, lui la viveva a titolo *personale*, nella sua coscienza lacerata, per cui gli diventava necessario darsi delle sicurezze arti-

ficiose, supplementari, che inevitabilmente, col tempo, già nella sua stessa teologia, si trasformano in verità intolleranti nei confronti della diversità (non a caso la stragrande maggioranza dei suoi libri è stata scritta polemicamente "contro" qualcuno o qualcosa).

Un dio che crea dal nulla dà più sicurezza a chi percepisce il mondo come votato irrimediabilmente al male. All'inizio, quand'era manicheo, faceva il ragionamento inverso: un mondo incomprensibile porta a credere che in origine bene e male si equivalgono, anche se l'uomo deve cercare di difendersi dal male. Invece quando diventa cristiano sostiene che spetta unicamente a dio decidere cosa fare del mondo, visto che soltanto lui l'ha creato. Ma sia nell'una che nell'altra maniera l'uomo non potrà mai essere padrone del proprio destino, non potrà mai risolvere i propri conflitti sociali.

Le sue idee creazionistiche in campo cosmologico sono state accettate per così tanto tempo dalla chiesa che verranno messe in discussione solo in epoca moderna. E bisogna dire che Agostino non ha certo reso meno rigida la sua teoria creazionista, accettando le idee stoiche sulle "ragioni seminali", secondo cui dio aveva immesso nelle cose essenziali della creazione alcuni germi o semi che, col passar del tempo, avrebbero diversificato quelle cose all'infinito, sempre rispettandone la sostanza iniziale (le ragioni seminali non sono che variazioni sul tema, che dio tiene unite grazie alla sua provvidenza). In altre parole se in natura vi sono imperfezioni, ciò è dovuto esclusivamente all'uso sbagliato della libertà umana.

In forza dei condizionamenti della teologia ebraico-cristiana, Agostino non poteva accettare la teoria platonica delle idee, in cui il demiurgo è limitato da idee eterne che gli stanno sopra e dall'eternità della materia che gli sta sotto, ma doveva per forza sostenere che ogni idea è in dio, che è uno e trino. Quindi solo *dopo* si può sostenere che ogni cosa creata corrisponde a un'idea.

Egli attribuisce l'idea di creazione al solo dio perché lo ritiene unico ente buono di natura. Gli uomini al massimo possono *generare* (per giunta nel peccato!) o *trasformare* una materia già data, ma creare dal nulla no. Disgustato dalle assurdità del mondo, Agostino gli nega qualunque possibilità di vero miglioramento e, con fare categorico, attribuisce a una realtà del tutto esterna la responsabilità di decidere il destino di ogni cosa. La sua teologia, per questo motivo, ha posto le premesse per ogni futuro autoritarismo ecclesiastico.

Se questa realtà esterna fossero state le idee platoniche, non si sarebbe potuta formare una chiesa autoritaria, anche se certamente l'idea platonica di Stato è intollerante, ma si trattava pur sempre di una semplice idea personale. E se questa realtà esterna fosse stata la materia primordiale, non si sarebbe potuta imporre l'immagine di un dio unico e onnipotente. Finché ci si limita a dire che ogni cosa ha la sua idea corrispondente, si resta platonici, anche se si pone l'origine delle idee nella stessa mente divina. È quando si dice che il proprio dio è l'unico vero e che, per questa ragione, la corrispondenza di idee e cose non può essere discussa, che si smette d'essere platonici.

Agostino si pone come un teologo che vuole difendere ideologicamente un'istituzione che, anche grazie a lui, stava diventando sempre più politicizzata. Viceversa Platone era soltanto un insegnante che voleva difendere la sua Accademia filosofica.

Sarà proprio Agostino a sostenere che il bene va imposto con la forza (*compelle intrare*), proprio perché all'atto della creazione, in cui tutto era buono, l'unica creatura diventata cattiva è stato l'essere umano.

La concezione del male

Ad Agostino è sfuggita completamente l'idea che il male possa darsi delle strutture specifiche, delle realtà concrete (a livello politico, sociale, istituzionale...). Dire che il male è il *non-essere* o che non ha una realtà propria, è come dire che il bene, alla fine (dei tempi), trionfa sempre, perché così vuole la "divina provvidenza". Quando si nega una "struttura specifica della negatività" è perché ci si vuole convincere che, nonostante la propria impotenza a risolvere i problemi sociali, alla fine una speciale "grazia divina" interverrà al nostro posto.

Questo atteggiamento astratto finisce col diventare moralistico, in quanto tende a racchiudere la realtà del male nella coscienza dell'individuo, ovvero nel suo comportamento pratico. E il moralismo può anche diventare violento di fronte al persistere del male. Poiché se c'è una cosa che il moralista non sopporta è l'inutilità della sua tolleranza o della sua benevolenza. Il moralista vuole che la sua fatica ad accettare il bene (cioè l'onestà, la verità, la lealtà ecc.), pur in presenza dell'inevitabile male, venga premiata a tutti i costi.

Finché gli uomini credono che un dio, in un modo o nell'altro, riuscirà, in ultima istanza, a vincere ogni male, non maturerà mai quell'atteggiamento utile ad affrontare con decisione i grandi problemi della società. Esisterà sempre l'illusione di credere che il male, prima o poi, si trasformerà automaticamente in bene, proprio perché non ha "sostanza propria".

D'altra parte i credenti non riescono mai ad ammettere che gli uomini possono compiere il male *automaticamente*, indipendentemente dalla loro volontà e che, in tale esperienza negativa, possono addirittura compierlo in una progressione infinita, se non intervengono fattori in senso contrario. Lo stesso Marx disse che il capitalista non sfrutta l'operaio in quanto "cattivo", ma anzitutto perché il "sistema" glielo impone: eliminare il singolo capitalista o distruggergli le macchine, non serve a nulla.

La sottovalutazione del male non è solo il frutto di un'analisi superficiale, moralistica, delle contraddizioni sociali, ma è anche un alibi per non impegnarsi seriamente nel combatterlo. Il moralista combatte il male a colpi di anatemi, scomuniche e crociate, perché di esso vede solo gli aspetti più superficiali.

*

La teoria agostiniana della *non sostanzialità del male* è un'implicita ammissione della debolezza politico-sociale della chiesa, incapace di risolvere le contraddizioni del suo tempo. La teoria riflette il tentativo di ridurre l'oggettività delle contraddizioni sociali a una relativizzazione metafisica.

Con tale teoria infatti la chiesa mirava a consolare l'oppresso, portandolo a credere che il male, quale semplice "assenza" di bene, oltre un certo limite non sarebbe mai potuto andare, e che in ogni caso, raggiunto il limite, esso, anche senza volerlo, avrebbe fatto gli interessi di dio, in virtù del concetto di "provvidenza" (che l'idealismo hegeliano ribattezzò, laicamente, col termine "astuzia della ragione").

Gli schiavi quindi potevano stare tranquilli: da un lato dovevano limitarsi a pensare che stavano scontando una colpa d'origine universale; dall'altro dovevano pensare che le ingiustizie compiute dal padrone non avrebbero potuto nuocer loro in eterno o comunque

non oltre un certo limite. Lo stesso padrone sapeva che il "male" compiuto sulla Terra avrebbe trovato nei cieli un'adeguata pena.

Questo modo di ragionare può sembrare ottimistico o comunque sostenibile solo in un contesto sociale proteso verso il futuro: in realtà esso induce alla *rassegnazione*. Lo schiavo cristiano doveva semplicemente attendere che le contraddizioni sociali, dopo aver raggiunto il punto massimo di gravità, si trasformassero da sole in "bene".

La concezione della libertà

La posizione manichea combattuta da Agostino, quella relativa al "male cosmico" (o inevitabile), in cui l'uomo è solo spettatore e da cui comunque deve difendersi con l'ascesi, era ovviamente sbagliata, ma la posizione alternativa da lui assunta non è affatto convincente. Poiché, se è vero che l'uomo non è destinato al male più di quanto non sia destinato al bene, è anche vero che di fronte a certe strutture di male, l'uomo non è quasi mai libero di scegliere. L'unica scelta che gli resta è quella di armarsi per distruggere quelle strutture. Ma questo Agostino non l'avrebbe mai ammesso, proprio perché riteneva che, in ultima istanza, l'uomo non fosse capace di bene senza assistenza divina.

L'uomo può fare delle scelte positive, pur essendo fortemente condizionato da situazioni o circostanze negative, e questo fa parte dei suoi meriti, ma un atteggiamento del genere, preso in sé e per sé, Agostino non l'avrebbe mai ammesso, in quanto sarebbe risultato contraddittorio con la sua (e con qualunque altra) posizione religiosa, per la quale l'uomo, senza dio, è impotente. Agostino rappresentava gli interessi dei ceti dominanti, anche se al suo tempo l'aristocrazia neoconvertita, formatasi alla cultura pagana, trovava difficoltà ad ammettere una totale dipendenza dalla grazia divina (di lì a poco però, pur di non aver a che fare con una resistenza popolare allo schiavismo e al servaggio, sarebbe stata disposta a farlo).

La posizione agostiniana non ha mai concesso alcuna legittimità all'obiezione antimanichea di Pelagio, secondo cui l'uomo, in ultima istanza, non ha bisogno di un aiuto esterno per compiere delle scelte positive. Pelagio infatti riteneva che i condizionamenti sociali

non potessero mai esser tali da impedire la realizzazione del bene. Ecco perché riponeva piena fiducia nella libertà del singolo.

In realtà, tale posizione non era meno astratta di quella manichea e di quella agostiniana, poiché non ha alcun senso affermare che il singolo individuo, a prescindere dal contesto "malato" in cui è oggettivamente costretto a vivere, può sottrarsi alla sua influenza negativa, solo in virtù di uno sforzo etico personale.

Come noto, Agostino rispose a Pelagio che senza un "aiuto esterno" (la grazia divina o la redenzione del Cristo), l'uomo, pur avendo la facoltà del libero arbitrio, non sarebbe in grado di vivere in libertà. Ma così facendo, Agostino era caduto in una contraddizione insanabile: da un lato infatti egli doveva ammettere la facoltà, per quanto "contaminata" dalla colpa adamitica, del *libero arbitrio*; dall'altro invece ha voluto negare alla *libertà* il diritto di poter vivere autonomamente il bene, nel senso che, secondo lui, l'uomo, pur potendo scegliere, sceglie sempre il male, senza l'aiuto di dio. Qui si vede la differenza tra un uomo di chiesa, che vuol fare della chiesa un'istituzione di potere, e un semplice monaco come Pelagio, che si affida alla buona volontà dei singoli individui.

Agostino poteva avvicinarsi alla verità quando aveva intuito che, senza un "aiuto esterno", l'uomo individuale, il singolo, non avrebbe potuto essere libero, in quanto occorre una consapevolezza intellettuale precisa dei problemi da risolvere e un'organizzazione di massa, non basta il desiderio spontaneo di ribellarsi al sistema; ma se n'era allontanato subito quando aveva fatto coincidere tale "aiuto" con la "grazia divina", trasformando l'uomo in un burattino nelle mani di dio e il genere umano in una "massa dannata". Peraltro questa "grazia divina", in ultima istanza, altro non era che l'intelligenza degli intellettuali ecclesiastici, che amministravano l'intera chiesa, decidendo qualunque cosa.

La concezione del libero arbitrio

Nell'Europa occidentale e poi in tutto l'occidente capitalistico, il primato concesso al *libero arbitrio individuale* rispetto alla *libertà positiva* (che è la capacità di vivere coerentemente, cioè socialmente, le scelte fatte), risale in parte ad Agostino, anche se, per timore che si cadesse nell'immoralità, egli impedì al libero arbitrio di

esprimersi sino in fondo. O meglio, dalla sua teologia eterodossa si può capire facilmente come egli utilizzasse il libero arbitrio in quanto intellettuale che si muove autonomamente rispetto a una tradizione consolidata, quella dei Padri orientali, e però, subito dopo, egli, acquisito un potere politico, usa il proprio arbitrio per impedire ad altri di fare altrettanto, riducendo così la libertà a un'adesione meramente formale e forzata alla sua ideologia ecclesiastica, peraltro condivisa da Ambrogio e da Girolamo.

L'uomo - diceva - è "invincibilmente inclinato al male". Avrebbe dovuto dirlo anche di se stesso: invece preferiva sostenere che gli intellettuali sono meno inclini al male se accettano di far parte di una "chiesa", anche perché l'efficacia dei loro sacramenti prescinde del tutto dai loro meriti o demeriti. Invece è la massa dei fedeli che, per non lasciarsi traviare, deve assolutamente obbedire senza discutere.

Oggi la situazione - grazie anche al protestantesimo - è assai diversa. Convinto che un uso represso della facoltà di scegliere produce un abuso maggiore, il protestantesimo ha autorizzato le scelte più arbitrarie, non avendo i mezzi né conoscendo i modi per realizzare al meglio gli ideali della libertà. La Riforma non ha fatto altro che estendere a livello socioreligioso ciò che Agostino aveva affermato a livello politico-ecclesiastico.

Di uguale (rispetto ai tempi di Agostino) vi è solo il fatto che non si crede (in occidente) nella possibilità di vivere la libertà. Il "bene" risulta invivibile. Praticamente tutta la libertà viene a coincidere con il semplice *libero arbitrio*, cioè con la *facoltà di scelta*, sbandierata come la quintessenza della libertà *qua talis*, quando invece essa, nella concretezza, quasi non esiste, essendo enormemente condizionata dai rapporti antagonistici di classe. Essere liberi, in occidente, significa poter scegliere, teoricamente, fra possibilità opposte, ma, nella pratica, le possibilità del "bene" sono quasi inesistenti.

Questa posizione filosofica è assai evidente nei mass-media, che utilizzano "fonti" o "pareri" contrapposti (relativamente contrapposti, a dir il vero) per dimostrare che, in tal modo, si rispetta la *democrazia*, cioè si è tolleranti, salvo poi lasciare le cose come stanno, cioè con tutte le loro contraddizioni. Sicché alla fine l'utente non fa che maturare l'idea che ogni posizione è relativa e che alla fine merita di trionfare non quella più giusta ma quella più forte.

È comunque assai radicata (soprattutto nei giovani) la convinzione che la realtà del "male" può essere evitata semplicemente non accettandola a titolo personale. Se ad es. il cinema fa vedere solo film osceni o volgari, la soluzione sta - secondo i fautori del libero arbitrio - nel non andarli a vedere, poiché nessuno ci obbliga a fare il contrario. Costoro cioè non si pongono più il problema se sia lecito far vedere film di questo genere, men che mai se possa esistere una qualche alternativa, socialmente condivisa, allo squallore dominante.

Si noti anche un'altra cosa: l'atteggiamento rassegnato di chi pensa che la libertà umana si trovi irrimediabilmente condizionata dagli effetti del peccato originale, può anche favorire la nascita di forme di dittatura politica, cioè la nascita di uomini o di istituzioni che, ingannando le masse, dichiarano di volersi assumere la responsabilità di rendere il male meno doloroso possibile. La rassegnazione, quando non si esprime come ricerca di un continuo sacrificio personale, può portare anche al misticismo politico, cioè alla fiducia assoluta in un capo carismatico.

Indizio di ateismo nel pelagianesimo

Capostipite di una corrente dissidente del cristianesimo occidentale che porta il suo nome, fu il monaco irlandese Pelagio, le cui idee si diffusero verso la fine del IV sec. nella Gallia meridionale, in Italia e nel nord Africa, oltre ovviamente l'Inghilterra. Egli si era trasferito a Roma verso il 384. La sua dottrina fu scritta in varie opere, ma ci è pervenuta solo *De natura* e la *Lettera a Demetriade* (413), giovane e ricca aristocratica romana che decise di farsi monaca, di cui qui si riportano alcuni passi significativi.

"Pur avendolo creato debole e inerme esteriormente, Dio creò l'uomo forte interiormente, facendogli dono della ragione e della saggezza, e non volle che fosse un cieco esecutore della sua volontà, ma che fosse libero nel compiere il bene o il male. Se ci pensi bene, ti apparirà evidente come, proprio per questo, la condizione dell'uomo sia più alta e dignitosa, dove sembra e si crede invece più misera. Nell'essere capace di distinguere la duplice via del bene e del male, nella libertà di scegliere l'una o l'altra sta il suo vanto di essere razionale. Non vi sarebbe alcun merito nel perseverare nel bene, se

egli non avesse anche la possibilità di compiere il male. Per cui è un bene che possiamo commettere anche il male; perché ciò rende più bella la scelta di fare il bene. Sembra che molti vogliano rimproverare il Signore per la sua opera, dicendo che avrebbe dovuto creare l'uomo incapace di fare il male: non sapendo emendare la loro vita, costoro vogliono emendare la natura! Invece la fondamentale bontà di questa natura è stata impressa in tutti, senza eccezioni, tanto che anche fra i pagani, che non conoscono il culto di Dio, essa affiora e non di rado si mostra palesemente. Di quanti filosofi, infatti, abbiamo sentito dire o visto con i nostri occhi che sono vissuti casti e astinenti, modesti, benevoli, sprezzanti degli onori del mondo e dei piaceri, amanti della giustizia? Di dove vennero loro queste virtù, se non dalla natura stessa? Fa' dunque che nessuno ti superi nella vita buona e virtuosa: tutto questo è in tuo potere e spetta a te sola, poiché non ti può venire dal di fuori, ma germina e sorge dal tuo cuore".

In particolare è quest'ultima frase che Agostino non riuscì ad accettare, in quanto la riteneva una negazione della grazia. In effetti l'idea cardine, tutta anti-agostiniana, era che il peccato adamitico non poteva trasmettersi già a partire dal concepimento di ogni essere umano, rendendo così impossibile l'esercizio del libero arbitrio, ovvero richiedendo un totale affidamento, per la salvezza, alla grazia divina. Al contrario, diceva Pelagio, è l'uomo che può ricevere la grazia se moralmente si sforza di comportarsi al meglio. Quindi era assurdo sostenere che i bambini privi di battesimo, perché morti anzitempo, fossero destinati al limbo: lo stesso battesimo era un sacramento che doveva rivolgersi ai soli adulti e non tanto per reprimere una colpa trasmessa per via ereditaria, quanto, più semplicemente, per associare il fedele alla vita comunitaria.

Pelagio sosteneva che le persone a lui coeve, in modo particolare l'aristocrazia colta di Roma, appena convertita, o anche gli stessi monaci cristiani, non riuscivano ad accettare l'idea che non si potesse far nulla di veramente positivo a causa del peso di una colpa commessa migliaia di anni prima, sicché diventava del tutto inutile tormentarsi con penitenze e asceti. La sua teologia si poneva quindi in antitesi a quella agostiniana, anche per il fatto che finiva col minare il potere delle gerarchie, le quali sapevano bene di poter conferire la grazia proprio attraverso l'uso esclusivo dei sacramenti

In che cosa Pelagio sbagliava? Semplicemente nel non considerare gli *effetti sociali* di quella colpa originaria, che si tramandavano nelle generazioni della storia e che rendevano *condizionato* il libero arbitrio.

Pelagio era convinto che la virtù, quando è davvero tale, ottiene sempre il suo successo o il suo riconoscimento, a prescindere dal contesto in cui viene esercitata, proprio perché incontrerà i favori dei poteri superiori (dio). Egli voleva togliere agli uomini il peso di un *condizionamento morale*, al fine di renderli totalmente liberi di scegliere; ma, così facendo, toglieva loro, arbitrariamente, il peso del *condizionamento sociale*, illudendoli di poter vivere come in un'isola deserta, dove le possibilità sono tutte lì, a portata di mano, e il libero arbitrio può essere giocato in maniera assoluta. Un qualunque suo seguace poteva facilmente illudersi d'essere una persona virtuosa, senza dover tenere in alcuna considerazione gli antagonismi sociali, i conflitti di classe, ovvero tutti quegli aspetti che, aristocraticamente, si potevano guardare dall'alto in basso. Paradossalmente quindi, proprio mentre tale seguace si sforzava, in senso etico, d'essere migliore degli altri, di fatto confermava i rapporti schiavistici esistenti.

Pelagio si era trasferito a Cartagine nel 410, dopo l'ingresso dei Visigoti a Roma, e qui la reazione di Agostino (delineatasi in ben 15 opere dal 411 al 430) non si fece attendere, condizionato com'era ancora dal manicheismo e anche da una lettura, tra il 396 e il 397, di un pessimistico commento all'epistolario paolino, scritto da un anonimo Ambrosiastro (falso Ambrogio), dove si parla appunto di umanità come di una "massa dannata".

Partendo da una concezione di dio che a dire aristocratica è poco, in quanto il suo dio, a suo insindacabile giudizio, sceglie chi vuole per la salvezza, Agostino impostò la polemica in una maniera viziata in partenza, poiché fece sempre dipendere la salvezza unicamente dalla grazia, rendendo impossibile un qualunque vero esercizio del libero arbitrio, e questo a motivo del fatto che la colpa, secondo lui, si trasmetteva per via ereditaria, al momento dell'atto sessuale.⁴

In un primo momento la durissima controversia si concluse nel concilio di Cartagine del 411-412, dove Agostino riuscì a far condannare un discepolo di Pelagio, Celestio, in quanto negava le

⁴ Da notare che questa sua tesi verrà confermata al concilio di Trento.

conseguenze indelebili del peccato originale sull'umanità; e convinse persino 279 vescovi donatisti che i sacramenti sono validi di per sé, a prescindere dai meriti o demeriti di chi li amministra; anzi, sono talmente validi che non vanno rifatti a chi, avendoli ricevuti una prima volta e poi allontanatosi dalla chiesa per vivere una vita da eretico, decideva di pentirsi e di tornare all'ovile.

Pelagio non si difese perché se n'era già andato a Gerusalemme, dove però Girolamo e Paolo Orosio, un prete spagnolo discepolo di Agostino, lo accusarono ben presto di voler negare il dogma del peccato originale. Girolamo ce l'aveva con Pelagio perché, quando questi era a Roma, non contestava solo Agostino, ma anche il fatto che Girolamo sostenesse che per vivere al meglio il cristianesimo l'unico modo era quello di ritirarsi dal mondo.

L'accusa si concretizzò in un concilio convocato dal vescovo di Gerusalemme, nel 414, ove però la si considerò inconsistente e la cosa si ripeté l'anno dopo in un sinodo palestinese convocato a Lydda (o Diospolis) in seguito alla denuncia dei vescovi francesi, Ero di Arles e Lazzaro di Aix.

Tuttavia Agostino non demorse e convocò due sinodi contro di lui nel 416: il primo a Cartagine e il secondo a Milevi (in Numidia). Papa Innocenzo I, in un sinodo a Roma nel 417 confermò la condanna del pelagianismo. Tuttavia il suo successore Zosimo (417-418), in un incontro con Celestio si convinse dell'ortodossia del pelagianismo, dando però la possibilità ai vescovi dei due sinodi africani di portare delle prove concrete sull'effettiva eresia pelagiana.

Fu così convocato il sinodo di Cartagine del 418, dove, in presenza di 200 vescovi, furono stabiliti nove dogmi di confutazione del pelagianismo, riaffermando il peccato originale, il battesimo degli infanti, l'importanza della grazia divina e il ruolo dei santi. Tutti questi dogmi, avvallati da papa Zosimo, sono poi diventati articoli di fede per la chiesa cattolica.

Lo stesso imperatore Onorio (395-423), alla corte di Ravenna, scese in campo a fianco dei cattolici, emanando nel 418 un ordine di espulsione dal territorio italiano a carico di tutti i pelagiani e di coloro che non approvassero, controfirmandola, l'enciclica di condanna del pelagianismo (*Epistola tractoria*), inviata da Zosimo a tutti i vescovi: furono costretti all'esilio Celestio e Giuliano vescovo di

Eclano (vicino a Benevento). L'ordine non colpì Pelagio, che ormai da tempo risiedeva in Palestina, dove probabilmente morì.

I nove dogmi furono i seguenti:

1. la morte non deriva da Adamo per necessità fisica, ma dal peccato;
2. i bambini appena nati devono essere battezzati a causa del peccato originale;
3. la grazia giustificante serve non solo a perdonare i peccati passati, ma anche a evitare quelli futuri;
4. la grazia di Cristo non solo permette di conoscere i comandamenti di Dio, ma dà anche forza alla volontà di eseguirli;
5. senza la grazia di Dio non solo è difficile, ma assolutamente impossibile realizzare opere buone;
6. non solo per umiltà, ma anche con tutta verità dobbiamo confessarci peccatori;
7. i santi intendono le parole evangeliche "perdona le nostre offese" non solo in riferimento agli altri, ma anche a loro stessi;
8. i santi pronunciano la stessa supplica non solo per umiltà, ma con tutta verità;
9. i bambini che muoiono senza battesimo non vanno in un luogo intermedio, poiché la mancanza del battesimo esclude tanto dal Regno dei Cieli come dalla vita eterna.⁵

Appare quindi evidente che con Agostino la chiesa si era ormai scissa in una gerarchia superiore e in una "massa dannata", con in mezzo una gestione privilegiata e autoritaria del potere sacramentale. Pelagio morì nel 427, ma le sue idee vennero di nuovo condannate dal Concilio di Efeso del 431, convocato contro il nestorianesimo, che, guarda caso, era anche in odore di eresia pelagiana; quest'ultima fu comunque perseguitata in oriente dall'imperatore Teodosio II (408-450) fino alla sua estinzione.

Tuttavia la dottrina agostiniana cominciava ad essere contestata da altre parti: Giovanni Cassiano nel 422 (nella forma del semi-pelagianismo, condannato dal II sinodo di Orange del 529); Vincenzo di Lérins (ritenuto santo dalla chiesa cattolica) nel 434; vari monasteri della Gallia istituiti secondo le regole della teologia bizanti-

⁵ Quest'ultimo canone fu poi escluso, col tempo, dal novero degli articoli di fede della chiesa cattolica.

na. Costoro sostenevano che l'uomo, a partire da Adamo, è sicuramente un peccatore, ma il sacrificio di Cristo l'ha liberato dal condizionamento di tale peccato, all'ovvia condizione che accetti di vivere una vita di fede.

In altre parole non ci può essere la salvezza solo tramite i sacramenti o aspettando il giudizio universale e neppure attribuendola all'imperscrutabile prescienza divina: queste son tutte cose che, prese in sé, limitano o addirittura vanificano l'efficacia della redenzione cristologica, la quale anzi permette di recuperare l'innocenza perduta all'interno di una consapevolezza superiore a quella adamitica. In effetti l'ortodossia greca non ha mai conosciuto la dialettica grazia/libertà negli stessi termini dell'occidente latino, anzi, non esiste neppure una dottrina "ufficiale" della chiesa orientale riguardante il peccato originale, poiché qui non vi è stato mai un dibattito in proposito e molto meno un tentativo di sistematizzare questa dottrina in modo obbligatorio per tutti, in quanto nessun concilio ecumenico o sinodo locale, tenuto in oriente, ebbe occasione di occuparsene.

Uno dei discepoli di Pelagio, il vescovo Giuliano di Eclano, scontrandosi con Agostino riguardo alla sessualità, rifiutò la tesi agostiniana della concupiscenza come frutto del peccato originale, vedendo invece nell'attrazione sessuale una forza vitale che spetta poi alla razionalità umana moderare nel suo esercizio. Il pelagianesimo comportava infatti anche la valorizzazione del corpo.

Paradossalmente di questa eresia pelagiana venne accusata la stessa chiesa romana da parte dei riformatori protestanti e dei giansenisti, i quali attribuivano la salvezza alla sola grazia, parlando di predestinazione, alla maniera agostiniana. Ma il controsenso è facile da spiegare. Quando Pelagio opponeva il libero arbitrio alla grazia faceva, in un certo senso, professione di ateismo, in quanto rendeva l'uomo più grande di dio (dio doveva soltanto confermare una bontà preesistente nell'uomo). Viceversa, quando i riformati contestavano il pelagianesimo alla chiesa romana, lo facevano perché s'erano accorti che l'ateismo in realtà era presente nella stessa chiesa, la quale, confidando in una grazia ipostatizzata, cioè concessa a prescindere da qualunque merito, riteneva di potersi comportare anche nella maniera più corrotta, come p.es. quella connessa all'uso delle indulgenze, secondo cui si poteva ricevere una grazia per sé o per i propri defunti tanto più grande quanto più si dimostrava (anche pa-

gando con denaro sonante!) d'essere virtuosi, ovvero - sarebbe meglio dire - generosi.

Cioè i riformati vollero riprecisare il primato della grazia proprio per escludere la prassi mondana della Chiesa, che a loro pareva degna di un anticristo. Volevano spiritualizzare una fede fin troppo corrotta. Ma siccome il tempo non passa invano, essi, in definitiva, finirono, anche contro le loro migliori intenzioni, col fare un favore alla borghesia, la quale, ad un certo punto, iniziò a pensare che se tutto dipende dalla grazia (come d'altra parte voleva lo stesso Agostino), allora è possibile esercitare la fede anche in maniera molto individualistica e soprattutto associandola alle questioni economiche: "se da buon cristiano (protestante) m'arricchisco, allora vuol dire che la grazia divina è con me".

Quindi, riassumendo, l'ateismo del pelagianesimo era ingenuo e in buona fede; quello della chiesa romana assolutamente no. La reazione di Agostino non colse il vero problema sociale; la reazione dei riformati si servì della questione sociale per creare un ateismo di tipo borghese, il quale, col tempo, avrebbe smesso di credere in qualunque grazia divina.

La concezione del tempo

Il tempo è un modo dell'eternità di rendersi visibile agli uomini e questi trasformano il "visibile" in "vivibile". Ogni individuo ha il suo tempo e, in quanto appartenente a un tempo, egli partecipa al movimento di tutta l'eternità.

I tempi degli individui (intesi non solo come singoli, ma anche come classi sociali, come generazioni ecc.) sono talmente incastrati gli uni negli altri che possono essere disgiunti solo con molta approssimazione o comunque solo sul piano speculativo. L'orologio, ad es., non è una forma di rispecchiamento del tempo, ma un modo d'interpretarlo.

Gli uomini possono anche distinguere con precisione un'epoca da un'altra, ma solo a-posteriori e senza alcuna possibilità di "fermare" il tempo o d'invertirne la marcia. Se ci fosse la possibilità di tornare indietro, dovrebbe esserci almeno a una condizione, che il passato non subisca alcuna conseguenza.

Agostino ha avuto il torto di ritenere che il tempo non avesse realtà propria, essendo - secondo lui - il passato "ciò che non è più", il futuro "ciò che non è ancora" e il presente un attimo fuggevole come il passato e irraggiungibile come il futuro.

In verità, non c'è altra realtà che l'uomo possa vivere, per essere autentico, se non quella del *presente*, che è l'unico tempo in grado d'unire passato e futuro, l'unico in grado di stabilire se l'uomo vive solo di memoria o solo di desiderio o di entrambe le facoltà.

Il presente è l'unica possibilità che il tempo offre di vivere memoria e desiderio in uno stesso momento. Il presente è la suprema mediazione fra tradizione e innovazione, è cioè la sintesi che impedisce all'una di conservare senza cambiare e all'altra di fare il contrario.

Agostino ha attribuito all'*intuito* la facoltà di percepire il presente, ma il presente va anche vissuto con l'esperienza dell'unità di memoria e desiderio, di metodo e contenuto. Agostino ha svalutato il presente perché riteneva l'uomo incapace di viverlo.

*

Agostino parla del tempo come se fosse una sorta di *distensione animi*, cioè come una proiezione filosofica di ciò che si avverte psicologicamente dentro di sé. L'anima infatti viene suddivisa in *memoria* di ciò che è accaduto (il passato), *attenzione* a ciò che accade (il presente) e *attesa* di ciò che deve accadere (il futuro). L'attenzione è una sorta di *intuizione immediata*.

È certamente interessante sostenere che il tempo esiste in quanto tende a non esistere. Viviamo come se fossimo continuamente sospesi tra passato e futuro. E non abbiamo la possibilità di usare il tempo per misurare il nostro movimento. Non si può misurare ciò che non esiste più o ciò che non esiste ancora, e la durata del presente è troppo fuggevole per essere racchiusa in una definizione.

Noi non possiamo mai definirci in maniera univoca, né possiamo farlo degli altri, poiché il tempo è movimento che ci modifica di continuo, seppur in maniera impercettibile. Non siamo mai uguali a noi stessi. Dentro di noi esistono tre dimensioni ma solo una è decisiva: il *presente*, che è la dimensione meno afferrabile, meno com-

prensibile. Tuttavia Agostino sembra un po' giocare con questa indeterminatazza.

Il senso dell'eternità ci è dato dalla memoria di cose che sono lontanissime dalla nostra esistenza individuale, e ci può essere dato anche dal desiderio di veder realizzate determinate cose (quelle che reputiamo migliori) in un futuro imprecisato, che può essere sì vicino a noi, ma anche molto remoto: ciò in quanto noi sappiamo astrarre talmente tanto dal presente e dalla nostra stessa vita, che ci sentiamo soddisfatti anche quando pensiamo che, prima o poi, ciò che desideriamo, si realizzerà, non tanto per noi, ma per le generazioni future. Siamo cioè disposti a sacrificare la possibilità di realizzare nell'immediato i nostri desideri, nella speranza che essi, un giorno, verranno da qualcuno considerati come giusti e meritevoli d'essere soddisfatti.

Proprio per questa ragione è stato un errore, da parte di Agostino, negare il tempo prima del tempo. Se uno è disposto a rimandare a un futuro imprecisato la realizzazione di una parte almeno dei propri desideri, allora non gli si può negare la possibilità di credere di poter ritrovare in un passato altrettanto imprecisato la fonte di questa sua esigenza. Cioè non si può negare all'uomo il diritto di credere che la fonte dei suoi desideri, umani e naturali, non ha mai avuto un momento preciso per nascere, in quanto fa parte dell'essenza dell'universo.

Agostino ha tolto all'uomo la facoltà di credere che il suo desiderio è una *struttura dell'universo* e lo ha costretto a credere che per realizzare i propri desideri l'uomo deve confidare unicamente nella volontà di dio, il quale però, se mostrasse davvero d'aver dei desideri, sarebbe un ente imperfetto.

Se si accettasse il presupposto della creazione *ex-nihilo* da parte di dio, non se ne riuscirebbe a capire neppure il motivo, in quanto un essere in sé perfetto non ha bisogno di creare alcunché per sentirsi tale. Se all'origine dell'universo esiste un dio, neppure lui sa di esserlo. Un dio che non ha bisogno di nulla per sentirsi tale, è meno importante di una macchina che, per poter funzionare, ha bisogno di una manutenzione periodica.

L'idea di porre un inizio e una fine al tempo nasce dal fatto che l'uomo si sente impotente a risolvere i problemi che lui stesso ha posto. Sicché, se si ipotizza una creazione del tempo, si può anche

ipotizzare una sua fine, voluta appunto da chi l'ha creato. La fine serve per poter permettere a dio, inteso come realtà del tutto esterna all'uomo, di risolvere, una volta per tutte, gli antagonismi sociali creati dall'uomo e per obbligare quest'ultimo a ritornare al punto d'inizio, costituito appunto dalla creazione, in cui ogni cosa creata era "buona".

Il tempo che passa dal peccato originale all'apocalisse è il tempo che occorre per scontare la pena della colpa d'origine. In questo lungo frangente non ci può essere né un processo d'appello né la possibilità di un'evasione. Il tempo infatti non ha solo *una fine*, ma anche *un fine* preciso: quello di far sì che solo il creatore possa aprire la porta della nostra cella.

Il tema della Trinità

Agostino è stato il primo teologo latino che abbia affrontato in maniera rigorosa e sistematica il tema della trinità, di natura squisitamente teologica e pertanto particolarmente astratto. Le sue radici sono nello stesso Nuovo Testamento, là dove, con Pietro e soprattutto Paolo, si fa del Cristo una persona divinoumana, e dove si fa del dio ebraico l'unico padre del Cristo, per cui questi gli diventa figlio unigenito, e anche là dove, nel vangelo di Giovanni, si parla dello spirito come di un "consolatore" mandato agli uomini in attesa della fine dei tempi. Tutta una variegata e complessa mitologia di identità e relazioni, non molto dissimile da quella già esistente nel mondo greco-romano, egizio, induista..., mediante cui si sono trasformate questioni meramente psicologiche in questioni altamente teologiche, non senza risvolti politici.

Testo fondamentale di Agostino il *De Trinitate*, iniziato nel 399 e pubblicato nel 419. Agostino non era il primo in occidente a scrivere su questo tema: già l'avevano fatto, seppure in modo frammentario, Tertulliano, Ilario, Ambrogio di Milano..., che hanno sicuramente influenzato la sua teologia. Ma è soprattutto Plotino, col suo neoplatonismo, che, a detta dello stesso Agostino, costituirà un punto di riferimento privilegiato. Agostino ha letto anche le opere trinitarie di Atanasio, Basilio, Gregorio Nazianzeno, Epifanio, Didimo il Cieco, ma non sembra che questi padri del mondo greco o orientale abbiano influito granché sul suo pensiero.

Non dimentichiamo che se il cristianesimo ha voluto dare un'impostazione "teologica" ai problemi dell'origine dell'universo, dell'uomo ecc., la filosofia greca, con le grandi sintesi di Platone e Aristotele, aveva già affrontato i medesimi argomenti in maniera metafisica. Col cristianesimo l'essere si personalizza e diventa dio-padre, per ridiventare "essere" con la nascita della filosofia borghese, che è una forma di laicizzazione della teologia cattolica, sempre nei limiti della religione.

Il *De Trinitate* prende le mosse polemizzando con gli ariani, gli eunomiani e i sabelliani. Lo scopo infatti è quello di dimostrare che la trinità è il solo unico vero dio in tre persone.

Il procedere speculativo di Agostino è del tipo astratto-concreto-astratto. Egli cioè parte dall'unità o unicità di dio, considerata come un'idea scontata (la polemica contro i politeisti è finita da un pezzo), per porre solo successivamente la pluralità delle tre persone, concludendo infine con le loro opposizioni di relazione. L'unità della divinità in tre ipostasi è garantita dall'unità della sostanza. La diversità delle persone, cioè della loro identità, è per così dire assorbita dalla loro unità.

La sintesi teologica qui non fa altro che confermare la tesi generica posta all'inizio. Il concreto è puramente formale ed esplicativo di un già dato in senso filosofico-astratto.

I teologi greci invece preferivano usare il procedimento inverso: concreto-astratto-concreto. Nei loro trattati non partivano da presupposti filosofici, ma direttamente dalle Scritture. Il N.T. per loro aveva in un certo senso "ammazzato" non solo tutta la filosofia pagana ma anche tutta la teologia veterotestamentaria.

In tal senso la consustanzialità delle persone trinitarie, nell'unità della natura, veniva vista direttamente a partire dalla "monarchia" del dio-padre, rivelata dal suo unico figlio. Non c'è nella loro teologia né l'idea metafisica d'una divinità unica, impersonale, solitaria, né l'idea giuridica dell'opposizione di relazione. Peraltro tutta la teologia orientale ha sempre sostenuto l'assoluta inconoscibilità dell'essenza divina, per cui qualsiasi astratta speculazione sulla divinità veniva esclusa a priori. Le premesse di una qualunque riflessione teologica dovevano sempre essere bibliche.

Viceversa la teologia trinitaria di Agostino, poco fondata sulle Scritture, è un sistema di relazioni interne alla trinità, in cui il

concetto di "natura" è molto più importante di quello di "persona", e quello di "funzione" più importante di quello di "identità". In questa impostazione si riflette non solo una profonda differenza tra il sentire "latino" e quello "greco", ma anche un diverso modo di organizzare la vita sociale e di gestire la sfera politica.

Nella teologia agostiniana si dice "padre" solo in rapporto a "figlio", "figlio" solo in rapporto a "padre", "spirito" solo in rapporto a "padre" e "figlio". Il modo di vedere le cose è di tipo relativistico e impersonale. Non sono le ipostasi che si autocostruiscono nella loro identità specifica, ma sono le relazioni che fondano le ipostasi, e in queste relazioni il fatto che il padre sia "padre" e il figlio sia "figlio" è meramente incidentale, non sostanziale.

L'idea greca di "monarchia", garante ultima dell'unità e della differenza delle persone, perde la sua ragion d'essere. Il dio latino non è più grande della mente che lo pensa. Tommaso d'Aquino, tirando le conseguenze ultime di questa teologia razionalista agostiniana, dirà che non tanto dio quanto le relazioni intratrinitarie sono le uniche davvero sussistenti.

Il che porta ovviamente all'ateismo. E sotto questo aspetto l'umanesimo laico non avrebbe alcunché da obiettare. Una progressiva laicizzazione del concetto di dio, ovvero una sua trasformazione in *essere*, sino a una sua completa identificazione con la *natura* (*deus sive natura*, di spinoziana memoria), rappresenta sicuramente un progresso culturale dell'umanità.

E tuttavia sarebbe assurdo sostenere che la posizione ortodossa, con la sua tesi dell'assoluta inconoscibilità dell'essenza divina, non porti ugualmente all'ateismo. Dunque quale delle due vie è più conforme ai principi dell'umanesimo laico?

Prima di rispondere a questa domanda, diamo un'occhiata al modo di analizzare lo spirito (terza persona trinitaria) da parte della teologia agostiniana.

Nel *De Trinitate* lo spirito, che dai teologi di qualsivoglia confessione religiosa è sempre stato considerato come fonte di "democraticità" nell'ambito della chiesa, viene addirittura a perdere la sua caratteristica di "persona", per assumere quella ben più astratta e filosofica di "sostanza" o di "potenza". Lo spirito è un dono di dio, è un dono d'amore comune al padre e al figlio, un dono che il padre dà al figlio e che il figlio dà agli apostoli (nella *pentecoste*, che è il rac-

conto degli Atti in cui si rinuncia definitivamente alla liberazione politica d'Israele).

Lo spirito "principalmente" procede dal padre, ma "mediatamente" procede anche dal figlio. Sul piano della processione pneumatica non c'è dunque molta differenza tra padre e figlio. Se lo spirito fosse in relazione di processione solo col padre - dice Agostino - sarebbe suo figlio, esattamente come il Cristo, cioè non potrebbe distinguersi dal figlio, che è unigenito. L'azione del "procedere" ha un valore minore rispetto a quella del "generare": solo il figlio è generato dal padre, mentre lo spirito procede da entrambi. La teologia trinitaria di Agostino è essenzialmente *filioquista*.

La figura dello spirito, a differenza che in tutta la teologia ortodossa, non viene colta nel suo spessore *ontologico*, di diversità rispetto alla figura del figlio, ma solo nella sua funzione *fenomenica*, strumentale. Lo spirito serve da puntello al principio di autorità, che viene equamente condiviso dal padre e dal figlio.

Agostino infatti chiama "amans" il padre, "amatus" il figlio e "amor" lo spirito, cioè dà a quest'ultimo un appellativo astratto, trasformando la persona in cosa, in strumento di esecuzione di ordini altrui. Per giunta la sostanza dello spirito non viene concepita come *in sé*, ma come del tutto *derivata*. Lo spirito dipende completamente e dal padre e dal figlio, non realizza qualcosa di distinto, basato su una diversa ipostasi (che poi i teologi ortodossi qualificavano come la parte "femminile" della trinità), ma esegue semplicemente un compito che gli viene affidato. Insomma l'equilibrio trinitario - così ben visibile nella patristica greca - viene spezzato.

La teologia trinitaria agostiniana, che parte dall'autoritarismo politico ecclesiastico e arriva a questo stesso autoritarismo, influenzerà il modo occidentale di pensare sulla processione dello spirito, portandolo a rompere definitivamente con la teologia bizantina. L'occidente s'impadronirà del *filioquismo* in modo spontaneo, senza reagire minimamente a questa che i greci han sempre considerato la madre di tutte le eresie latine.

Papi che anche la chiesa orientale considera come santi (Leone I e Gregorio I) confessavano la processione *ab utroque* dello spirito, e così un certo numero di vescovi e di scrittori ecclesiastici del I millennio: Prospero d'Aquitania, il diacono Pascanio, Massimo

di Torino, Paolino da Nola, Vigilio di Tapse, Boezio, Isidoro di Siviglia, e moltissimi vescovi delle Gallie, dell'Africa e della Spagna.

La teologia latina ha fatto di tutto per dimostrare che lo spirito non poteva essere generato come il figlio, ma in questo tentativo ha fatto del figlio una sorta di secondo padre, un duplicato del principio di autorità o di monarchia. Il figlio dei latini è un ribelle all'autorità del padre, vuol comandare al suo posto o quanto meno vuole avere gli stessi suoi poteri, a prescindere dal rapporto di dipendenza ontologica, di origine. Non a caso ogniqualevolta nell'ambito della chiesa romana ci si appella al primato dello spirito, lo si fa in maniera del tutto anarchica, al fine di abolire ogni strutturazione gerarchica, ogni tradizione ecclesiale, ogni organizzazione politica che preveda obbedienza, disciplina ecc. Il caso della Riforma è il più macroscopico.

La teologia latina non solo è politicamente autoritaria, ma anche, inevitabilmente, culturalmente maschilista, avendo in tal senso come scopo quello di egemonizzare tutte le funzioni dello spirito, ovvero quello d'impedire che l'elargizione dei doni e dei carismi venga fatta dallo spirito secondo la sua autonoma volontà.

La concezione del linguaggio

La tesi fondamentale del libro *Il maestro* è la seguente: "Non si può comunicare con le parole; si comunica ciò che l'altro già sa".

Agostino riflette qui la posizione di un'istituzione, la chiesa, che non crede nella possibilità di una liberazione dalla schiavitù sulla Terra. I rapporti umani non servono per costruire un'alternativa al presente.

Il suo ragionamento sul significato del linguaggio sembra partire da un altro ragionamento di tipo politico, che banalizzando si potrebbe esprimere così: siccome chi ha il potere politico ed economico non riesce a convincersi degli ideali di giustizia e di verità della chiesa, *le parole in un certo senso sono inutili*, almeno finché non scatta, nella coscienza della persona (in questo caso l'oppressore), *l'illuminazione interiore*: cosa però che solo dio può permettere. E poiché nessuno può afferrare la volontà divina, cioè conoscere il tempo della conversione altrui, non resta che pazientare, sopportando gli abusi connessi alla propria soggezione.

Egli afferma che "col linguaggio noi non desideriamo altro che insegnare", e però:

1. le parole che usiamo non insegnano nulla che l'altro già non sappia;
2. l'altro non sempre è disposto a comprendere che la verità è già nella sua coscienza.

Da questo *impasse* praticamente non si esce. Oggi si obietterebbe ad Agostino che la giustizia non può aspettare che l'oppressore prenda coscienza della sua necessità per tutti gli oppressi. Anche perché, fino a quando egli resta oppressore, non ne ha alcun interesse. Il desiderio di giustizia dell'oppresso non può fidarsi unicamente della disponibilità a prenderlo in considerazione da parte dell'oppressore. L'oppresso non può attendere che l'oppressore si renda conto da solo dell'ingiustizia del proprio ruolo. La disponibilità ad ascoltare le ragioni degli oppressi va dimostrata con fatti concreti.

*

Se fosse vero che le parole ci fanno ricordare solo ciò che già sappiamo, dovremmo poi essere sicuri che quanto ricordato è veramente ricordato e non appreso (*ex-novo*), poiché non essendoci un "elenco" di tutte le cose presenti nella nostra memoria, è praticamente impossibile stabilire una differenza tra il ricordo di cose vecchie e l'apprendimento di cose nuove.

E se anche tutte le cose apprese fossero in realtà già presenti nella nostra memoria, resterebbe sempre da capire il motivo per cui di alcune ci ricordiamo e di altre no. P. es. è davvero curioso come l'idea di giustizia non venga mai in mente allo schiavista...

Cos'è che può indurre un uomo a compiere una personale ricerca della verità se non la percezione che nella realtà esiste un'ingiustizia da rimuovere o un limite da superare? E chi rinuncia a ricercare la verità non è forse chi ritiene che l'ingiustizia non possa essere risolta? La ricerca personale della verità non dimostra forse di essere effettivamente utile a risolvere l'ingiustizia riscontrata nella realtà quando ad un certo punto essa s'incontra con quella degli altri?

Agostino ha forse superato il platonismo dicendo che le idee non sono già tutte impresse nell'anima, ma sono impresse solo nella mente di dio, il quale, in maniera misteriosa, può farle emergere nel-

la mente dell'uomo? Oppure ha soltanto introdotto una nota di misticismo cristiano nel platonismo?

Se Agostino si fosse limitato a dire che "le cose indicate debbono essere stimate più dei segni", e avesse aggiunto che la libertà umana rende le cose sempre mutevoli, per cui il significato dei segni può cambiare col tempo, al punto che uno stesso segno può assumere significati opposti o addirittura perdere di significato, e se avesse infine giustificato questo processo dialettico dicendo che spetta agli uomini cercare sempre soluzioni originali alle contraddizioni che devono affrontare, avrebbe mostrato d'avere più fiducia nell'essere umano e maggiore realismo rispetto al platonismo.

La concezione della politica

Quando, sulla questione dei *lapsi*, cioè di chi aveva rinnegato la fede per evitare le persecuzioni degli ultimi imperatori pagani, i donatisti sostenevano che, se si poteva offrire il perdono ai laici, previa penitenza, di sicuro non lo si poteva offrire ai sacerdoti traditori, proprio perché la chiesa cristiana doveva essere composta anche di martiri ed eroi della fede, Agostino obiettava che invece la chiesa doveva essere *di massa*, poiché solo così essa poteva fare da contraltare agli Stati che rifiutavano la salvezza divina.

Quindi già dal confronto con l'eresia donatista, per la quale i sacramenti non potevano avere alcuna efficacia se chi li amministrava era una persona indegna e quindi andavano ripetuti agli stessi *lapsi*, si comprende bene la posizione agostiniana, intenzionata a creare una struttura quanto mai forte e autorevole, in grado di emarginare o addirittura reprimere (se possibile anche con l'aiuto degli stessi imperatori cristiani) ogni cultura di derivazione pagana, ebraica o cristiano-eretica.

A una setta di puri e duri, Agostino preferiva un'istituzione di potere avente un grande consenso di massa, in cui fossero inclusi credenti buoni e cattivi e in cui i sacramenti avessero efficacia a prescindere dal comportamento morale dei suoi sacerdoti. Non ebbe ancora il coraggio di sostenere che gli imperatori dovevano stare sottomessi al papato, ma aveva sicuramente posto le basi di un tale rapporto istituzionale. Il fatto stesso che il papato si servisse degli impe-

ratori per eliminare gli avversari culturali e religiosi del cristianesimo, dimostra un'intenzionalità egemonica di natura politica.

A partire da Agostino la chiesa, come istituzione, rivendica nettamente il ruolo privilegiato di unica intermediaria nei rapporti tra gli uomini e la divinità. Avvalendosi del fatto che la presenza imperiale, nell'area occidentale della cristianità, era molto debole, la chiesa di Ambrogio, Agostino e dei papi romani avvertiva forte la tentazione di svolgere una funzione di *supplenza*, soprattutto dopo che, nel 410, le legioni non erano riuscite a impedire il sacco di Roma da parte dei Visigoti di Alarico: un fatto così grave e inaspettato che indusse Agostino a scriverci sopra la sua opera più impegnativa e significativa, *La città di Dio* (413-26), in 22 volumi.

Di fronte alle accuse pagane, secondo cui il saccheggio era stato reso possibile dall'indifferenza dei cristiani nei confronti delle istituzioni pagane, Agostino rispose che l'impero stava crollando a causa delle proprie responsabilità, che non si potevano certo addebitare ai cristiani, la cui "buona novella" i pagani non avevano mai voluto ascoltare.

La città di Dio è tuttavia una sorta di compromesso tra un paganesimo decadente e un cristianesimo in ascesa, tra un impero sempre più debole e una chiesa sempre più forte. Agostino non sembra voler "strafare": si limita semplicemente a chiedere una resa incondizionata, concedendo l'onore delle armi. Sembra essere disponibile a questa sorta di patteggiamento: in cambio del riconoscimento del cristianesimo, formulato da autorità come p. es. Ambrogio, Girolamo e lui stesso, come unica ideologia dominante, egli non avrebbe messo in discussione la legittimità dei rapporti schiavistici o comunque servili.

Teodosio, in verità, aveva già fatto del cristianesimo una religione di stato; ora si trattava di convincere la società civile ad accettare questo provvedimento giuspolitico come un dato di fatto, in virtù del quale si sarebbe spostato completamente alla fine dei tempi e nell'aldilà il momento e il luogo della risoluzione dei problemi antagonistici presenti sulla Terra.

In effetti, proprio per questo motivo, *La città di Dio* ha degli aspetti a dir poco inquietanti, in quanto Agostino arriva a giustificare lo schiavismo e l'oppressione romana, pur di sostenere l'idea che tutto ciò era "opera di dio" (cioè permessa da dio), e che il cristianesi-

mo, essendo l'unica, vera religione di dio, avrebbe saputo ereditare le conquiste migliori del paganesimo, realizzandole in modo più coerente (dal punto di vista morale, soggettivo).

Agostino voleva un cristianesimo che seguisse le orme del paganesimo. Egli non ha mai saputo vedere nell'imperialismo romano i limiti oggettivi, strutturali (il primo dei quali era lo sfruttamento economico degli schiavi, dei ceti più deboli). Il suo cristianesimo non ha mai avuto la pretesa di costituire una valida alternativa all'ingiustizia sociale dell'impero. Le due "città" (celeste e terrena) non sono, infatti, in opposizione assoluta, ma solo relativa, in quanto sono destinate a coesistere sino alla fine dei tempi.

Ciò sembra un indizio di "democrazia", in quanto il fanatismo agostiniano era più etico che politico, ma proprio in questo modo Agostino rinuncia a una politica veramente democratica. Facendo convivere eticamente ciò che di fatto si oppone, egli dimostra che il cristianesimo non aveva la possibilità politica di costituire una vera alternativa al paganesimo (e alla società schiavista): la possibilità era solo religiosa.

Le due città altro non sono che la chiesa e l'impero (quest'ultimo, ai tempi di Agostino, era ancora dominato dalle popolazioni e dalla mentalità pagana, benché il cristianesimo fosse stato riconosciuto come religione ufficiale dell'impero già con Teodosio).

La posizione di Agostino, dal punto di vista etico-religioso, non politico, è manichea, poiché egli ritiene che i cristiani (solo perché cristiani) siano migliori dei pagani. Sul piano politico invece la posizione resta opportunistica, appunto perché non si chiede al cristiano di modificare le dinamiche sociali dell'impero ma solo di adeguarvisi.

Non avendo avuto la forza di superare lo schiavismo, il cristianesimo diventa, con Agostino, il nuovo paganesimo che giustifica l'oppressione esistente con un'idealità più alta, più sublime e spirituale e, per questo, ancora più falsa (anche se all'inizio le speranze del cambiamento erano in buona fede). Non avendo potuto costituire alcuna vera alternativa, il cristianesimo agostiniano dichiara virtualmente "bancarotta", e afferma che in fondo anche l'imperialismo romano ha sempre perseguito un fine positivo e sempre lo perseguirà, soprattutto adesso che è diventato "cristiano": un fine che solo l'insondabile prescienza divina saprà valorizzare.

Le ambiguità di Agostino d'Ippona

Agostino d'Ippona era un teologo quanto meno contraddittorio. Quando combatteva i pelagiani, che affermavano il libero arbitrio, cioè la facoltà di scegliere se vivere un'esistenza buona o cattiva e il diritto di guadagnarsi il paradiso comportandosi bene, sosteneva che, dopo il peccato originale, l'uomo non può che essere incapace di bene e, senza la grazia divina, di sicuro non si salva. Quando però combatteva i manichei, che ponevano bene e male sullo stesso piano, in continua lotta tra loro, diceva il contrario, e cioè che il male in sé non esiste, è soltanto un'assenza di bene, sicché, grazie alla divina provvidenza, il bene trionfa sempre.

Ma era davvero una contraddizione? No, era una sua furbizia intellettuale. Agostino visse in un periodo molto particolare (354-430): quello in cui il cristianesimo da religione perseguitata era diventato non solo tollerato (come ai tempi di Costantino), ma addirittura *privilegiato*. Nel 380 infatti l'imperatore Teodosio aveva creato la chiesa di stato, ovvero uno Stato orientato in senso nettamente confessionale, sicché tutti i culti non cristiani o non in linea con l'ortodossia ufficiale venivano vietati.

Una situazione politica del genere, assolutamente senza precedenti per il cristianesimo, non poteva non influire sulla riflessione filosofica di Agostino (che, nel suo caso, assume un connotato teologico).

Perché dunque arrivò a sostenere una cosa e il suo contrario? I passaggi, in realtà, sono molto semplici: se, a causa della colpa originaria, l'uomo è incapace di bene, diventa però automaticamente "buono" nel momento in cui accetta la grazia divina, cioè il potere della chiesa. Di qui il suo famoso detto: "compelle intrare" ("forzate-li a entrare nella chiesa").

Nella concezione agostiniana del male la chiesa diventa una sorta di *deus ex-machina*, in grado di risolvere qualunque problema. Davvero qualunque problema? Certamente non quello dello schiavismo, che nella *Città di Dio* viene tranquillamente giustificato.

D'altra parte lo schiavismo non è per sant'Agostino una "struttura di male", con le sue caratteristiche sociali ed economiche. È semplicemente un "modo di essere", che non condiziona affatto la

propria esperienza cristiana. Lo schiavismo è solo una "prova" permessa da dio, che non sfugge a un disegno provvidenziale sugli uomini.

Il cristianesimo non ha il compito di modificare le dinamiche sociali dell'impero, ma solo quello di adeguarvisi, dando però ad esse una nuova spiegazione, che naturalmente era di tipo *escatologico*: alla fine dei tempi, nel giudizio universale, si risolverà ogni cosa.

Agostino non voleva un cristianesimo che, come il paganesimo, fosse del tutto prono ai poteri dominanti, ma voleva un cristianesimo combattivo, in grado di misurarsi con questi poteri, pur senza mettere in discussione il sistema sociale. Egli pose indubbiamente le basi, insieme al vescovo Ambrogio, della progressiva politicizzazione della chiesa.

Le due "città" (terrena o l'impero, celeste o la chiesa) sono, tra loro, in un'opposizione meramente *relativa*, in quanto destinate a coesistere sino alla fine dei tempi. Nella misura in cui i soggetti dell'impero si cristianizzano, le strutture del male tendono a scomparire, in maniera irreversibile, anche se in maniera definitiva lo saranno solo nell'aldilà.

Curioso che gli autori della riforma protestante preferissero il suo pensiero a quello tomista. Infatti se tutto dipende dalla grazia divina, a che pro preoccuparsi se le opere che si compiono sono buone o cattive? Nessuna opera può giustificare l'uomo davanti a dio. Uno cerca di comportarsi come meglio può, ma se non vi riesce, non è certo colpa sua. Sono le circostanze che formano gli uomini. Ed è sulla base di queste idee che nacque il *capitalismo*.

Insomma, Agostino si era avvicinato alla verità quando aveva intuito che senza un "aiuto esterno", l'uomo individuale, il singolo, non avrebbe potuto essere libero, nel senso che occorre una consapevolezza intellettuale precisa dei problemi da risolvere e un'organizzazione collettiva, non basta il desiderio spontaneo di ribellarsi al sistema, ma se n'era allontanato subito dopo, quando aveva fatto coincidere tale "aiuto" con la "grazia divina", trasformando l'uomo in un burattino nelle mani di dio e il genere umano in una "massa dannata" da convertire. Peraltro questa "grazia divina", in ultima istanza, altro non era che l'intelligenza ecclesiastica, che voleva amministrare, dall'alto, l'intera chiesa, e indirettamente persino lo Stato, se si guarda la storia della chiesa romana.

Le idee di un santo sono sempre sante?

I

Se si guarda la vita di sant'Agostino d'Ipbona (354-430), bisogna dire che, per i suoi travagli interiori e i suoi progressi giovanili poco edificanti, così ben documentati nelle *Confessioni*, in teoria dovrebbe apparirci molto più “moderno” di tanti altri teologi medievali, spesso molto pedanti. Di fatto però si tratta solo di una superficiale percezione.

Se gli studiosi laici moderni non fossero così insofferenti, peraltro non senza ragione, ai testi di teologia, scoprirebbero facilmente, leggendo quelli concettualmente più impegnativi di Agostino, che qui si ha a che fare con un teologo straordinariamente reazionario, in grado purtroppo di dominare la scena del pensiero euro-occidentale medievale per oltre mezzo millennio, trovando un primo ridimensionamento solo con lo sviluppo razionalistico della Scolastica. Non dimentichiamo che persino Lutero preferiva Agostino a molti Scolastici (lui stesso era stato monaco agostiniano). Anche il giansenismo, una delle ultime correnti ereticali interne al cattolicesimo, si rifaceva all'agostinismo in funzione anti-gesuitica. Infatti, tutte le volte che i credenti vogliono screditare l'importanza delle “opere” ai fini della salvezza, affidandosi alla volontà divina in via esclusiva, lì la chiesa sente puzza di agostinismo.

In che senso? Nel senso che Agostino riteneva gli uomini una “massa dannata” a causa del peccato originale, bisognosa d'essere redenta con un intervento esterno (la chiesa coi suoi sacerdoti, sempre più politicizzati, e i suoi sacramenti, sempre più magici, in quanto presumono d'imprimere un carattere indelebile in chi li riceve). Chi non capiva come stavano le cose (soprattutto dopo il fatidico 380, con cui l'imperatore Teodosio inaugura la chiesa di stato), doveva essere costretto a far parte (“compelle intrare”) di una sorta di “salvezza istituzionalizzata”, rappresentata appunto dalla chiesa (“nulla salus extra ecclesiam”), proprio per il suo bene. E il mondo feudale, seppur *oborto collo*, vi si adeguò.⁶

⁶ Da notare però che Agostino non era favorevole al primato giurisdizionale del papato romano, ritenendo che ogni vescovo sedesse sulla cattedra di

II

A partire dal Mille però i papi smisero d'apprezzare questo modo di ragionare, preferendo quello della Scolastica, e soprattutto quello di Tommaso d'Aquino, la cui teologia è ancora oggi considerata il *terminus ad quem* di qualunque riflessione religiosa.

Come mai questo rivolgimento di fronte? Non si erano forse sempre comportati così come voleva Agostino? Senza dubbio. Tuttavia quando qualcuno usa le teorie fatalistiche di Agostino per sostenere che il papato o la chiesa istituzionale di Roma non può pretendere di dettare legge, di avere la verità in tasca, di stabilire sempre e comunque, a prescindere dalla propria corruzione, dove sta il confine tra bene e male, ecco che allora il gioco non funziona più e il teologo d'Ippona diventa pericoloso. Ecco che il papato comincia a dire, in maniera più vicina alla borghesia, che alle verità di fede ci si può arrivare anche attraverso l'*autonomia della ragione*, almeno sino a un certo punto (cosa che Agostino non avrebbe mai ammesso, proprio perché l'uomo è irrimediabilmente peccatore).

La chiesa romana bassomedievale, incredibilmente corrosa da tanti secoli d'indiscusso privilegio, non poteva più sostenere le posizioni intransigenti del teologo africano: aveva perso quella credibilità ereditata dai tre secoli delle persecuzioni subite al tempo degli imperatori. Chiunque avrebbe potuto utilizzare le pessimistiche idee agostiniane, stravolgendole nel loro fine, per sostenere che tra dio e l'uomo non c'era bisogno di alcuna mediazione ecclesiastica, visto che questa si comportava nella maniera peggiore possibile. Prima di arrivare a Lutero però ci vorrà mezzo millennio di dura lotta ereticale.

III

Ecco, posta questa semplice premessa, il resto è facile da capire. Il papato infatti conserverà quasi del tutto inalterato l'insegnamento agostiniano inserendolo nella cornice accademica degli Scola-

Pietro. Per questa ragione il Concilio Vaticano I fu costretto ad attribuirgli delle "opinioni maligne".

stici, indubbiamente più disponibili alle esigenze affaristiche e autonomistiche della borghesia.

Basteranno alcuni esempi per convincersene. Agostino era favorevole alla schiavitù: i servi non devono diventare socialmente liberi, ma moralmente buoni, e devono stare sottomessi per il piacere del dovere. D'altronde i ricchi sono necessari, perché, aiutando i poveri, si guadagnano la vita eterna.

Con la Scolastica si ammetterà che il cristiano possa emanciparsi, trasferendosi dalla campagna alla città, ma chi non riuscirà a migliorare la propria condizione, limitandosi a svolgere il mestiere del garzone presso una bottega artigiana o quello dell'operaio presso un imprenditore, dovrà comunque restare sottomesso, come se dovesse obbedire a un imperativo categorico voluto da dio.

Quando si diffonde il donatismo in Africa, Agostino pensa che la repressione violenta, organizzata dall'imperatore, sia, ad un certo punto, l'unica strada percorribile. Cosa farà di diverso la chiesa bassomedievale quando istituirà l'Inquisizione? Semplicemente il processo! Cioè cercherà di salvare le apparenze della forma giuridica.

Dal *Commento al Vangelo di Giovanni* vien fuori tutto l'antisemitismo agostiniano, sulla base di una tesi che farà testo sino al Concilio Vaticano II (ove si abolirà il concetto di “popolo deicida”): gli ebrei si sono meritati la distruzione romana d'Israele perché avevano crocifisso il figlio di dio.

E così via. P.es. il nesso da lui stabilito tra colpa e sessualità e, in modo particolare, quello tra contraccezione e prostituzione, è stato riconfermato, seppur con altre parole, non solo dalla famosa enciclica di Paolo VI, *Humanae Vitae*, ma anche da vari pronunciamenti di Wojtyła (*Familiaris Consortio*, *Mulieris dignitatem*), per il quale il semplice desiderio libidico nei confronti del proprio partner di vita costituisce peccato, seppur intenzionale. Sull'antifemminismo di Agostino e della chiesa romana non val neppure la pena soffermarsi, poiché vige imperterrita da duemila anni. Agostino arrivò persino a elogiare il comportamento di sua madre, che aveva accettato di servire suo marito come una serva, perdonandolo di ogni tradimento.

Dulcis in fundo, Agostino è il teorizzatore della “guerra giusta”, anzi “santa”, sul modello di Mosè, che non entrò certo in Pale-

stina con l'obiettivo di fare delle “guerre difensive” e che non poteva certo farsi venire degli scrupoli nei confronti degli ebrei traditori che s'erano messi ad adorare il vitello d'oro.

Le guerre – secondo Agostino – servono per impedire mali peggiori, in primis la diffusione dell'eresia. In tal senso non era neanche il caso di discutere se approvare o meno l'operato dei magistrati che condannavano a morte, quello dei boia che eseguivano le sentenze e gli omicidi richiesti da una ragione di stato. Una riserva, al massimo, la si poteva avere nei confronti della tortura, ma anche questa eccezione l'Inquisizione la risolverà con un certa logica: la tortura serve per far capire all'accusato che l'accusa è grave e che non ci si può fidare ad occhi chiusi del suo tentativo di difesa, anche perché si è costretti a dare per scontata la presunzione di colpevolezza.

Oggi ovviamente siamo contro la tortura, per quanto largamente praticata in varie parti del mondo. Abbiamo anche sostituito la parola eresia con “democrazia”. Facciamo crociate non tanto in nome di dio, della cui benedizione comunque non vogliamo fare a meno, ma in nome della democrazia parlamentare, quella in cui periodicamente si deve andare a mettere un voto dentro un'urna.

Agostino e Cartesio

Come noto, il dubbio cartesiano non può essere assunto come "metodo": il dubbio metodico è una contraddizione in termini che porta dritto al nichilismo, cioè all'assoluto relativismo, al punto che la conseguenza logica "*ergo sum*" diventa del tutto indimostrabile, inapplicabile.

Il dubbio ha un qualche valore solo in via ipotetica, sospensiva, in attesa di "chiarimenti": sempre che ovviamente vi siano degli indizi probanti che lo giustifichino. E, se vogliamo, il dubbio ha un qualche valore in riferimento al passato, a situazioni già avvenute, come strumento di critica di pretese verità dogmatiche o scontate. Il dubbio aiuta a ricercare la verità là dove si presume che non vi sia più, anche se non aiuta ad affermare la verità là dove occorre che vi sia.

Il dubbio cartesiano ha messo in discussione l'ovvietà metafisica medievale, le certezze teologiche acquisite, ma quando ha do-

vuto essere propositivo, le uniche sicurezze le ha trovate in campo matematico.

In verità Cartesio non ha mai posto il dubbio a fondamento dell'essere, poiché sul piano *ontologico* egli ha sempre affermato la soggettività della verità, mentre su quello *logico* ne ha sì affermata l'oggettività, ma solo in riferimento alle scienze esatte (matematica, geometria, fisica). A Cartesio è mancata l'idea di un'oggettività della verità sul piano *storico-sociale*.

In ogni caso le sue riflessioni sul dubbio non sono più importanti di quelle di Agostino. Questi infatti aveva già capito che il dubbio non poteva essere assunto come criterio del vivere e che tale criterio andava cercato nella verità. Senonché, invece di porre l'*uomo* a fondamento della verità, Agostino vi ha posto *dio*, cioè un'astrazione dell'uomo, avente le caratteristiche dell'immutabilità-eterinità-necessità.

In tal modo Agostino distrugge, con la fede nel dogma, l'esigenza della continua ricerca; inoltre svaluta l'esperienza concreta a vantaggio dell'illuminazione mistica, dell'obbedienza all'autorità della chiesa, custode unica della rivelazione (*compelle intrare*, è il suo motto).

Agostino capì meglio di Cartesio i limiti del dubbio e il primato della verità, ma offrì delle soluzioni molto più illusorie ed alienanti. L'aver fatto coincidere la verità con dio è stato come se si fosse ammesso ch'essa non avrebbe mai potuto coincidere con l'uomo.

Da questo punto di vista, Cartesio costituisce un certo progresso rispetto ad Agostino. In fondo, a un uomo che crede in una realtà inesistente o comunque indimostrabile, è sempre preferibile un uomo che dubita, foss'anche di se stesso.

Sintesi del pensiero agostiniano

1. La sua formula principale, con cui cercava di trovare un punto d'accordo tra fede e ragione, era *Intellige ut credas* (comprendi per credere) e *Crede ut intelligas* (credi per capire). La sua teologia è sempre stata viziata da un certo intellettualismo filosofico.
2. Non si è occupato, come gli Scolastici, in maniera logica e sistematica delle prove dell'esistenza di dio, però accetta l'i-

dea platonica che nell'anima vi è già tutto, e questo per lui è sufficiente a credere ch'esista un dio.

3. Quando affronta l'argomento della *trinità*, non parla delle "persone" (alla maniera greca), ma dell'*essenza divina*. Vede cioè le relazioni tra le persone come *funzionali* all'unità dell'insieme e spiega i procedimenti delle relazioni interpersonali in chiave *psicologica*, per cui non c'è l'affermazione vera e propria della persona ma solo del suo *ruolo*. Non c'è una vera differenziazione ontologica delle persone, in quanto, in ultima istanza, esse possono anche coincidere. Se vogliamo le tre persone sono una proiezione di tre facoltà umane: *memoria* (Dio), *intelligenza* (Cristo), *volontà o amore* (Spirito). Nella processione *ab utroque* dello Spirito santo è sottesa l'eresia *filioquista*.
4. La creazione *ex-nihilo* è il fondamento della sua dottrina cosmologica. La materia non viene considerata preesistente (e quindi da ordinarsi per farla uscire dal caos primordiale), ma è creata da dio per un fine di bene.
5. Sostiene che col peccato originale l'umanità è diventata una *massa perditionis* o *damnata*, anche perché il peccato viene trasmesso per mezzo della concupiscenza carnale al momento del concepimento: vale quindi l'equazione sesso=peccato. In tal senso dà un'interpretazione *fisicista* alla teologia filosofica paolina. Da questa colpa ereditaria ci si può liberare, misticamente, col battesimo e, nella pratica, con l'ascesi e la purificazione.
6. Sul piano cristologico egli ammette che in Cristo vi sono due nature, non confuse e inalterate, in un'unica persona. Ma non offre alcun contributo originale al dibattito cristologico del suo tempo.
7. Sul piano mariologico crede nella verginità perpetua di Maria, anche *in partu*, essendo essa priva di peccato personale, benché Agostino non abbia mai insegnato la dottrina dell'immacolata concezione.
8. Il demonio viene considerato uno strumento di cui dio si serve per regolare i suoi rapporti con gli uomini peccatori, ma esso non ha un'entità equivalente a quella divina.

9. Intorno al 396, nello scritto *Ad Simplicianum*, esclude che la fede possa essere opera dell'uomo, in quanto senza la grazia è impossibile averla. La grazia precede ogni merito. Dopo il peccato originale è in un certo senso impossibile aver fede (di realizzare il bene) senza l'aiuto di una forza esterna, appunto la grazia. E le persone che hanno la fede sono in genere una minoranza eletta, scelta da dio, la quale può ottenere il paradiso quasi a prescindere dai propri meriti. D'altra parte nessuno ha diritto alla grazia, che viene concessa dalla volontà insondabile di dio, il quale saprà bene come regolarsi nell'aldilà coi peccatori. Sulla Terra gli uomini non possono spiegarsi i motivi per cui alcuni si salvano e altri no. La sua dottrina, su questo aspetto, viene considerata contraddittoria a quella formulata da san Paolo (cfr p.es. 1Tim 2,4, in cui vien detto che "Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità"). Agostino, comunque, non s'è mai preoccupato di cercare nel *sociale* le cause degli antagonismi.
10. Non ritiene possibile una vera e propria salvezza al di fuori della chiesa (*salus extra ecclesiam non est*), anche se ammette che sulla Terra la chiesa sia sempre composta da buoni e cattivi credenti (l'espressione *extra ecclesiam nulla salus* era già presente in Cipriano). Considera inoltre la sede vescovile di Roma quella decisiva per le sentenze finali: *Roma locuta, causa finita*.
11. Riteneva validi i sacramenti a prescindere dalle colpe di chi li amministra. Essi imprimono un carattere indelebile in chi li riceve. Una dottrina, questa, del tutto sconosciuta alla chiesa orientale, che al massimo avrebbe potuto ammetterla in maniera simbolica.
12. Riteneva necessario lo Stato per la convivenza umana, in quanto voluto da dio, quindi riteneva indispensabile che lo Stato dovesse essere cristiano: sua principale preoccupazione doveva essere l'equa distribuzione dei beni, poiché senza giustizia non vi è pace e senza la pace lo Stato va in rovina, e uno Stato che, pur di non andare in rovina, compie guerre di conquista, è solo un ladro e un assassino. Tuttavia approva sempre le misure costrittive contro gli eretici.

Dionigi Areopagita e l'ateismo in fieri

Le opere del teologo ortodosso Dionigi Areopagita cominciarono ad essere conosciute in Europa occidentale quando l'imperatore bizantino Michele il Balbo ne fece omaggio all'imperatore carolingio Ludovico il Pio nell'827. Il *Corpus Areopagiticum* venne tradotto in latino da Giovanni Scoto Eriugena nell'859, diventando subito molto famoso.

All'inizio si pensava che l'autore fosse stato un contemporaneo di Paolo di Tarso. In realtà le sue opere erano comparse intorno al 528, grazie al patriarca Severo di Antiochia, che volle difendere le tesi dei monofisiti moderati proprio avvalendosi del suddetto *Corpus*; e benché il loro autore si presentasse come l'ateniese del I secolo "Dionigi, membro dell'Areopago", nominato negli *Atti degli Apostoli*, ad un certo punto si capì, già nel Medioevo con Ipazio di Efeso, e successivamente con Lorenzo Valla, Giulio Cesare Scaligero ed Erasmo da Rotterdam che quel nome era in realtà lo pseudonimo di un teologo bizantino del V o VI sec., vissuto probabilmente in Siria e influenzato dal pensiero del filosofo neoplatonico Proclo. Il suo obiettivo, una volta ritiratosi a vita monastica, sarebbe stato quello di conciliare la teologia dei Padri cappadoci (specie quella di Gregorio di Nissa) col neoplatonismo, una corrente filosofica nata nel II-III sec. d.C. e rimasta attiva sino a quando l'imperatore Giustiniano, nel 529, la soppresse.

A tutt'oggi resta ancora irrisolta l'identificazione dell'autore degli scritti: sono stati fatti i nomi dello stesso Severo di Antiochia, di Pietro l'Iberico e del filosofo neoplatonico Damascio, ultimo scolarca dell'Accademia di Atene.

Che cos'ha di tanto particolare la teologia areopagitica? La novità assoluta sta nel fatto ch'egli parla della divinità *negandola*. Onde evitare il rischio dell'antropomorfismo, Dionigi sostiene che di dio è meglio non dire nulla. Difficile pensare che questo autore non fosse influenzato da un pensiero di origine ebraica.

In sostanza egli era talmente scettico sulle possibilità umane di trovare l'essenza delle cose, da ritenere preferibile non un'opera di costruzione, ma, al contrario, di *smontaggio* di tutti i nostri tentativi

di comprensione razionale. È come se avesse detto che siamo talmente incapaci di compiere il bene che l'unico modo per avvicinarvisi è quello di non compiere alcuna azione di male, cioè quello di evitare ogni tentazione, rinunciando il più possibile alla vita urbana.

Dio per lui andava talmente al di là di qualunque cosa che preferiva paragonarlo al buio, alla tenebra, alla caligine. La sua presenza, al massimo, poteva essere colta nel più assoluto silenzio, nella più mistica contemplazione. Comprendere la totale alterità e diversità dell'essere voleva dire in realtà "illuminarsi", "deificarsi", trascendersi. Era insomma il trionfo del più puro misticismo, cui il grande teologo esicasta Gregorio Palamas darà una magistrale legittimazione pratico-teorica verso la metà del 1300.

Ovviamente né lo pseudo-Dionigi né il Palamas potevano immaginarsi che dalle loro teologie apofatiche sarebbero potuti venir fuori i germi del moderno ateismo. Loro erano uomini di fede ed erano convinti che la chiesa sarebbe durata sino alla fine dei tempi. Invece proprio grazie alle loro riflessioni oggi si è giunti a fare considerazioni opposte a quelle che loro avrebbero voluto. Infatti ad una persona moderna, ben consapevole che l'esperienza cristiana non è mai stata capace di risolvere il problema fondamentale che origina gli antagonismi sociali, può ad un certo punto diventare relativamente facile arrivare a pensare che un dio "totalmente altro" può anche essere un dio "totalmente inesistente" o comunque "totalmente irrilevante" per la vita umana su questo pianeta.

Da quella affermazione mistica appartenente alla teologia negativa si può arrivare, in epoca moderna, a fare un'affermazione ateistica appartenente alla filosofia umanistica.

Ma perché l'Europa orientale, che pur teoricamente era a un passo da un'affermazione ateistica della vita umana, vi è riuscita soltanto quando ha accettato di realizzare le idee del socialismo scientifico? Per quale motivo l'ateismo si è sviluppato più facilmente in Europa occidentale, dove la teologia era invece di tipo *positivo*, cioè *catafatica*?

Il motivo in realtà è molto semplice: perché l'ateismo si potesse sviluppare occorreva una rivoluzione popolare o quanto meno una classe sociale anti-ecclesiastica, e questa ha cominciato a emergere, per la prima volta, nell'Italia comunale. Per sviluppare il proprio ateismo, la borghesia aveva a che fare con la teologia latina, non

con l'ortodossia greca, da cui la chiesa romana s'era definitivamente staccata nel 1054.

La Scolastica ha portato all'ateismo seguendo la procedura opposta a quella bizantina, cioè cercando di spiegare razionalmente, con continue dimostrazioni logiche, perché dio esiste, e facendo questo non s'era resa conto di fare un semplice *antropomorfismo della divinità*. La borghesia invece se ne accorse, coi suoi filosofi, e ne approfittò.

Solo quando la borghesia si sviluppò al punto da rendere impossibile una prosecuzione del feudalesimo, ma da rendere però possibile, a motivo delle nuove contraddizioni antagonistiche ch'essa stessa aveva generato, la nascita della critica socialista, ecco che l'ortodossia bizantina (nel frattempo ereditata dagli slavi) poté trovare il terreno favorevole per trasformarsi in ateismo socialista, senza passare attraverso la mediazione borghese.

A questo punto però la domanda iniziale non può più essere quella che abbiamo posto: cioè perché da una teologia negativa può provenire l'ateismo (in quanto s'è capito che ciò può accadere anche sviluppando criticamente la teologia positiva). La domanda deve per forza essere un'altra, e cioè perché l'ateismo che può provenire da una teologia apofatica è più "umanistico" di quello che può provenire da una teologia catafatica?

Ovviamente qui si prescinde dalle aberrazioni dello stalinismo, la cui natura totalitaria si poneva come diretta conseguenza di un tentativo di imitazione del progresso tecnico-scientifico del capitalismo europeo, nell'illusione di non pagarne le conseguenze, in quanto si pensava di poter far leva sulla proprietà statale dei mezzi produttivi.

Astraendo da questa aberrazione pseudo-comunista, si può, con relativa certezza, sostenere che da una teologia apofatica può emergere una forma di ateismo più democratica o umanistica di quella che oggettivamente s'è formata nell'area geografica dominata dalla borghesia. Per quale motivo?

Il motivo sta proprio nel fatto che la teologia negativa è in grado di *riconciare meglio l'uomo con la natura*. La teologia positiva, resa ateistica dalla borghesia, ha portato questa ad avere un atteggiamento di "dominio" nei confronti della natura e quindi a tra-

sformare le relazioni umane in un qualcosa di strumentale, utile alla realizzazione di fini estranei allo sviluppo della coscienza umana.

La teologia catafatica era intollerante per definizione, e questa intolleranza è stata ereditata dall'ateismo borghese, pur sotto la maschera dei diritti umani, della democrazia parlamentare, ecc. Questa doppiezza, tipica della borghesia, apparteneva già alla chiesa romana, ed è nettamente riscontrabile nella Scolastica, laddove si fanno affermazioni altamente astratte, metafisiche, intorno alla divinità e, nel contempo, si permettono praticamente tutti gli abusi possibili, a favore non solo della classe aristocratica, laica ed ecclesiastica, ma anche di quella borghese.

Dunque, ecco il compito che ci attende oggi: creare un *umanesimo laico* e un *socialismo democratico* che prenda il meno possibile dalle tradizioni della teologia cattolica, della filosofia borghese e dell'ideologia socialista così come si sono venute sviluppando nell'Europa occidentale. Il modello cui dobbiamo tendere va ricercato, piuttosto, in quell'epoca che gli storici odierni, con grande sufficienza, chiamano "preistoria".

*

La teologia negativa dell'Areopagita è così interessante che viene da chiedersi come mai dopo di essa non si sia sviluppato l'ateismo.

Dionigi infatti pone un dio talmente al di là dell'umana comprensione che se la sua teologia non restasse ferma alla contemplazione mistica, ma procedesse oltre, anche di poco, col ragionamento logico (beninteso), alla fine la conclusione non potrebbe essere che una: dio non esiste per l'uomo e, se esiste, gli è del tutto indifferente.

Una teologia di questo tipo non poteva che nascere in un'epoca di decadenza, cioè in un'epoca in cui la comunità cristiana era consapevole di non aver realizzato i propri ideali. L'apofatismo di Dionigi, che è diverso da quello della Patristica orientale, in quanto di tipo filosofico-religioso più che teologico, è servito, o meglio, è stato usato per giustificare il fallimento della rivoluzione cristiana, rimandandone l'esito a un futuro escatologico, e contribuendo ad approfondire la separazione tra uomo e dio.

È probabile però che le intenzioni di Dionigi fossero semplicemente quelle di testimoniare un fallimento in atto. La strumentalizzazione è avvenuta in un secondo momento.

La sua teologia, tuttavia, è molto più tollerante di quella cattolico-romana, che ha sempre avuto la pretesa di realizzare adeguatamente la "volontà di dio". Da notare che quando il cattolicesimo ha smesso d'avere questa pretesa, s'è trasformato, nel nord Europa, in protestantesimo, il quale, non a caso, ha ribadito subito l'assoluta differenza o alterità tra uomo e dio.

La differenza tra ortodossia e protestantesimo, in questo senso, sta nel fatto che la prima affermò l'apofatismo in un contesto sociale ancora dominato, nonostante tutto, dai valori pre-borghesi; il secondo invece ha allontanato dio dall'uomo per poter legittimare (quanto consapevolmente non importa) il modo di produzione capitalistico.

Tornando a Dionigi, si può affermare che la mistica può diventare intollerante solo nel caso in cui - come in Heidegger - si pretende di dire l'ultima parola sull'essere, cioè nel caso in cui la contemplazione è "forzata" e l'attesa di un "avvento illuminante-protettore" è in realtà l'attesa da parte di un "metafisico" (un filosofo di professione) che vuole essere confermato e non smentito nelle proprie convinzioni.

Viceversa, la teologia negativa di Dionigi era "aperta", poiché consapevole del "declino" ideale (non storico) del cristianesimo (il declino storico, in oriente, avverrà dopo il Mille, in concomitanza con le crociate occidentali). Non era, la sua, una teologia conservatrice, anche se evitava di affrontare temi di carattere sociale. Era piuttosto una teologia stoico-aristocratica, senza essere decadente. Denunciava un limite senza offrire una soluzione per superarlo.

Scoto Eriugena e la separazione di ragione e fede

In occidente il primo vero continuatore medievale del pensiero areopagitico è stato Scoto Eriugena (810 ca – 877ca), il quale propose (per la prima volta in ambito cristiano) di separare metodologicamente la teologia dalla filosofia: la prima, di derivazione areopagitica (inclusa l'esperienza origeniana e di altri Padri ortodossi), doveva servirsi della fede, della rivelazione e di altre teorie; la seconda invece doveva servirsi esclusivamente della ragione.

Religione e filosofia avevano in Scoto un obiettivo comune: giungere alla verità, ma la ragione della filosofia non aveva l'obbligo di rispettare l'autorità della tradizione. Persino la fede che venisse smentita dalle verità della ragione, avrebbe dovuto rivedere se stessa - diceva Scoto. Egli cercò di applicare alla natura, attraverso la filosofia, ciò che la religione cristiana aveva applicato alla divinità.

Il suo modo di fare è diverso da quello di Plotino, il quale si era servito di alcuni elementi della dottrina cristiana per creare una nuova filosofia pagana. Scoto invece assume tutta la teologia cristiana (di derivazione ortodossa), cioè la conserva integralmente (a parte l'assunzione di qualche tesi eterodossa di Origene) nell'ambito che le è proprio, e poi si sforza di laicizzarla sul piano filosofico, conseguendo però risultati assai modesti (come d'altra parte era inevitabile: uno sviluppo veramente autonomo della filosofia implica di necessità il superamento delle posizioni religiose).

Questo tentativo, nato nell'Irlanda soggetta all'influenza dell'ortodossia (caso più unico che raro allora), non poteva avere molto successo in un contesto socio-politico dominato dalla teologia cattolico-romana.

Carlo Magno si servì della sua teologia in funzione anti-cattolica e anti-ortodossa (perché Scoto predicava il primato delle Scritture sull'autorità e sulla tradizione, anticipando, in questo, un'idea protestante), ma la fortuna di Scoto declinò in misura inversamente proporzionale al crescere del legame ufficiale, politico-religioso, tra chiesa di Roma e impero carolingio.

Come già detto, il risultato del lavoro filosofico di Scoto è carente: egli ha saputo porre il problema, ma non ha saputo svolger-

lo. La sua filosofia resta troppo teologica per poter aspirare a una vera autonomia. Più che laicizzare la teologia, Scoto ha trasferito sul terreno della filosofia (neoplatonica) molti concetti della teologia ortodossa, i quali, essendo più rispettosi della dignità umana, hanno dato l'impressione ch'egli avesse elaborato una nuova filosofia.

In realtà, Scoto non è andato al di là della teologia ortodossa, né ha saputo creare una filosofia laica. E, in ogni caso, il vero teorico della teologia occidentale resterà Agostino d'Ippona, almeno fino a quando non gli subentrerà Tommaso d'Aquino.

Per il resto le sue idee s'intrecciano con quelle di Gotescalco, per cui ne parleremo parlando di quest'ultimo.

Gotescalco e le radici cattoliche dell'ateismo

Una qualunque teoria della *predestinazione*, in cui la categoria della *necessità* prevalga su quella della *libertà*, può essere usata in maniera politicamente eversiva. Lo fece apertamente la riforma protestante, ma era già stato fatto in ambito cattolico dal monaco sassone Gotescalco d'Orbais (Gottschalk) (804-870 ca), che arrivò praticamente a dire che se la salvezza dipende da dio e non dagli uomini, la chiesa non serve a nulla, o comunque non ha senso una chiesa costrittiva, che s'imponga come istituzione di potere: è sufficiente credere nel Cristo incarnato.

La fama di Gotescalco è legata alla sua teoria della *gemina praedestinatio*, cioè la duplice predestinazione: quella di pochi alla salvezza e la condanna dei più alla dannazione eterna, ch'egli presumeva d'aver tratto da Agostino d'Ipbona e Isidoro di Siviglia. Per il vescovo d'Ipbona, in effetti, dio concede la grazia secondo una decisione imperscrutabile stabilita fin dall'eternità: è perciò vano che l'uomo rivendichi i suoi presunti meriti, che dovrebbero valergli la salvezza. E Gotescalco, estremizzando questa tesi, sostiene che dio, come ha liberamente deciso della salvezza di alcuni, così ha insieme *ab aeterno* deciso la dannazione di tutti gli altri; cosa che d'altra parte anche Isidoro aveva stabilito nelle sue *Sentenze* (II 6, 1): "duplice è la predestinazione: alla vita per gli eletti, alla morte per i reprob".

Di fronte alla *prescienza* e alla *predestinazione* divine, che necessariamente coincidono, Cristo, per Gotescalco, è semplicemente venuto non già a modificare le decisioni di dio, ma ad annunciare agli uomini che vi erano dei predestinati alla salvezza: una tesi, questa, che metteva gravemente in dubbio la reale funzione mediatrice della chiesa.

In che periodo Gotescalco iniziò a dire queste cose? Dopo la pace di Verdun (843), con cui s'era sancita la divisione territoriale dell'impero carolingio. Allora c'era già chi voleva mettere in discussione lo stretto rapporto politico-istituzionale tra impero e chiesa romana. Qualunque pretesa avesse il potere d'imporre una determinata fede religiosa, si scontrava con l'esigenza di ampliare l'uso della li-

bertà di coscienza. E quale modo migliore di farlo se non quello di contestare la teologia latina direttamente al proprio interno?

Agostino d'Ippona aveva usato le tesi sulla predestinazione soprattutto contro gli eretici irriducibili; Gotescalco invece le usava contro la stessa chiesa romana, che, normalmente, ai propri fedeli, non parlava di "predestinazione", bensì di "provvidenza", cui bisognava credere per fede, lasciando ad essa il compito di interpretarla e gestirla. Se con Agostino la categoria della "necessità" serviva per affermare una verità indiscutibile, con Gotescalco veniva usata per togliere valore a quella stessa verità.

La predestinazione era un modo di dire, da parte di Gotescalco, che la provvidenza non funzionava e che chi la sosteneva era in errore. Il collettivo istituzionalizzato e corrotto veniva considerato un limite insopportabile all'esercizio della libertà individuale. La stessa cosa verrà detta dai protestanti 700 anni dopo.

Le gerarchie ecclesiastiche avvertirono subito, nelle tesi di Gotescalco, il grave pericolo di delegittimare la chiesa: e infatti le sue dottrine furono condannate dai vescovi tedeschi nell'848 in un concilio presieduto da Rabano Mauro. Dopo una seconda condanna emessa da un concilio tenuto a Quierzy nel 849, presieduto dall'arcivescovo di Reims, Incmaro, Gotescalco fu, dopo una pubblica fustigazione, condannato all'ergastolo nel monastero di Hautvilliers, a Épernay, dove morì vent'anni dopo.

Incmaro distinse, nella controversia, la *prescienza* divina, consistente nella preventiva conoscenza delle azioni degli uomini, dalla *predestinazione*, in cui si realizza il premio dei buoni e il castigo dei malvagi. Nel mezzo sta la chiesa, che non conoscendo la prescienza divina, deve operare in modo che tutti siano predestinati al bene.

Tuttavia il dibattito sulle tesi del monaco sassone continuò: la distinzione fra *prescienza* e *predestinazione* non sembrò risolvere la difficoltà del problema. Sicché nell'850, su richiesta di Incmaro, Giovanni Scoto Eriugena scrisse a confutazione di Gotescalco il *De praedestinatione*, dove contestò la tesi della doppia predestinazione, sostenendo che non esiste una predestinazione dei dannati. Infatti, come una è l'essenza divina, così unica è la sua volontà e da un'unica volontà non possono derivare due effetti contrari. Sempre a motivo della sua essenza, dio può essere solo causa di bene, perché il male è

per lui, platonicamente e agostinianamente, un non-essere; inoltre non è possibile attribuire a dio una "pre-destinazione", un "destinare prima", in quanto dio è fuori dal tempo, in lui non esiste un "prima" né un "dopo". In dio non vi può dunque essere né prescienza del male dell'uomo, né predestinazione al male.

Apparentemente sembrava tutto conforme a ortodossia. Invece l'Eriugena, ridando valore alla facoltà del *libero arbitrio*, finì col porre le basi di uno sviluppo autonomo della ragione, destinato anch'esso a mettere in discussione il primato della tradizione patristica e del principio di autorità. Ciò a testimonianza che da qualunque parte si attaccassero i dogmi astratti della chiesa, si finiva con lo scatenare i venti impetuosi del vaso di Pandora.

Con l'irlandese Eriugena spuntano addirittura, nell'alto Medioevo, le prime radici dell'ateismo in ambito cattolico, poiché, rifacendosi alla tradizione bizantina, egli arrivò a dire che dio non poteva essere né definito né conosciuto. Fu uno scandalo incredibile, un insopportabile rigurgito di misticismo. E non a caso egli si rifaceva all'opera di Dionigi Areopagita, da lui considerato il maggior teologo in assoluto, e per il quale dio altro non era che "tenebra", "divina caligine", del tutto ineffabile alla percezione umana.

Il pensiero di Eriugena fu condannato dalla chiesa romana, che già aveva rotto con Bisanzio sulla questione del *Filioque* e che non vedeva l'ora di trovare un buon pretesto per una "soluzione finale" (cosa che avverrà circa 150 anni dopo l'eresia scotista, con le crociate). Sicché essa proibì risolutamente la diffusione di tutte le sue opere e, se non fosse stato per la protezione del sovrano Carlo il Calvo, che voleva avvicinarsi alla grande cultura bizantina, difficilmente egli avrebbe potuto scrivere qualcosa dopo la prima condanna del testo sulla predestinazione (850). La condanna fu così dura che dopo di lui il greco rimarrà per lungo tempo sconosciuto ai pensatori occidentali e pochissime cose rifluiranno nell'Europa cattolica da parte dei teologi bizantini, tant'è che il *Contra Graecorum* di Tommaso d'Aquino può essere considerato la *summa* dell'ignoranza e dei pregiudizi cattolico-romani in epoca medievale nei confronti di quella teologia.

Sulla morte dell'Eriugena circolarono diverse storie, una delle quali vuole che dopo la morte del suo protettore egli si sia rifugiato in Inghilterra (870), dove venne assassinato dai monaci che lo

consideravano un eretico. Di lui non si conosce né il luogo né la data del decesso. In compenso si sa che ancora nel 1210 gli arrivò una condanna conciliare postuma, con la messa al bando del libro *De divisione naturae*; e nel 1225 papa Onorio III manderà un'ossessionata lettera ai vescovi francesi per chiedere la raccolta di ogni copia del libro da spedire a Roma per esservi bruciata.

La linea, partita da lui, approderà al *nominalismo* (prima espressione medievale del materialismo), il quale negava (700 anni prima di Kant) non solo la dimostrabilità dell'esistenza di dio, ma anche quella dell'immortalità dell'anima e della creazione.

*

Resta significativo che la chiesa romana abbia sempre preferito una teologia *catafatica* (definitoria o affermativa) a una *apofatica* (negatoria), quando negli stessi vangeli (specie quello giovanneo) l'unica teologia catafatica possibile è quella del Cristo che pretende di identificarsi strettamente con dio.

Il motivo per cui detta chiesa ha voluto aggiungere prove su prove per dimostrare l'esistenza di dio, è dipeso dal fatto che, ponendo essa una stretta identificazione tra Cristo e il pontefice, quest'ultimo si sentiva autorizzato a elaborare o approvare continuamente nuove verità rivelate. Era questo un modo per dimostrare la verità di sé, un modo per far valere i propri "superpoteri", specialmente nei momenti di crisi della propria autorità.

Ma resta ancora più singolare che né la chiesa romana né quella bizantina abbiano visto nella stretta identificazione di Cristo con dio una sorta di ateismo. Se alla domanda: "Mostraci il Padre", uno risponde: "Vedendo me vedete lui"(Gv 14,8s.), è evidente che una affermazione del genere può essere interpretata anche nel senso dell'inesistenza di qualunque dio diverso dall'uomo.

Certo nel linguaggio di Giovanni tale identificazione viene posta dai mistici manipolatori del quarto vangelo allo scopo d'intenderla come "esclusiva" del Cristo e non come pertinente ad ogni uomo. Ma se il Cristo l'ha davvero pronunciata, non può averla pensata in maniera diversa da un'altra affermazione, detta ai giudei poco prima che tentassero di lapidarlo: "Tutti voi siete dèi" (Gv 10,34). Il

che voleva appunto dire - altrimenti i fanatici non avrebbero preso le pietre - che non esiste alcun dio diverso dall'uomo.

La filosofia islamica razionalistica

L'epoca d'oro della cultura islamica fu dall'VIII al XII secolo. Questa cultura era urbanizzata, mercantile e cosmopolitica, espressa in molte importanti città: Bagdad, Damasco, Il Cairo, Cordova, Aleppo, Fez, Basra, Samarra ecc. E riguardava varie forme del sapere: soprattutto geografia, filosofia, medicina, matematica, storia e diritto (quest'ultimo fu sviluppato basandosi non solo sul Corano e la Sunna, ma anche sulla concordanza della comunità dei dotti e sul ragionamento di tipo analogico).

In particolare i matematici arabi e persiani si dedicarono all'algebra, alla trigonometria e all'astronomia. In medicina enormi furono i progressi, partendo dalle traduzioni in arabo di molti testi scientifici del mondo greco. Vennero fornite nozioni fondamentali sul piano igienico-sanitario e ambientale, allestiti i primi ospedali, dove p. es. praticarono la ginecologia. Nulla di tutto questo esisteva nel corrispettivo mondo feudale dei cristiani.

Tuttavia, mentre la teologia e la filosofia cristiane si consideravano compatibili con la filosofia greca, seppur questa andasse riveduta e corretta, la filosofia islamica si trovò quasi sempre osteggiata dalla teologia islamica, al punto che se si accetta di definirla con l'aggettivo "islamica", è solo per un motivo di tipo geografico, non perché essa venne accettata dalle masse di fedeli o perché avesse riflesso gli elementi caratteristici della dottrina musulmana, né perché essa riuscì a modificare l'essenza di questa dottrina.

Il declino di questa civiltà avvenne in concomitanza all'espansione turca, il cui slancio travolgente assomigliava a quello stesso degli arabi nell'VIII secolo. Tuttavia sarà proprio grazie ai turchi conquistatori che l'islam troverà la sua massima espansione: un islam però molto severo, dogmatico e militarizzato.

Dopo la fine dell'impero turco, agli inizi del Novecento, l'islam non riuscì più a trovare lo splendore culturale e scientifico del suo periodo d'oro; anzi, la cultura si trasformò in ideologia, in quanto la fede religiosa veniva più che altro utilizzata per fini politici, come strumento di lotta contro le potenze occidentali o per conservare tenacemente delle tradizioni divenute obsolete.

*

Molto probabilmente gli unici filosofi greci di cui gli intellettuali islamici medievali ebbero conoscenza diretta furono Platone e Aristotele, ivi inclusi i loro commentatori (Alessandro di Afrodisia, Ammonio, Simplicio, Temistio e Porfirio), anch'essi tradotti in arabo (anzi, prima ancora in siriano, lingua di cultura in Iraq: la prima grande opera di traduzione viene fatta a Bagdad nel IX sec.). Indirettamente invece, attraverso gli scritti di Plutarco, Porfirio e Galeno, essi poterono apprendere anche le idee dei filosofi stoici, epicurei e scettici.

Di Platone furono tradotti in arabo solo sette opere su 36: *Apologia di Socrate*, *Fedone*, *Repubblica*, *Sofista*, *Politico*, *Timeo* e le *Leggi*. Tutte opere che non contenevano idee in aperta contrapposizione ai principi religiosi islamici. Di esse si stimavano soprattutto la personalità di Socrate e naturalmente le idee relative alla divinità intesa come provvidenza e intelligenza, ma anche le idee sull'immortalità dell'anima e sulla reminiscenza.

Viceversa di Aristotele si apprezzarono soprattutto le cinque opere logiche che la Scuola peripatetica raccolse sotto il titolo di *Organon*. Oltre a queste vennero tradotte la *Fisica* e parte della *Metafisica*. Va detto però che la nascente filosofia arabo-islamica dei secoli X-XII interpretò la logica aristotelica attraverso la mediazione neoplatonica di Porfirio, il quale aveva cercato di fondere le idee dei due grandi filosofi greci. L'opera di Plotino invece non fu mai tradotta.

Questo fenomeno di acculturazione dei musulmani fu voluto dagli stessi califfi, i quali, se da un lato ambivano a dare solidità filosofica all'islam, dall'altro tendevano a evitare una contaminazione troppo stretta con culture che avrebbero potuto nuocere alla causa della religione. Ciò spiega il motivo per cui essi cercavano nella filosofia greca soltanto quanto sarebbe potuto servire per confermare idee già acquisite.

È bene sapere che il primo eretico ad essere giustiziato, in ambito islamico, fu Djad Ibn Dirham, per ordine del califfo omayyade Hisham Ibn 'Abd al-Malik nel 742. L'eresia era penetrata persino nella famiglia ristretta di Maometto (hashemiti), che venne in gran parte decimata con l'uccisione o il carcere a vita. Dopodiché,

intorno al 750, si può far risalire il tentativo di arginare con la forza, su vasta scala, l'espandersi del pensiero critico: non a caso la dinastia abbaside tolse di mezzo gli omayyadi, considerati poco ortodossi. Le persecuzioni degli eretici iniziarono sotto il califfo Al-Mansur (754-75), che fece giustiziare sia il famoso prosatore Ibn al-Muqaffa, uno dei primi pensatori islamici a introdurre la ragione critica, che Ibn Abil Awja, nel 772, altra figura di spicco che credeva nell'eternità dell'universo.

Con al-Mahdi (775-85) e al-Hadi (785-86) si creò un vero e proprio tribunale dell'inquisizione, che durò circa un secolo, sotto il quale finirono liberi pensatori come Hammad 'Ajrad, al-Raqqasi, Qays b. Zubayr, Abu-l-'Atahiya.

Il contributo dei filosofi islamici alla ripresa degli studi dei classici greci avvenne in un momento in cui l'Occidente latino, dopo la grande personalità di Boezio (480-525), era piombato in un lungo periodo di rimozione della cultura greca, complice, in questo, la tendenza della chiesa romana a separarsi in maniera netta dalla tradizione bizantina e dall'autorità politica del *basileus* di Costantinopoli.

Nell'Europa cattolico-latina non è presente alcuna originale riflessione filosofica e teologica dopo Agostino e sino al Mille, fatta salva la traduzione dei testi dell'Areopagita da parte dell'Eriugena, anche perché, già a partire da Gregorio Magno, la teologia latina e la chiesa romana si dimostrarono molto ostili a qualunque tradizione venisse dal mondo greco. Gli studi della letteratura greca furono coltivati soltanto nei conventi di Bobbio, S. Gallo e Luxeuil nel sec. VII, e in quelli di Reichenau e Fulda nel successivo. Particolarmente rilevante però fu la conoscenza del greco negli ambienti religiosi irlandesi.

Una ripresa d'interesse per questa lingua avvenne grazie all'immigrazione da Bisanzio di molti monaci bizantini a causa delle persecuzioni iconoclastiche del sec. VIII: vennero infatti fondate le Scuole di Osnabrück nell'804 e quella di Benevento fiorì negli anni 850-70. Tuttavia la chiesa latina rimase ostile a questa diffusione, al punto che la grande Biblioteca Palatina, voluta da Carlo Magno, alla morte di questi fu smembrata e i suoi libri venduti ai privati.

Quando, grazie agli arabi, si poterono di nuovo leggere i testi di Platone e soprattutto di Aristotele, la lingua greca, in occidente, da tempo non era più conosciuta. Non dimentichiamo che un teologo

come Scoto Eriugena poté tradurre le opere del teologo apofatico pseudo-Dionigi Areopagita solo perché protetto dall'imperatore Carlo il Calvo, contro le minacce della curia pontificia.

Non bisogna tuttavia dimenticare che la chiusura della scuola di Atene, da parte di Giustiniano, nel 529, sfavore sicuramente un affronto diretto delle opere platoniche e aristoteliche. È vero che nell'area bizantina si continuarono a studiarle, soprattutto da parte di Giovanni Stobeo, Leonzio Bizantino, Giovanni Damasceno, Fozio, Areta, Michele Psello, ma più che altro per cercare convergenze verso idee di tipo cristiano. Non si arrivò mai a elaborare a Bisanzio un pensiero favorevole al *razionalismo laico*, anzi si guardò sempre con sospetto la trattazione di argomenti teologici in maniera filosofica.

Sicuramente la presenza dell'islam in Spagna incentivò enormemente la diffusione dell'aristotelismo in Europa occidentale. Questo ha un che di paradossale, sia perché l'islam è sempre stato visto in occidente come una teologia integralista, sia perché si è sempre pensato che il processo che ha portato a subordinare la teologia alla filosofia sia stato del tutto autonomo nel mondo latino.

In effetti già con Abn Yusuf al-Kindi (801-87) il mondo arabo era arrivato alla conclusione, studiando Aristotele, che per conoscere la realtà fossero sufficienti le categorie della ragione, benché la filosofia dovesse considerarsi "ancella" della teologia. Ma anche con Abu al-Hasan al-Ash'ari (874-936), fondatore della teologia *kalam* ("ragionatori"), si era già arrivati a negare la predestinazione, gli attributi divini e l'eternità del Corano, che la tradizione invece voleva increato e da sempre preesistente presso dio.

Sia con Muhammad al-Farabi (870-950) che con Ali Ibn Sina (980-1037), entrambi iraniani (quest'ultimo meglio conosciuto col nome latino di Avicenna), si riteneva, sempre sotto l'influenza dello Stagirita, che l'universo fosse eterno, sottoposto a leggi naturali, immanenti e necessarie, e che l'anima umana fosse soltanto un frammento autonomo di una più generale intelligenza.

Al-Farabi era il logico incontestato del mondo islamico: il suo trattato sulla ragione (*De intellectu*) ebbe grande risonanza in Europa e le sue *Opinioni dei membri della città ideale* venivano considerate la replica della *Repubblica* di Platone. Con lui la filosofia si sentiva abbastanza indipendente dalla teologia, al punto ch'egli arriverà a dire che, per manifestarsi, l'essenza divina ha bisogno del con-

tingente, della molteplicità, altrimenti è incomunicabile, cioè come se non esistesse.

Gli studi di anatomia, patologia e diagnostica di Avicenna rimasero in vigore in Europa sino al sec. XV. San Tommaso lo considerava addirittura superiore ad Averroè, per quanto, riprendendo il pensiero di al-Farabi, Avicenna affermasse che anche dio doveva sottostare al principio di necessità, soprattutto se lo si voleva considerare come "creatore".

Col medico e filosofo Abu Bakr Ar-Razi (864-925), che i latini chiamavano Razes, si arrivò addirittura a dire che le religioni cosiddette "rivelate" erano piene di superstizioni e che il mondo un giorno si sarebbe disintegrato per diventare materia informe.

È stato un gravissimo errore, da parte dei cattolici spagnoli, aver operato l'unificazione nazionale eliminando l'elemento islamico, anche se - a onor del vero - va detto che i grandi intellettuali islamici favorevoli al razionalismo laico ebbero più fortuna nel mondo latino che non nel loro mondo.

La componente razionalista dell'islam europeo probabilmente fu anche il frutto di un incontro con la cultura ebraica preesistente, che in Spagna era molto forte. E naturalmente dipese dal fatto che gli arabi, in quel periodo, erano economicamente più avanzati del mondo latino, il quale, sul piano commerciale, si riprenderà solo dopo il Mille.

L'Europa cristiana conoscerà Aristotele nel XIII sec. grazie alle traduzioni latine dei testi arabi (prima del 1200 non lo si conosceva anche per l'esplicito divieto della chiesa, la quale non poteva non sapere che le opere aristoteliche favorivano un approccio razionalistico alle questioni etiche e filosofiche molto più accentuato che non quelle platoniche). Tuttavia, poiché sin dal Mille si era avviato lo sviluppo della borghesia, Aristotele servirà soltanto per legittimarlo ulteriormente, laicizzando i contenuti della fede, anche se nell'interpretazione che ne darà il tomismo non ci si sarebbe mai dovuti spingere a separare la fede dalla ragione né a negare alla chiesa un ruolo politico.

Sicuramente di tutti i grandi pensatori islamici che hanno influito sulla Scolastica, il più importante resta Averroè (1126-98), non solo perché fece il commento più significativo alle opere aristoteliche, ma anche perché pose le basi dell'ateismo medievale, soprat-

tutto con l'idea di eternità dell'universo e quindi di perenne evoluzione del mondo. Contro di lui si scaglierà non solo l'islam più ortodosso, ma anche la chiesa romana.

Averroè accettò la tesi aristotelica di un dio come *causa finale* (ma non quella come *causa prima*), negò l'eternità dell'anima e formulò l'idea di una *doppia verità*, filosofica e teologica, quando ragione e fede non si trovano d'accordo. Disse questo perché per lui le verità dogmatiche dell'islam potevano andar bene per il popolo, certamente non per gli intellettuali, per cui il Corano andava interpretato alla luce della filosofia. Ma anche il cristianesimo - secondo lui - contiene molte falsità, miti e leggende.

Probabilmente questa forma incipiente di ateismo non incontrò sviluppi conseguenti nell'islam perché non riuscì mai a focalizzare l'idea dell'*individualismo religioso*, la quale, in effetti, è essenziale alla formazione di una classe borghese che si concepisca in maniera autonoma rispetto alla collettività dei credenti, alle sue autorità religiose e allo Stato confessionale. La differenza fondamentale tra la teologia islamica razionalista e la Scolastica sta proprio nel fatto che la prima restò un fenomeno intellettuale, in quanto non ebbe mai, come punto di riferimento sociale, una classe borghese in grado di agire *autonomamente*, capace cioè di sdoppiarsi nella propria adesione alla fede e, insieme, alle esigenze di profitto economico.

Il fatto che la riscoperta islamica dell'aristotelismo portasse a credere in cose addirittura impensabili nel mondo cattolico latino, come p. es. la falsità dei miracoli, la mortalità dell'anima individuale..., non fu però sufficiente per far compiere all'islam il passaggio dal feudalesimo al capitalismo. Di fatto il meglio di sé, sul piano del razionalismo, l'islam lo diede fino al XII sec. I forti elementi di laicizzazione che ebbe in quel periodo erano stati per così dire ereditati dalla teologia scolastica. Già con al-Ghazali (Algazel), mistico e giurista dell'XI secolo, si cominciò a contestare questo stretto rapporto dell'islam con la filosofia greca. E Averroè, che replicherà ai suoi testi, non riuscirà ad avere la meglio, anzi, si può dire che con lui avrà termine il pensiero razionalistico non strettamente dipendente dall'islam. Per tornare al laicismo il mondo musulmano dovrà attendere la svolta di Mustafà Kemal nella Turchia degli anni Venti.

Purtroppo l'espulsione degli islamici dalla Spagna e soprattutto le crociate latine hanno indotto questa confessione a chiudersi a

riccio, cioè a usare la religione anche come strumento anti-colonialistico, ed è abbastanza triste vedere come, quando certi intellettuali islamici riescono a emanciparsi dalla religione, finiscono con l'acquisire la cultura borghese in maniera acritica, senza capire che il laicismo di questa cultura ha limiti non meno grandi di una qualunque fede religiosa.

La rinascita della critica islamica avviene comunque agli inizi del XX sec., quando l'iraniano Ali Dashti, direttore della rivista socialista "Alba rossa", scrive uno studio sulla carriera profetica di Maometto, poi pubblicato nel 1980 a Beirut, essendo vietato nel suo paese. Dopo la rivoluzione islamica del 1979 egli autorizzò la pubblicazione della sua opera da parte di gruppi clandestini iraniani di opposizione, ma venne immediatamente arrestato e nel 1984 morì in carcere a 83 anni.

Il caso più clamoroso però fu quello dello scrittore anglo-indiano Salman Rushdie, che col volume *Versetti satanici* suscitò enorme scalpore nel mondo islamico, dando il via a una lenta ma progressiva apostasia, che in rete la si trova documentata in alcuni siti, tra cui apostatesofislam.com, formermuslimsunited.org e faithfreedom.org. Sulla sua testa pende ancora una condanna a morte. Tra gli esponenti di maggior rilievo del pensiero critico si possono ricordare Ibn Warraq (lo "Spinoza islamico"), Taslima Nasrin, Ali Sina, Anwar Shaikh, Parvin Darabi.

Il senso dell'islam storico

Il dogma fondamentale dell'islam, quello secondo cui esiste un dio uno e unico (*uno* contro il triteismo cristiano e *unico* contro il rivale ebraico), presenta alcune fondamentali differenze rispetto a quello mosaico. Una sta sicuramente nel fatto che per gli islamici esiste un *unico profeta*, mentre per gli ebrei i profeti sono molti e anche del tutto differenti dai patriarchi. In tal senso si può dire che l'islam sia un ebraismo più schematico o più semplificato.

Peraltro gli ebrei parlano anche di "sapienza divina", intendendo qualcosa di *correlato* alla divinità, come se fosse il suo lato *femminile*. Nulla di tutto questo, invece, nell'islam, che è una religione profondamente maschilista.

Ma forse la differenza più grande tra ebraismo e islamismo

sta nel fatto che, mentre per gli ebrei, in origine dio "passeggiava" nell'eden insieme ai nostri progenitori, avendoli fatti a sua *immagine e somiglianza*, per gli islamici invece Allah non potrà mai essere visto da nessuno (ivi incluso Maometto), neppure nel regno dei cieli.

Questa totale impossibilità di poter avere con Allah un qualunque rapporto diretto e personale, anche dopo morti, è alquanto curiosa. Da un lato infatti si può capire che l'uomo terreno, pieno di peccati, non possa in alcun modo farsi una rappresentazione della divinità, in quanto sicuramente essa sarebbe parziale, limitata, se non addirittura falsa; dall'altro però appare piuttosto inspiegabile che tale strutturale incapacità ad essere se stessi, puri di cuore, totalmente innocenti, da poter avere una visione beatifica, debba proseguire per l'eternità.

Gli islamici hanno un concetto della divinità che di "umano" sembra non avere nulla: non ha un corpo, non è una persona, non è una sostanza, è oltre il tempo e lo spazio, in quanto esiste da sempre e non abita in nessun luogo, non è pensabile qualificarla in maniera definitiva con gli attributi che si usano per le creature. Lo si può aggettivare con 99 nomi ma il centesimo è impronunciabile e deve rimanere ignoto. Allah infatti non è condizionato da nulla, è indeterminato, è ingenerato (e non genera figli), è onnisciente e onnipotente, ha creato il mondo senza l'aiuto di nessuno. Chi non lo riconosce sarà giudicato severamente da lui.

Come si può notare, molte caratteristiche di questa divinità si ritrovano anche nell'ebraismo e nel cristianesimo, ma nell'islam sembra d'avere a che fare con una sorta di "grande fratello", che di ogni singolo essere umano conosce tutto, in quanto è capace di osservarlo di nascosto in qualunque momento della sua giornata, come nel *Panopticon* di Jeremy Bentham.

Non a caso l'idea di *predestinazione* è fortissima in questa religione. L'uomo ha indubbiamente la libertà di scelta, ma non può esercitarla oltre il limite che Allah ha predisposto nella sua insondabile pre-scienza.

Ciò è dovuto probabilmente al fatto che tale religione è nata in ambienti desertici, dove l'uomo non può nascondersi da nessuna parte, dove i rapporti con altri esseri umani sono ridotti al minimo (a livello clanico-tribale) e dove gli strumenti a disposizione per sopravvivere sono molto limitati: un cammello, una tenda, un otre per

l'acqua e pochissimo cibo. L'unico posto di ristoro è l'oasi, a decine di km di distanza.

Qui si ha a che fare con un uomo di fede materialmente debolissimo, anche nei confronti della natura, che pur cerca di fronteggiare come meglio può, facendo leva su conoscenze ancestrali. È un soggetto religioso che, per sopravvivere, ha bisogno di credere nell'esistenza di un dio che va al di là di ogni cosa, umana o naturale che sia.

Questa è una religione dell'angoscia e della solitudine (molti dicono della malinconia), che è pacifica finché rimane nel deserto, dove bisogna star bene attenti a non compiere errori di sorta, essendo, quello, un ambiente durissimo, che difficilmente perdona. Ma è una religione che può diventare molto aggressiva se si esce da quel limite naturale, in quanto il fedele può percepire come assolutamente insopportabile il fatto di vedere altre popolazioni che, per godersi la vita, credono in religioni assai poco esigenti o non vi credono affatto. Il fanatismo implicito nell'islam storico, quello che si è sviluppato agli inizi, è - come disse Hegel - per un pensiero astratto che si comporta negativamente verso l'esistente, che va devastato, a meno che tutti non si convertano velocemente.

Gli islamici hanno un senso del "popolo" solo nella misura in cui tutti i suoi singoli componenti vivono nelle ristrettezze, oppure nella misura in cui vengono oppressi da altri popoli. Ma se andiamo a guardare le origini di questa religione, vi è un certo individualismo, che si autotutela sul piano etico proprio in quanto sceglie come luogo di vita un luogo di morte. Nel deserto infatti non si ha nulla e non c'è nulla che possa prendere una forma, per cui diventa inevitabile non solo aiutarsi a vicenda, ma anche pensare a un essere supremo totalmente diverso, padrone di tutto, anche dei pensieri quotidiani di chiunque.

In questo l'islam presenta qualcosa di molto diverso dall'ebraismo, in quanto il rapporto con la divinità non ha alcuna caratteristica di *esclusività*, cioè non vi è un particolare *patto di alleanza* con un popolo specifico: di qui la sua grande diffusione nel mondo. L'adorazione di Allah è il solo vincolo a dover legare ogni cosa. L'uomo vale solo come credente: tutto il resto non conta nulla, e chi si converte ha gli stessi diritti, in teoria, di tutti gli altri, e in ciò il fatto di morire per la fede è il merito più alto.

Questa religione, messa a contatto con l'individualismo super-attrezzato del capitalismo industriale, non può che uscirne sconfitta. Può anche opporsi facendo leva sul senso della famiglia, del clan, della tribù, ma il suo destino è segnato, come lo è stato quello di tutte le popolazioni primitive pre-schiavistiche. Infatti, nella misura in cui l'islam si modernizza, acquisendo abitudini "occidentali", sfruttando industrialmente le proprie risorse (p.es. il petrolio), perde progressivamente la sua carica eversiva, si snatura.

Uscendo dai limiti del deserto, dove l'uguaglianza, all'interno della singola tribù, viene acquisita come un dato di fatto, l'islam si trasforma facilmente in una religione *feudale*, dove i padroni diventano i proprietari terrieri, protetti dal clero; e, col tempo, quando il capitalismo elimina il feudalesimo, diventa una religione *borghe*se, la cui caratteristica fondamentale è il *formalismo* della fede, esattamente come avviene nelle altre religioni monoteistiche. Si crede cioè nei principi fondamentali della fede per pura convenzione e si comincia a sviluppare una *filosofia* che perde la rigidità della teologia, a vantaggio di una conoscenza *laica* della realtà.

Come noto, a questa linea storica di tendenza, che ha visto protagonisti filosofi eccellenti come Avicenna e Averroè, si è contrapposto, da un lato, il *sufismo*, cioè quella sorta di misticismo che cerca il distacco dal mondo e l'unione estatica con dio attraverso danze e musiche; dall'altro il peggior integralismo della fede, quello che fa della *sharia* la legge dello Stato e che spesso vede il clero a capo del governo (come nello Stato della chiesa romana dai tempi di Carlomagno all'unificazione nazionale).

Ebraismo, cristianesimo e islam sono religioni che vanno superate proprio in quanto *religioni*, ma, per farlo, non basta sviluppare il *laicismo*: occorre sviluppare anche il senso di una *collettività profondamente democratica*, che permetta all'uomo di acquisire piena fiducia in se stesso, nelle proprie potenzialità, nel rispetto integrale delle esigenze della natura e nel rispetto anche delle differenze di genere, che qui sono molto carenti. Ed è impensabile che tale collettivismo possa basarsi su quel principio egualitario che gli islamici chiamano *zakat*, cioè quella sorta di carità o di elemosina destinata ai soggetti più bisognosi. Principi di tal genere non possono andare oltre un sincero paternalismo.

L'islam laico nella storia della filosofia

Nei paesi conquistati dagli Arabi si assiste, dalla fine del IX sec., alla fioritura di una filosofia islamica e, parzialmente, di una giudaica, entrambe favorevoli al laicismo, le quali si concluderanno alla fine del XII sec., con Averroè (per l'islam) e Maimonide (per l'ebraismo), a causa del prevalere delle rispettive teologie, siano esse nelle versioni ufficiali, gestite da giuristi e rabbini, che nelle speculazioni a tendenza mistica (cabalistica tra gli ebrei e sufistica tra i musulmani). Il loro patrimonio culturale verrà ereditato nelle università dell'Europa occidentale, prima dalla Scolastica latina, poi dalla filosofia borghese, umanistico-rinascimentale e soprattutto illuministica.

Il motivo di questo inaspettato blocco della riflessione laico-razionale nel mondo islamico ed ebraico va addebitato al fatto che la classe borghese di queste due grandi aree culturali - soggetto principale di tale riflessione - non era così eticamente spregiudicata come nella nostra Europa, abituata a confrontarsi con una Chiesa cattolico-romana profondamente corrotta nei suoi livelli istituzionali, a motivo del fatto che il papato era costantemente intenzionato a contrapporsi, per esigenze di potere temporale, alle autorità statali o imperiali. Questa stessa Chiesa era stata favorevole allo sviluppo della borghesia dal Mille sino alla svolta protestantica, di fronte alla quale il papato, quando si rese conto che tale borghesia aveva intenzione di rivendicare un potere politico con cui imporsi sulla stessa Chiesa, preferì scatenare la Controriforma, lasciando che le idee di tipo laicistico venissero appunto sviluppate dalle Chiese luterane e, soprattutto, calvinistiche, finché la rivoluzione industriale non toglierà a queste stesse idee larga parte del loro misticismo religioso.

Il punto di svolta della nascita del pensiero laico islamico è costituito dalla chiusura dell'Accademia platonica da parte di Giustiniano nel 529, ch'ebbe come conseguenza l'esilio di tanti filosofi verso oriente, soprattutto in Siria e Mesopotamia. I grandi centri di diffusione della filosofia greco-ellenistica furono Harran (a sud-est dell'attuale Turchia), Damasco, Edessa, Antiochia, Baghdad, Il Cairo, poi Cordova, Siviglia e Toledo, grazie a una imponente attività di traduzione dal greco al siriano, poi dal siriano all'arabo, poi direttamente dal greco all'arabo (quando, intorno al 700, l'arabo diventerà la lingua ufficiale dell'Islam, consentendo una unità linguistico-terri-

toriale senza precedenti, dalla penisola iberica all'Indonesia) e infine dall'arabo al latino (quando l'islam conquisterà la penisola iberica) delle principali opere platoniche e aristoteliche, oltre a quelle dei più grandi scienziati dell'antichità (da Tolomeo a Galeno) e di altri filosofi di scuola neoplatonica: opere generalmente del tutto sconosciute in area occidentale latina a causa dell'ostracismo voluto dalla Chiesa romana nei confronti della lingua greca.

Prima dello sviluppo della filosofia islamica vera e propria, vi era stata, all'interno dell'islam teologico, la corrente mutazilita che, riprendendo gli insegnamenti degli atomisti e degli epicurei, arrivò a sostenere che l'universo è governato dal caso e che quindi non esiste alcuna predestinazione e che la causa del male è individuabile unicamente nel libero arbitrio dell'uomo, il quale male va combattuto con una guerra santa, al fine di ottenere una ricompensa nell'aldilà.

Per capire la portata della filosofia razionalistica islamica bisogna aver chiaro quali erano gli aspetti metafisici fondamentali di questa teologia, che nessuna filosofia avrebbe dovuto mettere in discussione. Dio è un'entità unica (imparagonabile), invisibile e incorporeo e privo di sostanza (neppure nell'aldilà può essere visto), impersonale, eterno, illimitato (incondizionato, indeterminato), indicibile, ingenerato (e non genera figli), onnisciente, onnipotente (crea dal nulla). Gli uomini sono responsabili perché liberi di scegliere e Dio non interviene per impedire loro di fare scelte sbagliate; d'altra parte l'uomo non sa perché Dio permetta il male e quale sia il suo progetto di salvezza. Giustizia non vuol dire soltanto comportarsi bene e credere in questa concezione della divinità, ma anche realizzare l'uguaglianza e l'armonia sociale a favore dei poveri.

Chiunque ovviamente è in grado di capire che una religione del genere potrebbe anche svolgersi in direzione dell'ateismo, se solo vi fossero delle classi sociali estranee al misticismo o comunque indotte a considerare i problemi socioeconomici non risolvibili con mezzi o metodi di tipo religioso. Infatti un Dio che appare come *tutto ciò che non è*, potrebbe anche *non essere o essere del tutto irrilevante*.

I filosofi islamici non arrivarono mai a conseguenze così radicali, proprio perché agivano all'interno della confessione islamica, cercando continuamente dei compromessi, e anche se posero le basi

di una cultura che avrebbe meritato ben altri sviluppi, non riuscirono mai a farsi portavoce di istanze emancipative davvero democratiche.

Quello che tentarono di fare - e ciò va a loro merito, anche perché sul piano linguistico dovettero inventarsi migliaia di parole in arabo - fu di conciliare il pensiero greco pagano con la loro teologia rigidamente monoteistica (che è in sostanza una variante dell'ebraismo, mediata dall'esperienza cristiana) e anche di far concordare il platonismo con l'aristotelismo.

Non avendo una cultura specifica, se non quella tribale dei nomadi del deserto arabico, e venendo a contatto, in virtù delle loro incredibili conquiste militari, con culture molto sviluppate (greca, siriana, persiana, egiziana e indiana), agli arabi parve naturale comportarsi in maniera irenica o eclettica, almeno finché il clero non s'accorgerà che l'assorbimento delle culture pagane comportava uno snaturamento della semplicità e radicalità del credo musulmano. Di qui il blocco dello sviluppo culturale, che oggi - è sotto gli occhi di tutti - comporta o una irriducibile contrapposizione tra il fondamentalismo da una parte e il laicismo del capitalismo occidentale dall'altra, oppure una tendenza, quanto mai ibrida, ad accettare lo stile di vita borghese all'interno di una cultura dominante che vuole restare islamica, almeno sul piano formale o istituzionale.

I principali filosofi dell'Islam sono fondamentalmente cinque: al-Kindi, al-Farabi, al-Ghazali, Avicenna e Averroè (gli ultimi due nomi sono latinizzati). Qui è sufficiente delineare quali aspetti del loro pensiero possono avvicinarsi a una concezione laica della vita.

Universo eterno o creato?

Uno dei temi ricorrenti trattati da questi filosofi è la natura dell'universo: creato dal nulla ad opera di un Dio o esistente dall'eternità? Averroè è quello che dà una risposta che possiamo considerare la più vicina alle moderne concezioni scientifiche. La dipendenza dalla cosmologia aristotelica è evidente.

La materia è eterna, così come le forme e i movimenti esistenti nella mente divina. In se stessa la materia non viene mai creata e non muore mai. Il mondo non è un prodotto *ex-nihilo* della creazione divina. Dio non è che la meta finale di un processo di perfezionamento del mondo, di cui non si può pensare né l'inizio né la fine. Cioè, in sostanza, il processo di generazione del cosmo avviene, in

Dio, come una sorta di emanazione spontanea dall'eternità, poiché, se non fosse così, la creazione e il tempo introdurrebbero nell'Essere perfetto e immutabile (il Primo Essere) un mutamento, presupponendo una precedente mancanza o deficienza.

Tale processo emanativo (di derivazione plotiniana) si comunica alle sottostanti intelligenze (le dieci ipostasi che costituiscono i cieli) per concatenazione causale. Ogni intelligenza coincide con una sfera celeste: ognuna di queste sfere è forza motrice di quella inferiore. Il suddetto processo si arresta alla decima (l'intelletto agente), che corrisponde al cielo della Luna (cui il nostro pianeta appartiene), e che quindi genera gli esseri umani.

In poche parole ogni anima umana è solo un frammento di una più generale intelligenza. Siamo degli intelletti passivi (basati sui sensi), in grado di partecipare all'intelletto attivo o collettivo, dal quale desumiamo per intuizione i principi della razionalità.

Anima mortale o immortale?

Poiché l'intelletto agente è una sostanza spirituale, unica, comune a tutta la specie umana e quindi distinta dal singolo individuo, alla morte di quest'ultimo muore anche l'anima individuale e resta soltanto l'intelletto collettivo. Questo quanto dice lo spagnolo Averroè.

Avicenna invece, col suo esperimento mentale, detto "uomo volante" (con cui anticipa il *cogito* cartesiano), arriva a dire che se vivessimo sospesi nel vuoto, senza la vista e con le parti del corpo disgiunte, noi avremmo comunque la percezione di esistere come anima, cioè come attività intellettuale. Quindi l'anima non è che una sostanza immateriale, autonoma e immortale, che deve ricongiungersi all'intelletto universale, di cui è parte organica.

Si arriva a queste opposte conclusioni, da parte dei due grandi filosofi, poiché alla evidente non-coincidenza di *essenza* ed *esistenza*, relativamente all'essere umano, essi traggono due conclusioni diverse. Averroè sostiene che quella coincidenza esiste solo in Dio, per cui nulla autorizza a pensare a una immortalità dell'anima: l'essenza umana non implica *necessariamente* la sua esistenza eterna.

Al contrario Avicenna sostiene che, una volta creata, l'anima partecipa all'immortalità dell'Essenza, seppur in un modo a noi invisibile. A suo giudizio, infatti, ogni cosa dell'universo risulta essere necessaria nella misura in cui deriva la propria necessità dal rapporto

che la lega all'essenza dello stesso universo. Quindi, in un certo senso, non è possibile distruggere (annichilire) ciò che esiste nell'universo, ma solo *trasformarlo*, proprio perché l'essenza è superiore all'esistenza.

Ragione o fede?

Premesso che nessun filosofo islamico nega verità assoluta al Corano, va detto che con Averroè l'approfondimento della tradizione filosofica greca raggiunge il suo vertice, fornendo la migliore introduzione alle opere aristoteliche, che troverà ampio consenso nel mondo latino. Non a caso le sue dottrine furono vietate, le opere bruciate e l'islam procederà a un progressivo rifiuto della filosofia in generale (la quale, per quanti sforzi concordistici faccia, si pone sempre o nelle premesse o nelle conclusioni, in maniera antireligiosa).

Ora, cosa diceva Averroè di così "eretico"? Anzitutto ipotizzava tre modi diversi d'interpretare il Corano: 1) quello *retorico*, adatto alle masse incolte, di cui si fa carico il predicatore o il profeta, usando per lo più immagini o esempi emblematici; 2) quello *dialettico*, che, secondo le modalità dei teologi, si basa su premesse probabili e giunge a conclusioni altrettanto probabili, almeno dal punto di vista filosofico; 3) quello *dimostrativo* dei filosofi, che impiega prove razionali, verificabili deduttivamente (p.es. attraverso i sillogismi) e che genera certezza scientifica. In secondo luogo egli afferma che il senso più intimo delle Scritture è accessibile solo ai filosofi proprio perché, di fronte a una discordanza ineliminabile tra fede e ragione, è solo in virtù di quest'ultima che, in definitiva, si deve decidere quale sia la verità delle cose, ed essa lo farà servendosi di una lettura *allegorica* del testo, con cui superare l'interpretazione letterale tipica della teologia.

Esiste il libero arbitrio?

Sulla questione del libero arbitrio la posizione di Averroè difficilmente avrebbe potuto essere condivisa dai teologi islamici. Egli infatti sosteneva che se è vero che Dio è causa prima e necessaria, in cui potenza e atto coincidono, è anche vero che gli esseri umani realizzano le loro potenzialità in maniera del tutto *autonoma*, senza che Dio operi direttamente su di loro.

Il senso delle azioni umane rientra nella *causalità* che regna nell'universo (dotato di leggi universali e necessarie), cui anche la natura umana è soggetta. Se gli uomini compiono il male, ciò viene

permesso da Dio in vista del bene, ma questo bene non può essere imposto da Dio, per cui va continuamente ricercato dagli uomini.

Averroismo latino

Le opere di Averroè circolarono in Europa occidentale intorno al 1220, e già mezzo secolo dopo si era formato, soprattutto nella facoltà delle Arti a Parigi (ma anche a Oxford, Bologna e Padova), un indirizzo filosofico laicistico chiamato "averroismo latino", il cui caposcuola era il fiammingo Sigieri di Bramante, avverso al tomismo (a Orvieto, mentre era in attesa della sentenza papale nei suoi confronti, in quanto sospettato di eresia, venne assassinato dal suo segretario).

Gli averroisti latini affermavano delle tesi per le quali era impossibile non essere accusati di eresia: 1) il cristianesimo, come qualsiasi altra religione, contiene falsità, miti e leggende; 2) per avere certezze non ci si deve attenere alla "autorità" di qualsivoglia testo; 3) non bisogna credere ad altro se non a ciò che è evidente al ragionamento; 4) diversamente dalla scienza, lo studio della teologia non comporta alcun tipo di conoscenza innovativa.

Queste tesi - è facile capirlo - potevano emergere solo all'interno di una cultura che fosse espressione di ceti borghesi fortemente autonomi nella loro attività economica. Nessun filosofo islamico ebbe mai il coraggio di affermare qualcosa di analogo, proprio perché la borghesia islamica è sempre stata tenuta sotto controllo dal potere istituzionale, all'interno del quale, peraltro, non si è mai riusciti a precisare con chiarezza la distinzione tra laico e religioso.

La riscoperta laica dell'aristotelismo

La riscoperta dell'aristotelismo avviene in un momento in cui l'esperienza cristiana era, sul piano etico-sociale, alquanto in crisi. Non è quindi stata questa riscoperta a fare entrare in crisi il cattolicesimo-romano, ma il contrario, e la riscoperta porterà solo apparentemente a un rafforzamento del cattolicesimo medievale, in quanto, di fatto, ne accelererà il declino.

Perché Aristotele era stato dimenticato? Perché Platone si prestava meglio alla strumentalizzazione operata dall'agostinismo, che sarà la teologia prevalente fino al tomismo. Il cristianesimo è nato valorizzando gli aspetti *etici*. Quando si è messo in alternativa al paganesimo, ha rifiutato, di questa cultura, non solo l'etica ma anche la scienza e la logica, determinando così l'arresto del progresso tecnico e scientifico. L'etica cristiana era superiore a quella pagana, ma la superiorità ideologica fu usata dal potere (politico ed ecclesiastico) per tenere le masse sottomesse e ignoranti.

C'è tuttavia da considerare che con la fine dell'impero romano il centro della vita economica si spostò dalle città alle campagne, e qui le esigenze dell'agricoltura non potevano essere così elevate come quelle del commercio. Il Medioevo rappresenta un tentativo di democratizzazione della vita sociale condotto in ambito rurale: al minor sviluppo tecnico-scientifico non corrispondeva affatto un peggioramento delle condizioni sociali di vita dei lavoratori. Non si può mettere sullo stesso piano la vita di uno schiavo con quella di un contadino medievale, foss'anche servo della gleba.

È con Anselmo d'Aosta che, iniziando il distacco dall'agostinismo, inconsapevolmente si finisce col distaccarsi anche dalla religione tradizionalmente concepita. Il neo-aristotelismo, infatti, presuppone una certa laicizzazione della teologia cristiana.

Di notevole interesse è il fatto che tale teologia abbia riscoperto Aristotele attraverso la mediazione islamica ed ebraica. Ma ancor più interessante è il fatto che tale riscoperta non produsse nella teologia ebraica ed islamica quei risultati sconvolgenti (in direzione dell'ateismo) che produsse nella teologia latina. L'abbandono progressivo della religiosità appare come una prerogativa tipica dell'in-

telligenza occidentale, soprattutto di quella nord-europea. La rinascita dei commerci (cui farà seguito quella di Aristotele) solo nell'Europa occidentale (prima che altrove in Italia) produrrà quella forte laicizzazione degli ambienti intellettuali, che invece nell'Islam e nel mondo ebraico s'incontra solo in singoli filosofi e teologi.

Con il neo-aristotelismo la teologia latina si distacca completamente e definitivamente anche dalla teologia ortodossa, assumendo quella laicizzazione che porterà alla nascita del protestantesimo (anche se questo si svilupperà in opposizione alla Scolastica).

La Scolastica iniziò un processo di laicizzazione che non riuscì a portare a termine, anche perché per giungere a certe conseguenze logiche e alla relativa coerenza pratica, occorrevano condizioni molto favorevoli, la prima delle quali era la stretta unità tra popolo e intellettuali. Siccome però la secolarizzazione era stata avviata, e non si poteva più tornare indietro o procedere come se nulla fosse successo, altri soggetti sociali, di altre aree geografiche, si preoccuparono di portarla a compimento. In questo senso la Riforma rappresentò il coraggio di trarre dalle premesse della Scolastica le debite conseguenze teorico-pratiche.

Con il neo-aristotelismo s'inizia decisamente (per la prima volta dai tempi dell'affermazione del cristianesimo) a separare lo studio della filosofia da quello della teologia. Bonaventura, sotto questo aspetto, rappresenta il tentativo di conservare il migliore cristianesimo contro la Scolastica, in nome dell'agostinismo: un tentativo però abortito, perché ai suoi tempi non esisteva più l'esperienza cristiana che poteva fare da supporto all'ideologia agostiniana. L'agostinismo, anche se spiritualmente più ricco dell'arida Scolastica, era più regressivo ai tempi di Bonaventura, proprio perché si facevano strada le esigenze della laicità.

Naturalmente qui non è neanche il caso di ipotizzare una sorta di legame organico tra neo-aristotelismo e crociate. Le crociate possono essere state una risposta regressiva a un laicismo emergente, ovvero un effetto religioso aberrante di un'ideologia decadente, e possono anche essere state una sorta di risvolto pratico ai nuovi rapporti commerciali che si stavano imponendo in Europa occidentale (a partire dal Mille): in ogni caso non possono essere messe in relazione alla valorizzazione della laicità.

Se proprio nel periodo in cui si riscoprì l'importanza di Aristotele, si verificò anche il fenomeno delle crociate, il significato di questo va ricercato nel processo storico, nelle contraddizioni socio-economiche dell'epoca e non in altro. Nessuno può essere considerato responsabile del fatto che la laicità venne riscoperta in un contesto sociale dominato dalla divisione in classi, per cui non è possibile affermare che proprio a causa di quelle forti contraddizioni economiche, sarebbe stato meglio che il neo-agostinismo avesse trionfato sul neo-aristotelismo. Nessuno ha il diritto di ostacolare con la forza del potere il processo di autoconsapevolezza degli uomini.

Le premesse dell'ateismo borghese

Può apparire sconcertante sostenere che il moderno ateismo borghese abbia le sue radici nella teologia cattolica del basso Medioevo. Ma è così. La Scolastica non si è sviluppata soltanto per giustificare la nascita dei Comuni, ma anche come conseguenza del fatto che una fede religiosa sostenuta da una chiesa politicizzata e da uno Stato confessionale può non essere una fede dalla grande spiritualità, può cioè essere una fede ridicibile a istanze di tipo razionalistico e quindi laicistico.

La riscoperta accademica di Aristotele, dopo che nell'alto Medioevo ci si era limitati a cristianizzare il platonismo, non è stata casuale e neppure dovuta soltanto alle traduzioni e alle provocazioni razionaliste degli averroisti: era la stessa nascita della borghesia comunale che imponeva l'esigenza di ridimensionare le pretese di una fede religiosa divenuta del tutto formale, essendo rappresentata da un clero cattolico quanto mai corrotto, che invano i movimenti pauperistici ereticali cercheranno di riformare.

Tuttavia l'impermeabilità ai valori etici di un clero avido di potere politico ed economico riuscirà soltanto a fornire il pretesto ideale per estendere quella corruzione a livello di società civile, il cui soggetto promotore sarà appunto la classe borghese, fortemente intenzionata, nel proprio individualismo, a separare il momento *religioso* (pubblico e formale), dal momento *economico* (privato e sostanziale), il cui criterio fondamentale di vita sarà il *business*.

La borghesia è una classe che non si forma esattamente nel mondo rurale (anche se qui non mancano piccoli nobili che diventano affaristi urbanizzati, né intelligenti contadini che fuggono dal feudo per cercare fortuna altrove), ma piuttosto all'ombra della chiesa romana, frequentando le sue *scholae*, svolgendo mestieri utili alla gerarchia o comunque all'esperienza urbana della diocesi, dove ha sede l'episcopato, e che naturalmente è molto attiva, soprattutto là dove le città hanno un facile accesso al mare, nel tenere stretti rapporti con il ricco impero bizantino, e che è anche propensa a compiere lunghi e rischiosi viaggi verso l'oriente in cerca di vantaggiosi affari commerciali.

È una classe che, ad un certo punto, ha il coraggio di porre l'*esperienza* come criterio per decidere la verità o la falsità di determinate affermazioni teologiche o filosofiche. Tutta l'enorme fatica fatta dagli Scolastici di conciliare fede e ragione sortì un effetto che nessun teologo poteva prevedere, e cioè l'ulteriore svalorizzazione della fede in nome di una ragione non astratta, ma basata su verifiche sempre più concrete.

D'altra parte era nella logica delle cose: quanto più la fede si preoccupa di dimostrare razionalmente la verità dei propri postulati, tanto più la ragione può sostenere che, per vivere, non c'è bisogno di avere alcuna fede religiosa. Tutta la speculazione sul valore della fede rifletteva una profonda crisi della stessa esperienza di fede. Alla fine dell'alto Medioevo la cristianità cattolico-romana aveva già perso tutta la propria spiritualità, al punto che questa potrà essere recuperata solo opponendosi alla stessa chiesa, cioè rivivendo i suoi stessi valori secondo una modalità più simile a quella del cristianesimo primitivo: ecco il significato dei movimenti pauperistici ereticali.

Soltanto quando questi tentativi di recupero di un passato molto lontano verranno definitivamente repressi dall'istituzione ecclesiastica, con l'inquisizione e le crociate interne, ci si preoccuperà di cercare alternative al di fuori del perimetro religioso tradizionale. Queste alternative saranno fundamentalmente due: la *riforma protestante* (che nella variante calvinista abbraccerà decisamente lo sviluppo del capitalismo) e l'*umanesimo borghese*, più laico che religioso. Sarà poi soltanto dalle contraddizioni della borghesia che l'umanesimo assumerà di più i contorni di una rivendicazione proletaria e socialista.

Dialettici e anti-dialettici nell'XI secolo

Quando nell'XI sec. si formò in Europa occidentale l'urbanizzazione borghese, il primo tema che, nell'ambito della Scolastica, si affrontò fu quello dei rapporti tra *fede* e *ragione*. Due i partiti a fronteggiarsi: i *dialettici*, sostenitori della superiorità della ragione sulla fede; gli *anti-dialettici*, sostenitori del contrario.

Per noi, oggi, abituati al laicismo e al razionalismo, è facile schierarci dalla parte dei dialettici. Tra questi l'arcidiacono di Angers, Berengario di Tours (998-1088), negava la dottrina della *transustanziazione*, sostenendo, aristotelicamente, che se il pane diventa corpo di Cristo, allora dovrebbe mutare anche la forma, e se questa non cambia, allora la presenza di Cristo nel pane è solo *simbolica*, non reale. Era, la sua, una posizione chiaramente orientata a favore del razionalismo (anticipatrice del protestantesimo di almeno mezzo millennio) e, se la si fosse portata alle estreme conseguenze, sarebbe facilmente approdata all'ateismo. Berengario rifletteva le esigenze di modernità e di autonomia di pensiero della classe borghese, e dovette ritrattare le sue tesi per risparmiarsi la sentenza capitale, per quanto la transustanziazione divenisse dogma di fede solo nel 1215, al IV Concilio Laterano.

Il monaco ravennate Pier Damiani (1007-72) invece, rappresentante il partito anti-dialettico, vedeva le cose in maniera tradizionale, come i suoi colleghi teologi spiritualisti o quelli dell'area bizantina. Egli sosteneva infatti che ai misteri della fede non si possono applicare argomentazioni di tipo razionalistico. I misteri sono insondabili e vanno creduti solo per fede. Quindi il corpo cristico è realmente presente nel pane consacrato.

Chi aveva ragione? Dal punto di vista strettamente teologico gli anti-dialettici, per quanto la teologia orientale, quella più antica, contestasse sia l'uso latino del pane azzimo, sia l'idea che la trasmutazione degli elementi eucaristici avvenisse - secondo i latini - non per opera dello spirito santo ma in forza delle parole consacratrici pronunciate dall'officiante. Senonché i dialettici usavano argomenti che, pur essendo religiosi, erano già intrinsecamente antireligiosi. È corretto questo modo di procedere? Nell'ambito della chiesa non dovrebbe esserlo. Se, in quanto credenti, si è *razionalisti*, non ci si do-

verrebbe permettere di contestare i dogmi della fede, ma semplicemente limitarsi a dire che con la fede non si risolve alcun vero problema sociale, alcuna vera conoscenza pratica, utile allo sviluppo del lato umano della personalità. Oppure ci si limita a fare i credenti e si contestano i dogmi o i precetti sulla base di tradizioni precedenti che sono state sconfessate: di qui peraltro la rottura, mai sanata, tra cattolici e ortodossi.

Noi stessi oggi, interpretando la controversia tra dialettici e anti-dialettici, non dovremmo schierarci né per gli uni né per gli altri: all'ateo non interessa distruggere la fede servendosi di una propria "quinta colonna" all'interno della chiesa; interessa invece salvaguardare una certa *distinzione dei piani*, in quanto fede e ragione dovrebbero marciare su binari separati. E, in tal senso, bisogna dire che in quella controversia vi fu molta confusione nella gestione dei ruoli, delle competenze e delle proprie posizioni di principio.

D'altra parte il motivo di tale confusione è molto semplice: la chiesa romana da tempo sosteneva l'identità di *teologia* e *politica*, di potere spirituale e temporale. In una situazione del genere, anche se era nel suo interesse difendere le tesi degli anti-dialettici, involontariamente, col proprio atteggiamento prevaricatore, si trovava a favorire quelle dei dialettici. I quali non erano "eterodossi" in quanto "razionalisti", ma in quanto "razionalisti nell'ambito della chiesa".

La chiesa primitiva non era nata in virtù della *ragione*, ma in virtù della *fede* nella resurrezione del figlio di dio. Una volta decisa questa verità, non la si poteva mettere in discussione, a meno che, appunto, non si uscisse dalla stessa chiesa e non ci si opponesse a questa struttura di potere con un progetto politico alternativo. Già Scoto Eriugena aveva iniziato a usare la filosofia in funzione antiteologica. Perché mai questo atteggiamento non avrebbe dovuto continuare?

In effetti, a fronte di una chiesa quale quella romana, già profondamente corrotta nell'alto Medioevo, avendo essa subordinato la fede alla politica, diventava del tutto naturale, per qualche teologo radicale, subordinare la fede anche alla ragione, contro la stessa chiesa.

A questo punto ci si può chiedere: una posizione vicina all'ateismo avrebbe dovuto (e dovrebbe ancora oggi) appoggiare una tale dissoluzione della fede? La risposta è controversa. A quel tempo,

proprio mentre si approvava, all'interno della chiesa, che la ragione subissasse la fede, s'impediva anche alla fede di recuperare se stessa e si faceva quindi della ragione uno strumento arbitrario. Infatti la riscoperta dell'aristotelismo non impedì affatto né mai contestò lo sterminio dei movimenti ereticali d'opposizione.

No, ateismo non può voler dire questo. L'ateismo si deve sviluppare anche quando la religione è nel pieno delle sue forze, semplicemente dimostrando, nei fatti, che si è *migliori*, cioè che si è migliori restando *separati* da un affronto mistico delle umane contraddizioni. E, nel contempo, appoggiando le richieste di chi, all'interno della chiesa, vorrebbe vivere una fede più autentica.

Scuola di Chartres (circa 980-1180)

Nel XII secolo, a Chartres (Francia), nasce l'omonimo movimento filosofico. I discepoli di questo movimento sostengono che la filosofia non può essere opera di un uomo, qualunque sia il suo ingegno, ma, come accade per la scienza, il suo progredire deriva dalla paziente collaborazione delle generazioni che vi si dedicano nella loro successione temporale.

Quindi, proprio a Chartres, in una delle più grandi *scholae* episcopali cittadine, per opera di grandi vescovi e chierici, il mondo intero riappare sotto una nuova immagine, grandiosa ed energica.

I tratti inconfondibili di tale scuola sono: grande impegno nella ricerca filosofica, difesa della cultura letteraria e studio attento degli autori classici. Maestri di altissimo livello culturale dirigono e dettano *lectiones* nella cattedrale.

Alla grandezza culturale si accompagna la varietà di campi da essi prediletti: il diritto, la grammatica, la retorica, la fisica e la politica, con grandi e varie figure di dotti; "la schola" è la prima grande affermazione di una cultura "aperta".

La biblioteca raccoglie libri di discipline insolite, che provengono in copia e in traduzione da terre lontane. Sono testi di medicina che provengono da Salerno e Montecassino, di astrologia e medicina provenienti dall'Islam, di diritto ecc. Alcuni di questi volumi sono del tutto nuovi per la "schola" e tra questi si distinguono: il commento di Calcidio al *Somnium Scipionis*, il frammento del *Ti-*

meo platonico, il *De natura deorum* di Cicerone e *L'auctoritas* di Boezio.

Dopo il Medioevo monastico, la scuola sembra, infatti, riprendere un nuovo colloquio con i più grandi filosofi antichi: Platone, Virgilio, Cicerone; inoltre arrivano a Chartres traduttori e visitatori dell'Islam.

Lo spirito chartrense è, quindi, uno spirito di curiosità, d'osservazione, d'investigazione, alimentato dalla scienza greco-araba. La sua sete di conoscenza si espanderà talmente che il più celebre dei volgarizzatori del secolo, Onorio detto D'Autun la riassumerà in una formula stupefacente: "L'esilio dell'uomo è l'ignoranza; la sua patria, la scienza".⁷

I chierici-maestri credono, anzitutto e profondamente nell'"Humanitas"; cioè credono che l'uomo sia qualcosa di essenziale all'universo e di centrale nel mondo.

Questa idea-guida è comune a tanti maestri impegnati in diversi campi del sapere. Essi rifiutano l'antica idea di San Gregorio e di moltissimi monaci, secondo la quale l'uomo non era inizialmente previsto nei piani della creazione e che questi fu creato fortuitamente da dio dopo la rivolta degli angeli, come loro sostituto.

Al contrario, per questi maestri l'uomo non è un "ripiego" della creazione, ma sin dal principio è nei piani di dio come scopo del mondo, che dio crea per lui. Gli scultori gotici, anche nell'adornare la cattedrale di Chartres, s'ispirano, come ovunque, a questo nuovo modello, che è l'uomo stesso.

In questo umanismo è presente una seconda grande idea-guida comune: la *cultura come costruzione umana*. Il centro del mondo è l'uomo, è l'essere che usa effettivamente la ragione, non quello che la rifiuta, preferendo solo sradicare foreste. Ora la ragione è anzitutto brama di sapere. In questa ansia di sapere i maestri sono stati preceduti dagli antichi: essi sono il grandioso punto di partenza puramente umano dal quale il dotto può prendere il volo.

"Noi siamo", diceva Bernardo di Chartres, iniziatore della scuola, "come nani seduti sulle spalle dei giganti". I giganti sono i filosofi, i grandi remoti antenati del "chierico-maestro", che ricomincia da capo a fare cultura.

⁷ J. Le Goff, *Gli intellettuali nel Medioevo*, ed. Mondadori, Milano 1993, p. 61.

Questi antichi sono grandi figure, nei quali saggezza e curiosità fan tutt'uno: il saggio Salomone, Alessandro spinto ad esplorare (non a conquistare) il mondo dalla brama di "sapere" e non di potere, infine Virgilio, l'esploratore di ciò che sta al di là della vita, il regno stesso dei defunti. Con questi antichi l'idea stessa di *Auctoritas* cambia accento: da imperioso e misterioso comando, diventa modello da imitare per andare oltre.

Dunque, anche nella cultura, come nella nuova città, il compito è quello di costruire, più che non quello di ricostruire. Le basi esistono. Da qui la terza idea-guida dell'umanesimo di Chartres: come l'uomo è centro del mondo, come la cultura è una costruzione che si leva anche oltre la *Traditio*, così il centro dell'uomo è la *ratio* e l'uomo può costruire solo mediante la *ratio*. Sulle spalle dei giganti antichi, anche se nani, gli uomini potranno vedere più cose e più lontane. L'*Auctoritas* si trasforma in un aiuto per la *ratio* che vuole andare oltre, vedere il più lontano possibile.

La base di questo naturalismo è la *fede nell'onnipotenza della natura*. Per i chartrensi la natura è prima di tutto una potenza fecondante, perpetuamente creatrice, dalle inesauribili risorse, è, quindi, *Mater generationis*.

La loro *concezione organicistica della natura*, secondo cui ogni singola cosa dell'universo è collegata con tutto il resto, in base a leggi proprie, in quanto l'universo è in grado di *autogovernarsi*, è una concezione valida ancora oggi, che nessun ambientalista potrebbe mai rifiutare.

L'uomo, come affermano Guglielmo di Conches, discepolo di Bernardo di Chartres e Bernardo Silvestre, essendo natura e potendo comprendere la natura per via della ragione, può anche trasformare la natura con la propria attività. L'uomo, quindi, diventa l'artigiano che trasforma e crea, *homo faber*, cooperatore della creazione con dio e con la natura. "Qualunque opera", dice Guglielmo di Conches, "è opera del creatore, opera della natura, o dell'uomo artefice che imita la natura".

L'idea di questa Scuola di far coincidere l'uomo con l'universo, considerandolo come una sintesi di quest'ultimo, una sorta di cosmo in miniatura, era sicuramente indovinata, anche se già presente, in qualche modo, nel *Timeo* platonico.

I teologi di questa Scuola erano arrivati a queste conclusioni cercando nella Bibbia delle *verità scientifiche* (fisiche e logico-razionali), che fossero valide di per sé, cioè basate su leggi che non avrebbero avuto bisogno del provvidenzialismo divino o di spiegazioni di tipo allegorico.

Quanto più pretendevano di studiare la Bibbia indipendentemente dalla fede, tanto più questi teologi si trovavano costretti a procedere verso idee di tipo ateistico. D'altra parte ogniqualvolta si tenta di "spiegare la fede", inevitabilmente se ne riduce l'intensità. Non a caso avevano capito che natura e uomo possono convivere tranquillamente, senza che ogni volta debba intervenire su di loro la volontà divina.

L'anomalia cistercense

Il monachesimo cistercense è una riedizione, riveduta e corretta, del monachesimo benedettino, operata nel basso Medioevo, esattamente a partire dal 1098, anno della sua fondazione. Dei benedettini si rifiutava la ricchezza, dovuta alle grandi proprietà terriere e allo sfruttamento di manodopera servile.

Il suo principale protagonista fu Bernardo di Clairvaux (Chiaravalle), vissuto tra il 1091 e il 1153, il quale, per tutta la vita, lottò contro la Scolastica, in nome di un misticismo somigliante alla teologia apofatica orientale. Arrivò persino a parlare di deificazione, trasfigurazione, contemplazione, estasi, ecc., che sono concetti così poco usati nel mondo latino che, subito dopo di lui, altri due mistici, Ugo di San Vittore e Riccardo di San Vittore, misero sullo stesso piano il *pensiero* (fondato sull'immaginazione), la *meditazione* (fondata sulla ragione) e la *contemplazione* (fondata sull'intelligenza): la mistica s'accordava col razionalismo.

La cosa più strana è che Bernardo visse il proprio misticismo con grande passione ideologica e politica, predicando p. es. la seconda crociata e quella del 1147 contro alcune popolazioni slave pagane nel nord Europa, lottando contro l'antipapa Anacleto II e contro varie eresie pauperistiche, favorendo la condanna del grande teologo Abelardo al concilio di Sens e la fondazione del famigerato ordine dei Templari. Tentò anche di far condannare il vescovo di Poitiers e

maestro di teologia a Parigi, Gilberto Porretano, per le sue tesi trinitarie, ma non vi riuscì.

Numerosi furono i suoi interventi in questioni che riguardavano i comportamenti di ecclesiastici: accusò di scorrettezza Simone, vescovo di Noyon e di simonia Enrico, vescovo di Verdun; nel 1138 favorì l'elezione a vescovo di Langres del proprio cugino Goffredo della Roche-Vanneau, malgrado l'opposizione di Pietro il Venerabile e, nel 1141, ad arcivescovo di Bourges di Pietro de La Châtre, mentre l'anno dopo ottenne la sostituzione di Guglielmo di Fitz-Herbert, vescovo di York, con l'amico cistercense Enrico Murdac, abate di Fountaine.

Insomma, da un lato chiedeva di vivere in luoghi disabitati e marginali, nei pressi di foreste, su terre incolte o abbandonate, per tornare alla povertà evangelica, dove ci si doveva mortificare in un duro lavoro manuale; dall'altro però amava fare il politico e l'intellettuale in mezzo a dispute teologiche e a lotte per il potere ecclesiastico. Un suo allievo divenne papa Eugenio III, al quale egli dedicò il trattato *Sulla considerazione*, in cui stigmatizza la vita della curia e gli interessi prettamente politici che vi si coltivavano. Arrivò persino a ricordare a Eugenio III che, secondo l'opinione comune, non era lui il "papa" ma proprio se stesso!

Anselmo d'Aosta e le vane dimostrazioni

Nella polemica medievale tra dialettici e anti-dialettici, le posizioni progressiste erano assicurate dai primi, ovviamente non nel senso che cercavano di riportare la teologia cattolica alle sue fonti ortodosse, ma nel senso che volevano superarla in nome di una filosofia laica, umanistica, capace di attribuire alla politica imperiale o a quella dei Comuni borghesi quella autonomia che la chiesa romana non voleva ammettere, se non su un piano meramente socioeconomico e, qui, sino a un certo punto.

È fuor di dubbio, però, che l'innesto della logica nella teologia, se porterà a una progressiva laicizzazione della stessa teologia, porterà anche a una sua progressiva formalizzazione e astrattezza, poiché la logica non avrà come referente concreto un'esperienza sociale alternativa a quella del servaggio.

Il *Monologion* di Anselmo (1033 ca - 1109) è un chiaro esempio di questa duplicità della teologia medievale: la quale, da un lato, afferma l'esigenza di una razionalizzazione del sapere religioso, mentre dall'altro non riesce ad uscire da tale sapere.

Cioè a dire, Anselmo ha l'esigenza (non religiosa) di dimostrare l'esistenza di dio a partire dalla pura forza delle argomentazioni logiche; nel contempo però continua ad avere come preoccupazione fondamentale (di tipo religioso) quella di offrire dei supporti alla fede, a una fede - in particolare - che in quel periodo storico era sempre meno vissuta.

Perciò se da un lato Anselmo sembra portare avanti la laicizzazione della teologia, dall'altro proprio tale laicizzazione viene usata per giustificare una prassi cristiana in via di dissoluzione (perché corrotta, compromessa col potere economico e politico classista).

Le sue prove dell'esistenza di dio non provano alcunché, poiché sono tutte tautologiche, cioè danno per scontato quanto va dimostrato, ovvero dimostrano ciò di cui si può ammettere l'esistenza solo per fede. Anselmo, in sostanza, pretese di dimostrare come evidente ciò in cui egli già credeva (o meglio, ciò in cui egli credeva sempre meno, ma a cui voleva credere a tutti i costi).

Le sue prove filosofiche contraddicono la migliore teologia cristiana, che non faceva dipendere la fede dalla ragione. Con Agostino, infatti, la ragione serviva per giustificare "ulteriormente" la fede, ma la fede agostiniana, in sostanza, presumeva di trovare in se stessa la propria giustificazione.

Con Anselmo invece la prima, vera, giustificazione della fede sta nella capacità della ragione di dimostrare l'esistenza dell'oggetto fondamentale della stessa fede, cioè dio.

Singolare comunque il fatto che per dimostrare l'esistenza di dio, Anselmo sia costretto a farla dipendere dai limiti dell'uomo. A suo giudizio, infatti, non ci sarebbe alcuna perfezione divina se non ci fosse l'imperfezione umana.

Il processo - come si può notare - è capovolto, rispetto alla migliore tradizione religiosa, in quanto dio appare come una creatura dell'uomo e non il contrario. Questo processo speculativo è molto interessante, poiché esso può portare anche all'ateismo, se alle contraddizioni storico-sociali si sanno trovare soluzioni "immanenti". In mancanza di tali soluzioni, esso, inevitabilmente, porta all'idealismo.

Anselmo, nel *Proslogion*, si rende conto dei limiti del *Monologion*, ma, invece di uscire dall'ambito della teologia (il che forse per quei tempi era impossibile), per avventurarsi direttamente e completamente nell'ambito della filosofia, si incaponisce in un discorso di tipo "onto-teologico", che è quanto di più astratto si possa pensare.

Il *credo ut intelligam*, da lui tanto sostenuto, è stato in realtà una definizione usata per sostenere la tesi opposta, e cioè "comprendere per credere". Nella sua teologia il momento razionante è assai prevalente, ed è quello che fonda la credibilità della fede. Parlando di "prove" o di primato della fede, Anselmo ha potuto sottrarsi all'accusa di eresia, benché già allora il monaco Gaunilone avesse scoperto la natura antireligiosa e formalistica dei suoi ragionamenti.

Le obiezioni del suddetto monaco sono validissime, perché fondate sul realismo e sul materialismo. Paradossalmente Gaunilone, proprio nel tentativo di contestare la fondatezza della prova ontologica dell'esistenza di dio, arriva a ipotizzare una posizione ateistica molto avanzata, laddove soprattutto afferma che se dio è incomensurabile con qualsiasi cosa esistente, ne consegue che l'uomo può

non averne alcun concetto, alcuna immagine, non essendo in grado di capirne la definizione.

Fin qui il realismo di Gaunilone. Il materialismo invece si manifesta allorché egli sostiene, con un ragionamento ineccepibile, che se anche, per ipotesi, l'uomo avesse un concetto adeguato di dio, da ciò non seguirebbe necessariamente che dio esista, poiché è il concetto a dipendere dalla realtà e non il contrario.

Ciò significa che se lo "stolto" del salmo XIII dell'A.T. afferma l'inesistenza di dio, egli ha tutto il diritto di farlo, e nessuno può contestarlo senza dimostrare, prove alla mano, il contrario. Di fatto, non essendoci nulla, nella realtà, che possa rimandare adeguatamente al concetto di dio, non è l'ateo che deve dimostrarne l'inesistenza, ma è il credente che deve dimostrarne l'esistenza. Sono appunto i fatti che dimostrano che la "prova", per essere creduta, necessita della fede, non della ragione, cioè necessita di quell'atteggiamento umano la cui necessità dovrebbe dipendere dall'oggetto dimostrato.

Le prove dell'esistenza di dio furono elaborate da Anselmo all'interno di un'esperienza di crisi sociale e personale della religione, ma esse furono usate dalla chiesa al potere per imporre un determinato modello di fede. Ecco perché oggi, opponendosi alla dittatura del clero, gli uomini hanno riaffermato la libertà di credere e di non credere, astenendosi, nel primo caso, dal cercare di dimostrare l'oggetto della propria fede; dando per scontato, nel secondo caso, l'inutilità di tale oggetto.

Oggi la religione riguarda molto di più il sentimento e molto meno la ragione, di più l'intuizione e meno l'intelletto, e le stesse speculazioni astratte non riguardano più né la persona del Cristo (come nel mondo bizantino), né l'esistenza di dio (come nella Scolastica), bensì il modo concreto di vivere l'esperienza religiosa. In ogni caso un'eccessiva speculazione astratta porta sempre il credente in un campo minato, come puntualmente accade presso i protestanti.

Anselmo, come noto, risponderà alle obiezioni di Gaunilone in due maniere, per nulla convincenti: 1) il passaggio dall'idea all'esistenza - dirà - vale solo per dio, cioè pensando al solo concetto di dio si può pensare che dio esista anche realmente (il che però non è spiegabile, se non tautologicamente); 2) la stessa fede di Gaunilone - dice Anselmo, a corto di argomenti - testimonia come sia impossibi-

le pensare dio come non esistente. Curioso, in questo senso, che, per sostenere la prova razionale dell'esistenza di dio, Anselmo faccia appello alla inevitabilità della fede, cioè alla sua istintività. Ancora più curioso il fatto che Anselmo si serva dell'atteggiamento irreligioso dell'avversario (che pur era monaco come lui) per dimostrare la fondatezza delle proprie verità logiche.

Qui Anselmo non era certo in buona fede, anche se in seguito arrivò ad ammettere che per avere il concetto di dio bisogna far ricorso o alla fede o ad altri argomenti diversi da quello ontoteologico (o aprioristico). Anselmo, in realtà, avrebbe dovuto ammettere che non si può dimostrare l'esistenza di una cosa soltanto perché la si pensa, né si può sostenere che un'esistenza virtuale o potenziale è come se fosse reale: un'ontologia del genere è in realtà una psicologia di bassa lega.

Più interessante è la sua posizione sul terreno etico, laddove soprattutto egli afferma che la libertà è la capacità di seguire la legge morale, e non tanto la facoltà di scegliere tra bene e male. Naturalmente questa posizione andrebbe chiarita, poiché anche qui la chiesa potrebbe usarla per impedire agli uomini di essere liberi di scegliere soluzioni diverse dalla propria.

Osservazione n. 1

Anselmo d'Aosta diceva che se si può pensare qualcosa di cui supporre non esista altro di superiore, allora quel qualcosa esiste. L'esistenza di dio è data per esclusione di ogni altra cosa che, confrontata a lui, appare relativa.

Il procedimento può essere giusto, ma non è detto che l'assoluto coincida con dio, poiché con la parola "dio" s'intende già qualcosa di *religioso*, che si pone al di là dell'esistente terreno. Non ha quindi alcun senso attribuire a un assoluto extraterrestre (che non può esistere sulla Terra, ove tutto è relativo e transeunte) un'identità definita col termine "dio", il cui significato è *già dato sul piano religioso*. Meglio fece Kant a chiamarlo col nome di "noumeno": il *pen-sabile inconoscibile*, in quanto esistente nell'aldilà.

La prova anselmiana era necessariamente *tautologica*, non perché in sé non fosse logica, ma perché otteneva una dimostrazione che costituiva in realtà un punto di partenza. Infatti se la partenza e

la conclusione è dio, allora vuol dire che si considera l'uomo un *minus habens*. Si fanno coincidere gli effetti di un cattivo uso della libertà con un giudizio negativo sulla libertà in sé.

Osservazione n. 2

L'argomento ontologico di Anselmo d'Aosta per certi versi è ridicolo, per non parlare di quelli cosmologici, detti anche "a posteriori". E non tanto o non solo perché *tautologico*, essendo la tesi da dimostrare già presupposta nell'ipotesi di partenza, quanto piuttosto perché non ha alcun senso "dimostrare" l'esistenza di dio quando nei vangeli è detto chiaramente che l'unico modo di "conoscere dio" è credere in Cristo suo figlio.⁸

Quando nel Prologo del quarto vangelo il suo autore scrive che "Dio nessuno l'ha mai visto" (Gv 1,18), intende evidentemente negare qualunque sua apparizione o descrizione riportata nell'Antico Testamento. E quando nello stesso vangelo (14,8) Cristo, alla domanda degli apostoli di mostrare loro la realtà divina, risponde dicendo che l'unico modo di vederla è di credere in lui, è non meno evidente che l'evangelista voleva rendere del tutto vana qualunque "dimostrazione" di tipo logico, filosofico o metafisico.

Dunque, proprio mentre Anselmo si sforzava di fare il teologo, in realtà si comportava come un logico o un filosofo, riducendo così la "realtà divina" a un concetto metafisico. Questo a dimostrazione che l'esperienza cattolica già alla fine dell'alto Medioevo era entrata in profonda crisi e non sarà certo per questa speculazione astratta o in virtù di tutte le altre della filosofia Scolastica basso-medievale ch'essa riuscirà a recuperare la propria dignità. Anzi, proprio queste speculazioni faranno da supporto alla nascente classe borghese, la cui mentalità sarà sempre più chiaramente orientata verso l'ateismo.

⁸ Qui ovviamente si prescinde dal fatto che Cristo abbia mai sostenuto una cosa del genere, anzi tendiamo a ritenere che la sua identificazione col diopadre sia un mero prodotto redazionale. Semplicemente ci vogliamo mettere nei panni di un qualunque cristiano, per il quale l'autoaffermazione del Cristo è l'unica via possibile per dire che "dio c'è", anche perché se ce ne fosse un'altra, si toglierebbe un valore soteriologico all'incarnazione.

Paradossalmente quindi proprio mentre ci si sforzava di trovare forti argomentazioni metafisiche a favore dell'esistenza di dio, in realtà si stavano offrendo ulteriori pretesti per negarla con maggiore convinzione, o comunque per ridurla a una mera disquisizione accademica, lontanissima dai problemi più urgenti.

Questo poi senza considerare che tutto quanto Anselmo dice a proposito di dio, non vi è alcuna valida ragione perché non lo si possa attribuire all'uomo. Infatti egli, mentre pensa alla perfezione assoluta come realmente esistente, non ritenendola possibile ad opera dell'uomo, è costretto a immaginarla come presente solo al di fuori della Terra.

Ora, se invece di pensare l'uomo come assolutamente incapace di bene a causa del peccato d'origine (sulla scia di sant'Agostino), avesse sostenuto che la perfezione sulla Terra dipende soltanto dalla *libera volontà dell'uomo*, avrebbe speso le sue energie nel cercare di dimostrare concretamente questa verità, cioè di renderla fattibile *hic et nunc*.

Infatti, se si ritiene che l'uomo su questa Terra abbia tutte le possibilità di realizzare la propria felicità, allora ciò di cui non si può pensare nulla di più grande, non è altro che l'uomo stesso e l'universo che lo contiene. Nel senso che l'universo non è che lo spazio adeguato alla profondità della sua coscienza, della sua libertà, del suo pensiero e dei suoi sentimenti.

Anselmo mascherava il proprio radicale pessimismo antropologico con un ottimismo teologico di maniera, senza rendersi conto che in tutto l'universo non esiste altro essere vivente che l'uomo.

Anselmo e Bonaventura

La differenza tra Anselmo e Bonaventura sta nel fatto che il primo pretende di dimostrare l'esistenza di dio con un ragionamento logico, basato sulla forza del sillogismo, mentre il secondo si serve della logica per dimostrare che l'esistenza di dio va al di là di ogni logica, in quanto va colta in maniera spirituale o esistenziale.

Cioè a dire Bonaventura ha cercato di dare alla crisi dell'agostinismo (di cui Anselmo rappresenta un'espressione molto significativa), una valenza emozionale, intimistica, riflettendo, in ciò, l'espe-

rienza francescana (che rappresenta, indirettamente e soprattutto sul piano pratico, l'ultima esperienza ortodossa in occidente).

Bonaventura, in sostanza, ha compiuto un tentativo disperato, destinato all'insuccesso. Sul piano laico, infatti, l'autonomia della filosofia diventerà un processo irreversibile, mentre sul piano religioso Bonaventura cercherà di recuperare non l'esperienza della chiesa ortodossa, non quella del cristianesimo primitivo, né quella delle sette ereticali del suo tempo, ma un'ideologia dell'amore segnata dal modo di procedere speculativo e astratto della teologia latina.

Sant'Anselmo tra Kant ed Hegel

Per quale motivo la prova ontologica di Sant'Anselmo per Kant non stava assolutamente in piedi, mentre per Hegel in parte sì?

Prima di rispondere a questa domanda dobbiamo premettere due cose:

1. nel *Proslogion* il monaco benedettino e arcivescovo di Canterbury arrivò a formulare la sua prova ontologica proprio perché non riteneva sufficiente quella di tipo cosmologico formulata nel *Monologion*;
2. egli era seriamente preoccupato di voler dimostrare l'esistenza di dio, che per mille anni il cristianesimo aveva dato per scontata, lasciando che fossero i fatti a parlare da soli, in quanto s'andava sviluppando a livello teologico-accademico, grazie alla riscoperta dell'aristotelismo e allo sviluppo della borghesia comunale, un certo ateismo, e in tal senso le due opere vennero scritte proprio per confutare le idee di quelli che nutrivano dubbi sul valore della fede.

Il suo ragionamento si può sintetizzare nelle seguenti affermazioni: se uno nega l'esistenza di dio, vuol dire che sa che cosa o chi è dio, dunque sa che dio è l'unico ente di cui non si può pensare nulla di maggiore (*Deus est ens quo nihil maius cogitari potest*); di nessuna cosa terrena noi possiamo pensare che possa esistere qualcosa che infinitamente la supera, se non appunto dio stesso; dunque dio esiste non solo perché lo pensiamo (negandolo o affermandolo), ma anche come realtà.

Prima di commentare questa tesi, vediamo perché quanto già scritto nel *Monologion* non l'aveva soddisfatto. Il testo era indirizza-

to ai monaci dell'abbazia normanna di Bec, entrati evidentemente in crisi di fede.

Anselmo sostiene che l'esistenza di dio è inconfutabile in quanto l'essere umano, soggetto limitato per antonomasia che tende alla perfezione, non può tendervi all'infinito, altrimenti saremmo costretti ad ammettere che dio, rendendo infelici le proprie creature, non è giusto né buono.

Dunque la fede dei monaci in crisi poteva ritrovare il vigore perduto se cercava delle conferme intellettuali. E, come si può facilmente notare, la dimostrazione vera e propria dell'esistenza di dio veniva rimandata all'aldilà, dando per scontato che sulla Terra l'uomo è destinato a vivere un'esistenza da peccatore.

Fu probabilmente questa magra consolazione a indurlo a scrivere il *Proslogion*, dove in effetti le tesi sono più sofisticate, più psicologiche (se vogliamo più platoniche che aristoteliche). E la maggiore è stata citata sopra: dio è ciò di cui non possiamo pensare che esista qualcosa di superiore, né nell'intelletto e neppure nella realtà.

Era una forma di consolazione indubbiamente superiore all'altra. Tuttavia Anselmo non s'era accorto che la sua tesi avrebbe potuto conservare tutto il proprio valore sostituendo semplicemente alla parola "dio" la parola "natura" o "universo". Anzi, così facendo, non vi sarebbe neppure stata la necessità di dimostrarne l'esistenza: la natura o l'universo sono per gli esseri umani un qualcosa di "dato", che non ha senso "dimostrare". La natura si *mostra* da sé.

Il fatto è che in entrambi i testi Anselmo partiva dal presupposto che l'essere umano fosse un ente irrimediabilmente peccatore (contraddittorio, diremmo oggi), sicché quanto più egli cercava di dimostrare l'esistenza di dio, tanto più finiva col negare all'uomo un'esistenza degna della propria natura.

Ma ora vediamo i due massimi filosofi tedeschi.

Riprendendo le tesi di Tommaso d'Aquino e, prima ancora, di Gaunilone (altro monaco benedettino coevo di Anselmo), **Kant**, nella *Critica della ragion pura*, nega qualunque valore alla prova ontologica anselmiana (sarebbe meglio usare la parola "ontoteologica"), in quanto "il concetto di un essere assolutamente necessario - spiega Kant - è... una semplice idea, la cui realtà oggettiva è ben lungi dall'essere provata dal fatto che la ragione ne ha bisogno".

Come si può notare Kant esaminava la prova più sul piano *logico* che *psicologico*. Ma sul piano logico non c'era neppure bisogno di confutarla, in quanto troppo ingenua per poter pretendere una qualche fondatezza. Sul piano psicologico invece ci si poteva fare sopra un ragionamento diverso, chiedendosi p.es. il motivo per cui il soggetto avverte il bisogno di pensare a un ente del genere e se il fatto di crederci possa costituire un impedimento allo sviluppo della ragione.

Kant, in tal senso, qualcosina si chiede ma per dare sempre una risposta di tipo logico: quella prova serviva più "a limitar l'intelletto che ad estenderlo a nuovi oggetti"; questo perché Anselmo non era riuscito a spiegare quali fossero "le condizioni che rendono impossibile considerare come assolutamente impensabile il non essere di una cosa".

La condizione principale ovviamente Kant la sapeva e sapeva anche che Anselmo non avrebbe mai potuto porla parlando di dio, e cioè che una cosa, per potersi dimostrare esistente, non ha bisogno d'essere dimostrata. Una cosa si auto-dimostra mostrandosi: il che non poteva certo riguardare il concetto di dio. Kant avrebbe però fatto una migliore figura dicendo ai teologi che sostenevano Anselmo di andarsi a rileggere il versetto 18 del Prologo del quarto vangelo, dove è scritto a chiare lettere che "Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato". Entrambi si sarebbero risparmiate inutili fatiche dimostrative e contestative.

Affrontare la prova anselmiana sul piano logico non ha davvero senso, poiché anche un bambino capirebbe che un soggetto condizionato come l'uomo non può dimostrare l'esistenza di un ente incondizionato, e se anche supponesse di poterlo fare, si dovrebbe affidare più al desiderio che alla ragione. Questo poi senza considerare che è tutto da dimostrare che l'essere umano sia davvero un soggetto "condizionato"; se la dimostrazione della propria incondizionatezza è solo questione di tempo, all'uomo non resta che attendere una propria autorivelazione.

Affermare l'ateismo sul piano logico è stato per Kant un esercizio di erudizione dialettica abbastanza minimalista, riassumibile, nonostante le sue varie pagine, in pochissime righe: se esiste un dio, non può essere dimostrato; ovvero se si pensa che dalla possibi-

lità ch'esso sia, sia veramente, si fa soltanto della tautologia, facendo coincidere arbitrariamente *possibilità* in senso lato con *esistenza* in senso concreto (cioè confondendo desiderio con realtà). In altre parole: se l'identità è evidente, non vi è alcun bisogno di dimostrarla con la logica, e se non lo è, è inutile fingere che lo sia.

Uno potrebbe chiedersi: tutto qui? Non sarebbe stato meglio svolgere un'analisi o *psicologica* (nell'ambito di una fenomenologia della religione) o *storica* (in riferimento alla crisi di identità della società e della teologia cattolica medievale, sempre più sospinta verso le istanze ateistiche della classe borghese emergente)?

Anche **Hegel**, nell'*Enciclopedia*, ha affrontato l'argomento anselmiano prendendo le mosse da Kant, e subito ha dovuto convenire che non si può dimostrare l'esistenza di un ente assolutamente *necessario* ponendo come *presupposto* l'esigenza dell'assoluta *perfezione*.

Tuttavia Hegel ha voluto osservare la prova anche dal punto di vista *psicologico* ed è arrivato a dire, rifacendosi in qualche maniera a tesi già espresse da Bonaventura, Duns Scoto e Leibniz, che dio può anche esistere se la *coscienza* lo sente, lo intuisce. "Con la rappresentazione di Dio è inseparabilmente congiunta la determinazione del suo essere *nella nostra coscienza*". Cioè se al desiderio di assoluto l'uomo vuol dare il nome di "dio", che male c'è? Dove sta la contraddizione?

A livello di coscienza l'intuizione può anche percepire come coincidenti l'*essere divino* e la sua *esistenza*. Kant, che tanto peso ha dato all'intuizione sensibile parlando di spazio e tempo, perché ha usato solo la logica analizzando l'ontologismo anselmiano, dandosi peraltro tutte quelle "arie di superiorità" (le parole virgolettate sono proprio nel testo, anche se non viene espressamente citato il nome di Kant)?

Hegel insomma scusa "l'ingenuo buon senso" del benedettino, ammettendo volentieri che la sua idea è presente in ogni filosofia idealistica, come nella "fede immediata" (del popolo).

È facile notare come qui Hegel abbia voluto fare un discorso "politicamente corretto". Semmai il monaco andava criticato - scrive alla fine - sul fatto d'aver voluto dimostrare vera un'astrazione, senza riuscire a farlo concretamente, nell'esperienza della fede, per poi arrivare a dire che la verità della fede, nell'esperienza, non può essere

data una volta per tutte, essendo anch'essa soggetta alla legge della negazione.

Hegel insomma è stato più diplomatico di Kant e forse anche più sensibile, in quanto si ha l'impressione che, parlando di Anselmo, egli in realtà volesse parlare di se stesso, volesse cioè dire che il superamento del cristianesimo medievale sarebbe potuto avvenire con più successo dimostrando che l'esperienza concreta della ragione (filo-religiosa) è storicamente superiore a quella della fede che presume d'essere razionale.

Il problema quindi andava rovesciato: se la vecchia identità religiosa non è più possibile in quanto anacronistica, è però possibile crearne una nuova, di tipo filosofico, in virtù del pensiero astratto. Dio dunque esiste perché lo vuole l'uomo! L'identità idealistica di essere e pensiero va vista a partire dal pensiero e non a partire dall'essere, che in sé coincide col nulla. La religione serve solo per giustificare la filosofia, che così può anche diventare una filosofia *religiosa* o mistico-idealistica.

Nel *Proslogion* tuttavia Anselmo non si spinse mai a una forma di idealismo così laicizzata. L'identità d'essere e pensiero era possibile, secondo lui, proprio perché era l'essere (cioè dio) a renderla inevitabile: il pensiero non faceva che coglierla speculativamente, senza peraltro poter mai arrivare a una vera e piena identità, in quanto questa era preclusa, sulla Terra, a un ente limitato come l'uomo.

L'argomento anselmiano ieri e oggi

L'argomento anselmiano ha sempre conservato un certo fascino, anche perché, pur nella sua falsità di fondo, pretende d'essere molto logico e razionale. Piace proprio perché è astratto, in quanto permette di prescindere da situazioni particolari.

"Ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore, è Dio" – questa la sua tesi fondamentale. Più l'altra correlata: "Se si accetta l'idea che Dio è un essere perfetto, si deve per forza accettarne l'esistenza", altrimenti la sua imperfezione lo renderebbe inferiore a qualsiasi altra cosa dotata di esistenza.

Ci vorrà Kant per smontare queste amenità. Egli infatti si limitò a dire, molto semplicemente ma anche molto efficacemente, che l'*esistenza* va considerata *preliminare* a qualunque dimostrazio-

ne, non può essere considerata come una conseguenza logica. Se qualcosa esiste, deve potersi *mostrare da sola*: non c'è bisogno di dimostrarne l'esistenza. E se di Dio non possiamo mostrare l'esistenza, non possiamo dire altro con certezza. Semmai è vero il contrario: l'inesistenza di qualcosa non pregiudica la possibilità di farsene un concetto.

Ma c'è di più. Se si cerca di "dimostrare" con un ragionamento filosofico che la fede è superiore alla ragione, alla fine si arriva inevitabilmente all'ateismo. La fede (di qualunque religione) si basa sulla *rivelazione*, cioè sull'esperienza di un incontro con una persona che si qualifica in maniera particolare ("santone", "profeta", "guru", "messaggero divino", "illuminato", "figlio di Dio", "l'eletto", "l'unto del Signore", ecc.) e che svolge la funzione di "mediatore" tra gli uomini e una qualche divinità. Nel mondo cristiano questa persona divino-umana, detta Gesù Cristo, viene incontrata ogni volta nella Chiesa ch'egli avrebbe fondato.

A tale dichiarazione unilaterale o si crede o non si crede: non è possibile "ragionare" o "dubitare". I 27 libri del Nuovo Testamento sono stati scritti non per essere discussi, ma per essere accettati *as is*, come se fossero documenti dogmatici, utilizzabili da chi aveva *già* la fede.

Ecco perché diciamo che se, da un lato, la teologia catafatica della Scolastica contiene già in sé i germi dell'ateismo moderno del mondo occidentale, dall'altro lato, invece, la chiesa ortodossa ha rinunciato a fare "filosofia" proprio perché riteneva *l'esperienza di fede* sufficiente per dimostrare la superiorità della fede sulla ragione. Tuttavia perché fosse possibile credere in questo assunto, tale chiesa orientale aveva bisogno che la società fosse molto meno violenta di quella dell'Europa occidentale. Di qui lo scarso interesse nutrito, in oriente, per lo sviluppo della borghesia e del capitalismo e la rinuncia a costruire uno Stato della chiesa. Le uniche vere contraddizioni dell'Europa orientale erano quelle connesse all'uso della terra. Solo quando queste contraddizioni diverranno esplosive, la chiesa ortodossa rivelerà tutti i propri limiti.

È un fatto comunque che la teologia apofatica, se svolta in maniera conseguente, porta all'ateismo non meno di quella catafatica; infatti se "Dio è tutto ciò che non è", può anche non essere, cioè può anche non esistere.

Di fronte alla suddetta tesi anselmiana viene comunque spontaneo chiedersi il motivo per cui un teologo arrivi a dire una cosa così astrusa. Quando mai, infatti, nella vita quotidiana uno arriva a chiedersi se da qualche parte esiste qualcosa o qualcuno che gli è assolutamente superiore sotto ogni punto di vista? Sarebbe imbarazzante sapere che si è continuamente sotto il controllo di qualcuno infinitamente più grande di noi. Giusto in ambienti monastici poteva emergere una riflessione del genere, e per di più in un momento di particolare crisi esistenziale. Infatti solo chi ha smesso di credere in se stesso, di aver fiducia nelle proprie potenzialità, spera che da qualche parte esista qualcuno che possa rassicurarlo, che possa giustificarlo nella propria inettitudine.

Forse questo atteggiamento spiega il motivo per cui ancora oggi, nonostante la rivoluzione industriale, molte persone continuano a credere in una qualche divinità. Lo fanno perché si sentono deboli all'interno di una società violenta, in cui solo i più forti (o i più astuti o i più capaci) riescono a prevalere. Cioè nonostante il macchinismo ci abbia indotto a considerare la natura un nostro prodotto, trasformabile a nostro piacere, il sistema in generale, così fortemente antagonistico, ci porta invece a credere nell'esistenza di una perfezione ultraterrena.

Al tempo di Anselmo d'Aosta non esisteva ovviamente il macchinismo. Per approdare all'ateismo, ovvero per dimostrare il valore di una coscienza *umana*, non religiosa, sarebbe stato sufficiente dire che la *natura* andava considerata come un assoluto, almeno nei confronti dell'essere umano, abituato a percepire la realtà come divisa tra servi e signori. Il fatto è però che a quel tempo la chiesa romana e quindi la teologia latina erano realtà dominanti. Considerare la natura superiore a Dio sarebbe stato un'eresia o, appunto, una forma di ateismo. La cultura prevalente imponeva di credere che non ci poteva essere nulla di più grande di Dio. Ecco perché il ragionamento di Anselmo non ha senso: pretende d'essere *ontologico*, cioè aprioristico, quando in realtà era profondamente condizionato dalla mentalità dominante.

Oggi, al posto di Dio, avremmo detto che la perfezione sta nella scienza e nella tecnica. Da quando abbiamo inaugurato la rivoluzione industriale, non c'è nulla che non possiamo fare. Semmai mettiamo in dubbio il fatto che con la scienza si possano risolvere gli

antagonismi sociali. Ma solo chi è *già* credente arriva a dire che, siccome la scienza è incapace di far questo, allora Dio è superiore alla scienza. Cioè Dio viene creduto superiore a tutto perché in realtà *già* si è convinti che lo sia. Non c'è alcun bisogno di "dimostrarlo" con delle prove logiche.

Viceversa, l'uomo comune, il non-credente, quando incontra una scienza incapace a risolvere i problemi sociali, ha, di fronte a sé, due strade: una è quella di credere che se la scienza è impotente oggi, non lo sarà domani; l'altra è quella di chi vuole ribaltare i rapporti sociali, con o senza l'uso della scienza (e questa è la posizione dei socialisti).

Oggi l'argomento ontologico anselmiano dovrebbe essere posto nei seguenti termini: "Ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore è l'uomo, che è un *ente di natura*". È importante specificare che è un ente di natura, al fine d'impedire un uso scriteriato della scienza e della tecnica. Infatti, se fossimo assolutamente convinti che una qualunque esperienza non può definirsi *umana* se non può definirsi anche *naturale*, dovremmo sentirci particolarmente indotti a rifiutare qualunque antagonismo sociale, qualunque forma di violenza. L'uso innaturale della scienza è una conseguenza della disumanizzazione dell'uomo, cioè del fatto che attraverso la scienza non si vuole soltanto "dominare" la natura, ma si vuole anche dominare la parte debole dell'umanità.

Non è solo questione di dominio dell'uomo nei confronti della donna o dei genitori nei confronti dei figli, ma è anche questione di *dominio tecnologico*, mediante cui si creano armi con cui dominare chi non le possiede. Il sintomo più eloquente che l'antagonismo domina la società e la natura, è la presenza di apparati repressivi, il cui livello di tecnologia è molto elevato. È vero che oggi l'arma principale con cui si domina il mondo è il *denaro*, ma chi mette in discussione questo dogma, rischia di trovarsi di fronte ad argomenti ancora più persuasivi, di cui il principale è la *forza militare*.

Lo sviluppo dell'ateismo cattolico dopo il Mille

Premessa storico-culturale

Fu troppo tardi quando la chiesa romana s'accorse (il primo fu Pier Damiani) che con la riscoperta accademica dell'aristotelismo (complici i traduttori arabi dal greco), avvenuta sia con Gerberto di Aurillac (morto nel 1003), fatto papa dall'imperatore Ottone III, col nome di Silvestro II, dopo essere stato apostata e scomunicato, che con Berengario di Tours (morto nel 1080), dopo essere stato più volte condannato dalla chiesa, si rischiava di scardinare gran parte della teologia latina (specie quella agostiniana) fin lì elaborata, e a nulla valsero i divieti, nel 1210 e 1215, di leggere pubblicamente la *Fisica* e la *Metafisica* dello Stagirita.

Ormai alla corrente filo-aristotelica s'erano già formati teologi di grande spicco come Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Ruggero Bacone, al cui confronto gli oppositori apparivano ben poca cosa: Guglielmo d'Alvernia, Alessandro di Hales e Bonaventura.

Tutte le controversie ruotavano attorno al tentativo di sostituire una concezione della fede che di mistico aveva solo il nome e che nella sostanza si risolveva in una mera obbedienza ai diktat politici di un alto clero abbondantemente corrotto, con un'altra concezione che, constatando l'impossibilità di vivere la fede come al tempo delle persecuzioni romane e delle controversie cristologiche, si poneva come obiettivo quello di approfondire i contenuti religiosi in maniera puramente razionale, sconfinando sempre più spesso in una forma di trattazione di tipo filosofico, che a quel tempo doveva per forza risalire all'insegnamento ellenico, per il quale i temi religiosi altro non erano che una forma di astratta speculazione.

Il fatto che fossero dei teologi cattolici a porre le basi dello sgretolamento della loro stessa teologia, non deve stupire: sia perché, non esistendo una vera libertà di pensiero, non c'era modo, allora, di opporre ragione a fede, se non all'interno della stessa fede; sia perché era una caratteristica della stessa teologia cattolica, così povera di spiritualità, acconsentire che le speculazioni astratte avessero il sopravvento sulle esperienze di fede. Ciò non era avvenuto prima

del Mille semplicemente perché la dimensione sociale del mondo contadino era nettamente prevalente a quella del mondo borghese, che proprio alla fine dell'alto Medioevo comincerà a porre le proprie basi in ambito comunale.

Generalmente gli avversari dei nuovi teologi filo-aristotelici sostenevano che le verità della fede non potevano in alcun modo essere dimostrate razionalmente, e su questo era impossibile dar loro torto. Tuttavia, quando venivano trascinati in controversie in cui la filosofia era più importante della teologia, essi ne uscivano spesso sconfitti.

La riscoperta dell'aristotelismo era infatti funzionale all'esigenza di razionalità di una classe emergente che andava a ripopolare, con la propria attività, prima commerciale poi imprenditoriale, gli antichi centri urbani abbandonati in seguito al crollo dell'impero romano.

Il riutilizzo della dialettica aveva unicamente lo scopo di valorizzare le qualità della ragione borghese contro gli autoritarismi politico-religiosi dell'aristocrazia clericale-feudale. Sotto questo aspetto è semplicemente ridicolo sostenere che la nascita del capitalismo è strettamente correlata allo sviluppo del protestantesimo: quest'ultimo è impensabile senza il recupero cattolico-borghese dell'aristotelismo, che andò avanti, in Italia, sino a quando non cominciò a essere seriamente contestato dalla scienza galileiana, e sino a quando soprattutto la controriforma cattolica non mise a tacere sia questa che quello.

La questione degli Universali

Gli antecedenti

Ora, se si analizza la controversa diatriba sui cosiddetti "Universali", scoppiata proprio a causa del neo-aristotelismo, si sarà in grado di capire l'evoluzione dell'ateismo filosofico in ambito cattolico.

All'inizio del Medioevo Boezio (476-525), uno dei pochi grandi intellettuali formati in ambienti greci, fu il primo a chiedersi in che maniera ripensare il significato del linguaggio filosofico antico nel mutato contesto di pensiero teologico. In particolare egli po-

neva la questione, che non era solo linguistica, di come applicare a dio le dieci categorie aristoteliche (sostanza, accidente, quantità, qualità, relazione, modalità, stato, abito, tempo, luogo). Era un modo astratto di affrontare la teologia, che susciterà molte antipatie negli ambienti ecclesiastici più conservatori, tanto che egli, sotto vari pretesti, verrà condannato a morte.

Infatti le suddette categorie venivano a rendere ambiguo ciò che invece doveva essere evidente, anche se Aristotele le aveva elaborate proprio per un fine opposto. P. es. se un vocabolo come "uomo" (che è una categoria di *sostanza*) può significare varie cose: un uomo specifico, l'uomo in generale, un uomo rappresentato in una scultura ecc., per evitare confusioni di sorta - diceva Aristotele - è sufficiente chiarirne i *predicati* (genere, specie, differenza, proprietà e accidente). Il genere è il predicato più generale di un soggetto: al soggetto Socrate appartiene il genere "animale" e, caratterizzandolo più in particolare (usando la specie come sottoclasse del genere), si potrà dire che Socrate è un animale di specie "umana".

Un modo di ragionare come questo, se passava dalle cose terrene alle cosiddette "realtà divine", perdeva facilmente tutto il suo carattere innocuo e, dietro sottili sofismi, si finiva p.es. con l'equiparare il dio cristiano alla concezione di dio che avevano i pagani, riducendo il dio personale, uno e trino, a non più di una mera astrazione metafisica. La *Logica* di Aristotele rischiava di essere una mina vagante, e infatti mezzo millennio dopo Boezio l'autoritarismo ecclesiastico fece di tutto per circoscriverla entro argomentazioni che non dessero troppo fastidio alla teologia.

Traducendo e commentando, verso il 500, l'*Isagoge* del neoplatonico Porfirio (allievo di Plotino), ossia l'introduzione alle *Categorie* di Aristotele, scritta intorno al 270 d.C., che avrà un'enorme diffusione nei secoli a venire, Boezio aveva praticamente aperto alla discussione accademica occidentale il problema degli "Universali", ch'erano quelle categorie indicanti il *genere* o la *specie* di un oggetto e non il singolo elemento.

Secondo Aristotele le sostanze "prime", quelle che indicano le cose concrete, gli oggetti sensibili, esistono di per sé, mentre il genere e la specie sono indicate come sostanze "seconde", e non è chiaro, nei suoi testi, se esse esistano di per sé.

Porfirio s'era posto tre domande, senza darvi alcuna risposta:

1. gli Universali sono reali o esistono solo nella nostra mente?
2. se esistono nella realtà, sono corporei o incorporei?
3. sono separati o uniti agli oggetti corporei che designano?

All'apparenza sembravano domande di mera logica formale, ma, una volta che finirono nelle mani dei teologi latini, assunsero subito una rilevanza metafisica, al punto che furono oggetto di trattazione per almeno tre secoli.

La risposta che per primo diede Boezio era pericolosamente ambigua: "Platone - egli disse - ritiene che i generi, le specie e gli altri universali non siano soltanto conosciuti separatamente dai corpi, ma che esistano e sussistano indipendentemente da quelli; invece Aristotele pensa che gli incorporei e gli universali sono sì oggetto di conoscenza, ma che non sussistono che nelle cose sensibili. Quale di queste opinioni sia la vera, io non ho avuto l'intenzione di decidere, perché è compito di più alta filosofia. Noi abbiamo deciso di seguire l'opinione di Aristotele, non perché l'approviamo totalmente ma perché questo libro, l'*Isagoge* di Porfirio, è scritto seguendo le *Categorie* di Aristotele".

Boezio sapeva bene che la teologia latina, dovendo scegliere tra Platone e Aristotele, non aveva dubbi nel preferire il primo (Agostino veniva considerato un "Platone cristianizzato"), per cui si sforzò di restare sulle generiche; tuttavia, rifacendosi ad Alessandro d'Afrodisia, arrivò a dire che il pensiero umano è in grado di separare dagli oggetti sensibili nozioni astratte, come quelle appunto di "animale" e di "uomo"; ovverosia, anche se il genere e la specie non potessero esistere separati dal corpo, non per questo ci è impedito di pensarli separatamente da esso. Dunque uno stesso oggetto è *universale* quando lo si pensa ed è *singolare* quando lo si coglie con i sensi nelle cose.

Apparentemente non sembrava una posizione contraria al teismo cattolico; invece lo era, proprio perché, in questo processo di astrazione mentale, l'uomo non aveva alcun bisogno di un intervento divino, e nell'ultimo suo testo, scritto in carcere, *De consolatione philosophiae*, egli lo farà capire chiaramente.

Non per nulla i teologi bizantini, che pur avevano a disposizione l'intero *corpus* di opere logiche di Aristotele, non elaborarono novità di rilievo in campo metafisico e preferirono attenersi a una teologia spiritualista e apofatica; mentre le innovazioni laiciste di au-

tori islamici come Abu Bishr Matta e Yahya Ibn Adi, vissuti nel X sec., Abu'l Barakat (XII sec.) o Ibn Taymiyya (XIII sec.) non vennero diffuse in occidente.

Le premesse

La preoccupazione di Porfirio e di Boezio, di sapere se gli Universali si possono associare a qualcosa di corporeo o incorporeo, può far sorridere oggi, ma quella volta la si prendeva sul serio, perché nessuno voleva rischiare l'accusa di eresia. Infatti, per togliere ogni dubbio, i primi a rispondere in maniera inequivoca a quelle domande furono i cosiddetti "realisti", cioè quelli che razionalizzavano il misticismo, coloro che meglio rispettavano l'ideologia dominante.

Prima di tutto però cerchiamo di capire il significato delle domande di Porfirio con un semplice esempio. Quando usiamo la parola "casa" che cosa abbiamo in mente? Soltanto un'abitazione particolare? Evidentemente no. L'essere umano non ha bisogno di acquisire sempre nuove conoscenze sulle varie tipologie abitative prima di arrivare a formulare un concetto generale di "caseità" che includa tutte le case particolari. Questa cosa era evidente sia ai teologi medievali che ai filosofi antichi.

Il problema non era semplicemente quello di decidere se il concetto di "caseità" poteva essere soddisfatto soltanto *dopo* aver conosciuto la varie tipologie di abitazione, o se ci è lecito parlare di una "casa" in particolare soltanto *dopo* aver ammesso che in noi esiste già l'idea dell'abitare (un'idea anche molto semplice, riassumibile nel concetto di "contenitore includente il suo contenuto", come è appunto una qualunque casa rispetto a chi la abita). Posto così il quesito sarebbe stato non meno stupido di quello dell'uovo e della gallina.

Il fatto è che una speculazione del genere può diventare improvvisamente pericolosa se applicata a cose tipicamente teologiche, come p.es. questa: dio esiste veramente o se l'è inventato l'uomo? Dalle risposte che si davano ai quesiti, apparentemente molto innocenti e per noi oggi anche molto banali, di Porfirio, si poteva capire quanto fosse sufficiente, per la conoscenza in generale, la teologia, o se invece non si dovessero sviluppare altre scienze.

Quelle domande infatti si possono riassumere in una sola, che, per quanto assurda oggi ci possa apparire, a quel tempo era de-

cisiva per stabilire la fede o l'eresia di chiunque: per conoscere le cose è davvero necessario conoscerle o è sufficiente sapere che esistono? Se rispondiamo di sì alla seconda domanda, allora per l'uomo è sufficiente credere in qualcuno che possa garantire l'esistenza di quelle cose, e questo qualcuno a quel tempo non poteva essere che la chiesa.

Viceversa, se il soggetto, per conoscere, deve davvero conoscere, allora non ci si può limitare alla fede: bisogna usare anche la *ragione*; la fede semmai può essere conservata per cose che vanno oltre qualunque ragionamento logico su dati sensibili o empirici.

Ma se la ragione ha la sua importanza ai fini del conoscere, il problema dell'uovo e della gallina non è poi così banale. Se per arrivare a formulare un concetto di "caseità" è sufficiente pensare a un contenitore che racchiuda completamente il proprio contenuto (e lo stesso si potrebbe dire col concetto di "alberità", pensando a una qualunque chioma di foglie collegata a delle radici attraverso un tronco), che cosa dovremmo dedurre? Che questi concetti ci sono *innati* solo perché ci sovengono tutte le volte che vediamo qualcosa di concreto ad essi inerenti? Se fosse così, commetteremmo un errore di prospettiva.

Facciamo un altro esempio ancora più prosaico. A qualunque ragazza potrà istintivamente piacere un uomo alto, bello, muscoloso e danaroso, ma se tutte si lasciassero determinare da queste categorie astratte, quante si sposerebbero e, se anche vi riuscissero, quanto durerebbero i matrimoni? Non sarebbe meglio che una ragazza, prima di dire che il suo ideale di uomo è un'idea *innata*, si chiedesse se per caso esso non sia *indotto* dalla cultura dominante? Com'è possibile sapere che cosa sia innato in noi se già nel momento in cui si nasce c'è già qualcuno che ci dice cosa dobbiamo fare?

Innata è forse soltanto la capacità di *astrazione per generi e specie*, che anche gli animali, per quanto ridotta, hanno, altrimenti non riuscirebbero a sopravvivere? Un animale deve saper *generalizzare* i tipi di nemici che può incontrare. La vipera non può non sapere che il suo peggior nemico naturale è la mangusta, ma se per paura di essere catturata se ne stesse chiusa nella tana, come potrebbe capire che il suo peggior nemico è in realtà l'uomo?

È per questa ragione che la capacità di astrazione è tanto maggiore quanto maggiori sono quelle *esperienze* che permettono di

compiere delle *classificazioni* di generi e specie. Se la capacità di astrazione è genetica, non lo è certamente l'esperienza con cui svilupparla, e chi non se ne preoccupa, rischia facilmente di formulare giudizi approssimativi, semplicistici, in una parola dei "pre-giudizi". La capacità di astrazione è tanto più oggettiva quanto più è vasta e profonda l'esperienza.

Poste le cose in questi termini, l'ateismo diventa per così dire "implicito". L'idea di "caseità" può essere innata o acquisita: non è questo il punto; il problema piuttosto è quello di stabilire se la sua verità o giustizia o congruità (rispetto alle proprie percezioni) è *innata* in quanto viene data da dio, per la qual cosa non occorre avere alcun tipo di esperienza; oppure se essa è attendibile soltanto nella misura in cui il soggetto può verificarla nella *pratica*. La differenza non è di poco conto, poiché in questo secondo caso la ragione deve funzionare molto di più della fede, e l'esperienza personale molto di più dell'obbedienza a un proprio superiore. L'uomo ha davvero bisogno di una *realtà esterna*, a lui del tutto indipendente, che gli dica come vivere la vita o può scoprirlo da sé?

Anche se noi avessimo un'idea innata di "caseità", essa non ci servirebbe per comprendere, prescindendo da qualsivoglia esperienza, le migliaia di tipologie diverse di abitazione. Quando generalizziamo lo facciamo per un'esigenza di semplificazione, di classificazione, ma da ciò non è possibile dedurre in maniera logica che da qualche parte dell'universo esiste un'idea che ci precede e ci supera. Sarebbe come applicare un'esigenza, o meglio, un'astrazione di tipo psicologico a un ragionamento di tipo logico.

Le idee innate potrebbero avere un valore euristico se le potessimo conoscere esaustivamente tutte e subito, in modo da poterle vagliare scientificamente in rapporto alle situazioni che, di volta in volta, ci si presentano. Ma, per poter fare ciò, esse dovrebbero stare *al di fuori di noi*, ben visibili, totalmente sottratte a valutazioni soggettive, con cui noi potremmo confrontarci chiaramente e liberamente tutte le volte che lo vogliamo, come quando nell'antichità s'andava a consultare l'oracolo, che però spesso dava dei responsi tutt'altro che cristallini.

Infatti, se le avessimo soltanto dentro di noi, esse, *di per sé*, a prescindere da qualunque esperienza, non sarebbero in grado di dirci cosa sia bene e cosa sia male, cosa sia vero e cosa falso, se non

in maniera abbastanza generica, approssimativa. Anche gli animali hanno delle idee innate, che recepiscono in maniera istintiva, ma sono poverissime di contenuto, in quanto soltanto essenziali alla mera sopravvivenza, benché sufficientemente elastiche per affrontare il problema di un adattamento ad ambienti mutevoli.

Tuttavia, guardando le cose dappresso, va detto che, anche nel caso in cui esistessero delle idee esterne alla nostra coscienza (come voleva Platone), assolutamente chiare e distinte, che ci risultano ambigue solo per colpa del nostro stile di vita, della nostra cattiva volontà, esse, *di per sé*, non ci servirebbero per trovare la verità delle cose. Infatti non c'è nulla *in sé* che ci possa spiegare qualcosa con certezza indiscutibile. È solo dal *rapporto contestuale* con le cose, gli ambienti, le circostanze, le persone che noi comprendiamo noi stessi e la realtà. Pertanto anche se delle idee universali fossero esterne a noi, pronte per essere assimilate, ciò non potrebbe esimerci dal compito di trovare le necessarie mediazioni interpretative, in rapporto ai sempre nuovi problemi che s'incontrano.

Sono forse innate le idee di spazio e di tempo? E allora perché riusciamo a immaginarci che uno spazio senza il tempo sarebbe vuoto, e un tempo senza lo spazio sarebbe cieco? Se spazio e tempo non possono sussistere l'uno senza l'altro, perché ne ipotizziamo la separazione? Come possiamo immaginarci una cosa che nella realtà non è mai esistita e mai esisterà? Non è forse questa una semplice considerazione astratta su un'ipotesi irrealistica?

Noi possiamo immaginarci qualunque cosa e non per questo siamo autorizzati a dedurne l'esistenza effettiva. Il cervello è l'organo più complicato dell'universo proprio perché ha la facoltà di creare infinite connessioni tra gli elementi più disparati. Probabilmente è stata proprio questa incredibile capacità fisiologica che ci ha indotto, sul piano psicologico, a credere in qualcosa di superiore a noi, nei momenti di grave difficoltà.

Chiusa questa prima parte, vediamo ora come si svolse il dibattito.

Gli sviluppi

Alle domande di Porfirio, riprese da Boezio, i primi a dare una risposta furono dunque i cosiddetti "realisti": Sant'Anselmo, Duns Scoto, Guglielmo di Champeaux e la Scuola di Chartres.

Per costoro le idee universali (p.es. la "caseità") esistono *ante rem* (innate o extramentali, come le idee platoniche), e quindi coesistenti alla mente divina, la quale le fa diventare operanti nelle cose stesse (*in re*) attraverso la creazione. Se non fosse così la capacità astrattiva del soggetto rischierebbe di formulare continuamente giudizi falsi. La verità invece è *già data*: si tratta solo di scoprirla (e ciò va fatto, beninteso, nei limiti stabiliti dalla chiesa).

La gnoseologia, per questa corrente radicale di pensiero, era in funzione della politica. L'universale che si trae dalle cose è vero proprio perché non proviene dall'uomo, ma è "rivelato" e di questa rivelazione la chiesa è custode e dispensatrice. Ciò che risulta universale in maniera evidente appartiene alla natura delle cose e quindi, in ultima analisi, al loro creatore, di cui la chiesa è unica interprete.

Il realismo dei teologi conservatori si scontrò con due importanti oppositori, detti "nominalisti": Giovanni Roscellino di Compiègne (1150-1120), per il quale gli Universali altro non sono che *flatus vocis*, privi di realtà preesistente (e quindi *post rem*), nel senso che non esiste l'"uomo" in astratto ma solo gli "uomini" in concreto. Per lui prioritaria era la realtà individuale, al punto che per aver negato l'unità trinitaria delle persone divine (un dogma assoluto della teologia cristiana), la sua dottrina fu condannata al concilio di Soissons (1092), che gli bruciò tutti i libri dopo averlo costretto ad abiurare.

L'altro oppositore fu Pietro Abelardo (1079-1142), che, più vicino all'aristotelismo, scelse una via di mezzo. Egli fece un ragionamento che meriterebbe di stare in un trattato di filosofia del linguaggio. Propose infatti l'idea di riferire l'universalità non alle cose ma alle *parole*, nel senso che quando il soggetto usa le parole in maniera logica (p.es. catalogando gli oggetti), allora queste assumono significati universali, che rientrano appunto nella linguistica umana. Un argomento, questo, che ancora oggi entusiasma gli ideatori dei motori di ricerca, alle prese con generalizzazioni di senso che permettano occorrenze davvero utili.

Poiché siamo noi - afferma Abelardo - che riusciamo a capire quando determinate cose possono stare insieme, le parole che usiamo per definire questi insiemi sono necessariamente universali. Il vero significato delle singole cose possiamo anche non conoscerlo; però abbiamo la possibilità di trovare in esse quel *quid* (che lui chiama *status*) che le rende universali.

Naturalmente, essendo teologo, Abelardo si sentiva tenuto a fare differenza tra cose prodotte direttamente da dio (come uomo, pietra, anima ecc.), e che solo lui era in grado di conoscere perfettamente, e cose invece prodotte dall'uomo (come casa, letto, spada ecc.), per la comprensione delle quali, essendo *accidenti* e non *sostanza*, l'uomo non ha bisogno di ipotizzare una realtà extramentale.

Dunque secondo Abelardo gli Universali non sono *cose* ma *idee* che si riferiscono a cose reali; tali idee sono *corporee* quanto può esserlo una parola scritta o detta, ma sono *incorporee* per il significato che esprimono; infine tali idee astratte sono organicamente unite alle cose che designano, pur avendo un proprio significato autonomo, che in un certo senso prescinde dal fatto che ciò di cui parlano esista veramente o no.

Per queste e altre idee, che non chiamavano in causa una spiegazione teologica, Abelardo fu condannato più volte come eretico: suo principale accusatore fu Bernardo di Chiaravalle.

Il compromesso tra le tre soluzioni nella disputa degli Universali fu trovato da Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, per i quali gli Universali sono contemporaneamente:

- *ante rem* in quanto esistono *ab aeterno* nella mente di dio, fin da prima delle cose create;
- *in re* in quanto costituiscono quell'essenza introdotta da dio nelle cose all'atto della loro creazione;
- *post rem* in quanto la mente dell'uomo, nell'elaborazione della realtà, è in grado di estrarli dalle cose mediante l'astrazione e trasformarli in immagini mentali, in concetti e alla fine in parole e in segni convenzionali.

Tuttavia se la soluzione più frequente nel XII e XIII sec. sarà quella di tipo *tomista*, nel XIV sec. prevarrà il *nominalismo* (o *terminismo*) di Guglielmo di Ockham (1280-1347) che svilupperà una nuova logica formale a partire dalle regole semantiche e sintattiche della lingua latina. Per lui non è possibile trovare nel creato una se-

parazione fra principio *formale* (universale) e *materiale*, essendo assurda l'idea di oggetti individuali composti dalla sintesi di un elemento singolare e di uno universale, che non può essere fuori dalla coscienza, come vogliono i realisti.

Se quindi, da un lato, l'universale non è una realtà extramentale, dall'altro esso deve avere una realtà obiettiva di tipo logico o ideale (non è pura soggettività, come per Roscellino): esso si basa sulla *somiglianza* o *analogia* esistente fra gli oggetti singoli diversi, fra le realtà materiali singolari via via percepite.⁹

Sul piano semantico, il *segno* può significare già direttamente la *cosa*, proprio per il valore significativo che arbitrariamente gli attribuiamo¹⁰: la conoscenza intuitiva è un atto con cui l'intelletto si riferisce direttamente a un oggetto esistente. Mentre un segno generale, in quanto astratto, deve sempre far riferimento a un nostro concetto (in questo punto la posizione di Ockham è rapportabile a quella di Boezio): la conoscenza astratta (o concettuale) è invece un atto del pensiero. Dio, come si può ben vedere, c'entra sempre meno nel processo della conoscenza umana. Anzi, con Ockham si pongono le basi di una logica formale molto avanzata per quei tempi.

⁹ Posso p.es. pensare alla "caseità" proprio perché vedo tanti differenti tipi di abitazioni, che, svolgendo la funzione di riparare, proteggere ecc., in realtà rientrano in un unico concetto universale astratto.

¹⁰ P. es, per indicare una casa sarebbe sufficiente disegnare un tetto, unendo due segmenti al vertice (^).

Abelardo e la nascita del materialismo

Nella disputa medievale sugli Universali, il *realismo* rappresenta ciò che a partire dal XIX sec. ha preso il nome di *idealismo*, mentre il *nominalismo* rappresenta il *materialismo volgare* (pre-marxista), quel materialismo che dovrebbe essere attentamente riconsiderato.

Delle due correnti, in effetti, si sarebbe tentati dal preferire la seconda (il *nominalismo*), ma giustamente la prima (il *realismo*) ebbe la meglio. Benché il realismo di Scoto Eriugena, di Anselmo e della Scuola di Chartres esprimesse indubbiamente le posizioni più retrive e conservatrici, esso restava, dal punto di vista teoretico, più rigoroso del nominalismo.

Qui naturalmente si prescinde dal fatto che la suddetta disputa fosse più formale che sostanziale, più astratta che concreta; anzi, in tal senso, è sbalorditivo che la cultura dominante non avesse altro di cui occuparsi e che restasse del tutto estranea ai problemi più urgenti della sfera socio-economica e politica.

È fuor di dubbio, tuttavia, che se nella disputa il nominalismo avesse vinto, le forze della "ragione", rispetto a quelle della "fede", avrebbero tratto, col tempo, un certo giovamento. La cosa però non è avvenuta, e per una semplice ragione: il nominalismo non è mai riuscito ad abbandonare il terreno della speculazione teologica. Non solo cioè esso accettò un dibattito accademico poco significativo, ma non fece neppure nulla per prescindere dall'"ipotesi" di dio.

Quando un "realista" afferma che la verità dei propri enunciati è "assicurata" da dio, ogni discussione è vana in partenza. Roscellino, limitandosi a sostenere che gli Universali sono in realtà solo cose individuali, in quanto l'*ante rem* non esiste, contribuì allo sviluppo dell'ateismo, ma in maniera del tutto superficiale. Il suo materialismo, infatti, era troppo convenzionale, troppo soggettivistico per essere credibile, anche se ovviamente non fu condannato per questo motivo, ma perché s'era intuito che, portato alle estreme conseguenze, il suo pensiero sarebbe approdato all'ateismo.

S'egli però avesse affermato che gli Universali esistono nella *storicità* degli uomini, nell'*esperienza sociale* ch'essi vivono, allora

sì che il suo materialismo sarebbe stato credibile ai posteri e la condanna assolutamente immeritata. Non si può vincere l'idealismo in maniera superficiale, anche perché l'idealismo trae le sue origini dalla religione più sofisticata della storia: il *cristianesimo*. L'idealismo pre-cristiano non regge assolutamente il confronto. Ecco perché il materialismo ha il compito di spostare radicalmente l'attenzione dell'osservatore da dio all'uomo.

La differenza tra Roscellino e Abelardo sta nel fatto che per quest'ultimo il nominalismo doveva avere un valore logico, altrimenti diventava sterile, inutile. Per Abelardo il convenzionalismo doveva aspirare all'universalità, impedendo così al relativismo (difeso da Roscellino) di assolutizzarsi.

L'universale, per Abelardo, non stava nella struttura delle cose, cioè in una loro qualità intrinseca, ma piuttosto nel loro modo di porsi (che lui chiamò *status*): un modo che poteva essere compreso razionalmente. Abelardo diceva che non c'è universale che non abbia rapporto con una cosa, però aggiungeva - sbagliando - che l'universalità delle cose dipende dal modo come queste cose si lasciano concettualizzare.

Abelardo non è mai stato in grado di chiarire se il senso dell'universale dipende da una pura convenzione o deriva dalla natura delle cose. Istintivamente egli preferiva la "causa comune" che si desume dalla natura delle cose, ma quando rifletteva filosoficamente ricadeva nel convenzionalismo (seppure in forma più elaborata rispetto a quella di Roscellino).

Bernardo di Chiaravalle non aveva tutti i torti quando criticava questi atteggiamenti intellettualistici, ma non aveva alcuna ragione quando lo faceva per impedire la ricerca e per imporre la verità della chiesa ufficiale.

Più interessante è il discorso *etico* di Abelardo, soprattutto laddove egli distingue tra "vizi dell'anima" (le inclinazioni naturali al male, i difetti oggettivi della persona, strutturali al suo esserci, secondo la terminologia cattolico-romana), e il "peccato" vero e proprio, che è il consenso intenzionale, soggettivo, alle proprie attitudini negative.

Infine - dice ancora Abelardo - vi è "l'azione cattiva" (oggettiva), che non dipende dal consenso volontario, ma è il frutto di circostanze fortemente condizionanti.

Abelardo criticò la morale conformistica del suo tempo, che tendeva a dividere la società in "buoni" e "cattivi", sulla base di determinati comportamenti esterni, formali. Egli cercò di sottrarre all'arroganza del clero la libertà del singolo credente, ma non seppe dare alle rivendicazioni laiche del singolo (intellettuale) un contenuto sociale e politico (come invece farà uno dei suoi discepoli: Arnaldo da Brescia).

Tuttavia, Abelardo (involontariamente) cercò anche di giustificare le contraddizioni del suo tempo, affermando che le inclinazioni dell'uomo verso il male sono naturali, cioè inevitabili (tesi, questa, tipica dell'idealismo, religioso e laico).

Egli disse che il "vero peccato" sta nel libero consenso a tali inclinazioni, ma ognuno si rende facilmente conto che se tali attitudini al vizio sono costitutive, il consenso ad esse sarà libero solo fino a un certo punto.

Abelardo non ha mai saputo trovare nella realtà sociale le cause che possono indurre l'uomo al male. Ingenuamente, egli arrivò ad affermare che l'azione diventa buona o cattiva se deriva da un'intenzione buona o cattiva. Con molta difficoltà egli avrebbe accettato l'idea che un'intenzione buona può generare un'azione cattiva.

Le buone e le cattive intenzioni

Abelardo sosteneva che, oggettivamente parlando, un'azione è neutrale, di per sé, al bene o al male, cioè essa non è né buona né cattiva, se si prescinde dall'intenzione che l'ha mossa.

Questo era un errore abbastanza grossolano. Di fatto, uno che guarda solo le intenzioni non potrà mai stabilire se un'azione è oggettivamente buona o cattiva. (Probabilmente però Abelardo voleva arrivare a negare la funzione del giudizio di valore *qua talis*).

Si può anche credere, in coscienza, che una propria azione sia "buona", ma poi la "bontà" di un'azione da che cosa può dipendere se non dagli *effetti* che produce? Può forse dipendere unicamente dall'intenzione che l'ha suscitata? La bontà la si constata a-posteriori, non a-priori.

Abelardo può aver ragione solo in un senso: la bontà di un'azione non può essere misurata con un criterio formale, con un metro

prefissato, né a-priori né a-posteriori. Un gesto di bontà non può essere messo a confronto con un altro gesto di bontà.

In ogni caso, se uno potesse essere sicuro, a-priori, che le sue intenzioni avranno soltanto effetti positivi, gli errori sarebbero ridotti al minimo, anzi neppure esisterebbero, in quanto libertà e libero arbitrio (che è la facoltà di scelta) coinciderebbero in toto - ciò che invece dobbiamo considerare come un obiettivo di lunga durata.

La posizione di Abelardo, in un certo senso, appare paradossale: egli voleva valorizzare unicamente le intenzioni, proprio perché riteneva che, oggettivamente, non potesse esistere un criterio per stabilire la verità o falsità delle azioni (argomento, questo, che verrà ripreso dal mondo protestante), ma, così facendo, finiva proprio per confermare (per legittimare) questa mancanza di criterio, rendendo impossibile stabilire la bontà di un'azione.

Invece di mettere in discussione i criteri di giustizia sociale del suo tempo, preferiva affermare una sorta di società anarchica, in cui ognuno si comporta come meglio crede. Di qui peraltro il suo grande successo tra gli studenti.

In realtà - come ogni persona sa - vi sono intenzioni buone che possono produrre effetti negativi (senza volerlo) e intenzioni cattive che possono produrre effetti positivi (per effetto di particolari circostanze).

Un esempio del primo caso: gli aiuti al Terzo Mondo, che, nelle condizioni in cui avvengono, servono prevalentemente a perpetuare lo stato di dipendenza di quei paesi.

Un esempio del secondo caso: la guerra voluta da pochi può portare alla solidarietà dei molti che vi si oppongono, i quali, prima del conflitto, vivevano ignorandosi.

La bontà o la cattiveria delle azioni non dipende tanto dalle intenzioni soggettive, quanto piuttosto dall'oggettività delle situazioni in cui esse vengono poste.

Un'azione può essere considerata positiva se è adeguata alle esigenze umane, cioè se sa rispondere alle domande di giustizia e di libertà che la gente si pone. Ma questo solo col tempo può essere verificato (sulla base soprattutto degli errori compiuti), benché di regola un'azione è tanto più positiva quante più persone vengono coinvolte nella sua nascita e nel suo sviluppo. Non foss'altro che per una ragione: se quell'azione, col tempo, si rivela "negativa", gli uomini,

abituati ad agire collettivamente, con la stessa fiducia nelle loro risorse, sapranno porvi rimedio.

La mediazione di Tommaso d'Aquino

La teologia cristiana anteriore alla riscoperta dell'aristotelismo negava, salvo pochissime eccezioni (le più rilevanti Boezio e Scoto Eriugena), la convergenza tra filosofia e teologia, non solo perché aveva preso atto che la filosofia pagana non era mai stata disposta ad accettare tale convergenza (neppure le correnti più vicine al cristianesimo: lo *stoicismo* e il *neoplatonismo*), ma anche perché non voleva, una volta divenuta ideologia dominante, che si formasse una filosofia indipendente. Agostino aveva cercato la convergenza, ma era riuscito a trovarla solo facendo dire alla filosofia pagana cose che in realtà non aveva mai detto, e comunque ponendo le esigenze della politica al di sopra di quelle speculative.

Dopo Agostino, tuttavia, andò formandosi una teologia latina sempre più povera di contenuti, probabilmente a motivo del fatto ch'essa rifletteva un'esperienza cristiana molto corrotta, soprattutto ai vertici della chiesa romana: di qui l'idea di elaborare un pensiero religioso sempre più laicizzato. San Tommaso (1225 - 1274) si situa in questa progressiva laicizzazione, sforzandosi però di trovare un compromesso tra le esigenze degli intellettuali accademici e quelle della curia pontificia.

L'Aquinata infatti, rendendosi conto che la teologia agostiniana era entrata in profonda crisi di credibilità, in quanto non rispecchiava più, praticamente, la superiorità dell'esperienza cristiana rispetto a quella neo-pagana che veniva formandosi a seguito dello sviluppo comunale, e che essa non aveva strumenti adeguati per affrontare le problematiche emerse dopo le traduzioni, da parte dei filosofi islamici, di alcune opere di Aristotele, propose una soluzione di compromesso, tipicamente accademica, concedendo alla filosofia ampia autonomia, ma a condizione che ciò avvenisse nel rispetto del primato della teologia.

Egli dunque, al suo tempo, fu un progressista, anche se sul piano teologico il formalismo, invece di diminuire, aumentò. Con Tommaso, infatti, l'esperienza della fede non diventa altro che l'acquisizione di un discorso logico sulla fede (una fede, beninteso, che si rapporta continuamente alla ragione). Nulla di più. Non a caso il

tomismo, non avendo nulla da dire di progressista sul piano pratico, è rimasto fino ad oggi l'ideologia dominante della chiesa cattolica, cioè l'espressione più matura del carattere medievale del cattolicesimo latino.

Non solo, ma proprio in forza del tomismo si sono voluti attribuire alla filosofia dei compiti tutt'altro che filosofici (come ad es. quello di credere nell'esistenza di dio e nella sua unicità, o quello di credere nell'immortalità dell'anima). In sostanza, a partire dal tomismo, la teologia cristiana ha avuto la pretesa di dire a quale forma di "ortodossia" la filosofia doveva attenersi per ricevere l'imprimatur ecclesiastico. In tal modo, proprio mentre si riconosceva alla filosofia una certa autonomia, le si impediva di esercitarla sino in fondo.

D'altra parte un progresso c'era stato. Prima del tomismo non si voleva riconoscere alla filosofia alcuna forma d'autonomia: la vittoria della teologia cristiana sulla filosofia pagana si credeva potesse essere ipostatizzata, considerata definitiva. Al massimo si poteva fare una "filosofia cristianizzata".

In Tommaso, come noto, vi è una duplice necessità che viene salvaguardata: quella di affermare, sul piano teoretico, l'autonomia della ragione, e quello di affermare, sul piano pratico, la sua dipendenza dalla fede. Quando Tommaso ragiona in termini filosofici è progressista, quanto ragiona in termini politici è conservatore.

Questo da un punto di vista molto generale, poiché, se scendiamo nei particolari, noteremo che il carattere progressista della sua filosofia religiosa è alquanto relativo. Già la sua metafisica dell'essere suscita non pochi problemi. Si ha infatti l'impressione che per Tommaso un individuo meriti d'essere definito come "essere umano" solo nella misura in cui la sua esistenza è conforme alla volontà di dio.

Inoltre la sua dottrina della partecipazione all'essere divino non implica alcuna esperienza particolare (sul piano sociale) della fede, essendo unicamente il frutto di una speculazione intellettuale (logica). Difficilmente, in tal senso, un ortodosso potrebbe accettare il tomismo, poiché qui la "beatitudine" non è regolata dal rapporto con tutta la migliore tradizione della chiesa, ma solo dalla capacità razionale di saper concepire il proprio essere in analogia con quello divino.

In pratica, il tomismo permette al filosofo cristiano di crearsi un dio a propria immagine e somiglianza. Esso infatti non può essere qualificato come una teologia *stricto sensu*, cioè come una riflessione religiosa sopra un'esperienza sociale in atto, ma piuttosto come una filosofia religiosa, individualistica e intellettuale (di cui Anselmo d'Aosta può essere considerato l'antesigiano).

Qui, in un certo senso, sta l'involontario contributo di Tommaso all'ateismo. Egli infatti ha categoricamente escluso che l'idea di dio sia innata nell'uomo (come diceva Agostino), ed ha affermato che per credere in dio bisogna prima dimostrarne l'esistenza.

Perché questo modo di procedere può essere considerato un contributo all'ateismo? Per due ragioni: la prima è che una qualunque esperienza religiosa vissuta in termini così speculativi non può che violare il segreto di ogni religione, quello appunto di credere in ciò che non è dimostrabile (di qui lo sviluppo dalla Scolastica al Protestantesimo e da questo all'ateismo); la seconda ragione è che nel momento stesso in cui si mettono all'ordine del giorno la necessità di tali dimostrazioni razionali (e si può farlo in maniera logica), l'esistenza di dio viene ad essere considerata come una pura e semplice *ipotesi* (di qui lo sviluppo successivo della scienza in generale e della filosofia agnostica o ateistica in particolare). Lo stesso processo secondo cui non si può credere in dio se prima non se ne dimostra razionalmente l'esistenza è, inevitabilmente, un contributo indiretto all'ateismo, poiché un dio del genere, anche quando si pretendesse affermarne l'esistenza, non sarebbe più grande del soggetto che lo pensa.

Da questo punto di vista Tommaso ha definitivamente scardinato le fondamenta del cristianesimo agostiniano, per il quale l'esistenza di dio andava considerata come un'evidenza immediata, afferribile nell'ambito della coscienza interiore, soggettiva. Agostino non ha mai sentito il bisogno di elaborare delle "prove" razionalmente convincenti sull'esistenza di dio: gli bastava l'intuizione della grazia o la coscienza del peccato. La sua stessa esperienza gli forniva la prova più convincente.

Peraltro, nelle sue "cinque vie" Tommaso non dimostra affatto l'esistenza del dio "cristiano", ma si limita a chiamare col termine di "dio" il risultato dei suoi ragionamenti sillogistici (che in fondo rispecchiano la ricerca intellettuale di un'assoluta oggettività). Un

musulmano avrebbe potuto utilizzare le stesse prove per dimostrare l'esistenza di Allah (o di Jahvè, se fosse stato un ebreo).

Il suo cripto-atteismo si manifesta anche nella concezione della natura, ch'egli considera perfetta non meno della perfezione divina; ed anche e soprattutto nella sua concezione dell'uomo, che considera, non meno di dio, tendente al bene (quanto a inclinazione naturale), libero (quanto a consistenza ontologica) e volitivo (quanto ad autonomia operativa).

L'uomo partecipa all'essere divino, ma di questa partecipazione la sua imperfezione è solo relativa. Quanto più è in analogia con l'essere divino, tanto più l'uomo è perfetto.

Il vero limite del tomismo (come di ogni altro idealismo) è quello per cui esso ritiene perfetta un'azione o un'idea umana solo se essa è perfettamente conforme a una predeterminata idea di dio. Tommaso cioè ha l'ambizione di credere che la sua idea di dio sia la più perfetta possibile. Non a caso egli privilegiò nettamente la facoltà razionale dell'anima, rispetto a quella vegetativa e sensitiva, spezzando così la simbiosi degli elementi, la loro interdipendenza. Per lui gli elementi restano sì uniti, ma solo perché quelli inferiori sono subordinati a quello superiore.

L'illusione profonda di Tommaso (come quella di tutti gli idealisti) sta nel credere possibile la libertà solo nel pensiero, nella capacità raziocinante. La libertà non è tanto "possibile" (come un obiettivo da conseguire una volta e mille volte), quanto piuttosto "necessaria", proprio perché l'uomo è un essere razionale. E la vera libertà non sta nello scegliere un bene particolare, concreto, ma il bene in generale, astratto, cioè l'idea stessa di bene. Qui sta anche la profonda astrattezza del suo pensiero, che arriva a giustificare ogni astuzia della ragione, inclusa quella di Stato.

Sul piano politico, infatti, il suo pensiero non è solo astratto ma anche profondamente conservatore, assai simile a quello hegeliano. Il singolo individuo non è che una parte del "tutto statalizzato", e il potere civile (monarchico) dev'essere subordinato a quello ecclesiastico (fondato sull'autorità del papato). A Tommaso, in definitiva, venne concessa molta libertà sul piano della riflessione filosofica, semplicemente perché egli fu disposto a riconoscere sul piano politico ampi poteri alla struttura della chiesa.

La filosofia del diritto

Tommaso d'Aquino, parlando del diritto naturale, lo riteneva fondato sulla *lex aeterna*, che determina l'ordine di tutti gli esseri secondo archetipi o idee stabilite da dio.

L'idealismo religioso portò Tommaso a dare delle curiose risposte a tre quesiti biblici relativi al diritto naturale. Ci si riferisce agli ordini dati ad Abramo di sacrificare Isacco, a Osea di sposare la prostituta, agli ebrei di saccheggiare l'Egitto durante l'esodo.

La soluzione tomista non fu soltanto "formale" - come a prima vista può sembrare -, ma anche cinica, perché di comodo. Dio - dice l'Aquinate - aveva escluso l'uccisione di Isacco dal numero delle uccisioni ingiuste. Nel senso cioè che vi sono delitti e delitti: ad es. quando si uccide un malfattore o un nemico pubblico il delitto è giusto.

Ora, a parte il fatto che con un ragionamento del genere si finisce con l'equiparare il "povero" Isacco a un malfattore, ciò che più stupisce (ma fino a un certo punto) del ragionamento di Tommaso è la sua particolare ipocrisia. Egli infatti, in nome della *lex aeterna* (oggi si direbbe: in nome della "ragion di Stato") si sente autorizzato a giustificare qualunque azione punitiva (nell'ovvia condizione che questa possa essere giustificata sul piano etico-ontologico).

Tommaso non considerava l'uccisione di un malfattore come una disgraziata eccezione all'idea del bene supremo (che vieta di uccidere), ma, al contrario, come una sua utile conferma: "uccidere è giusto, a condizione che...".

In verità, se si è costretti a uccidere, per legittima difesa, si dovrebbe sempre ricordare che non si sta compiendo un'azione *etica* (senza poi considerare che nei confronti dei moventi dell'azione criminale nessuno può considerarsi con certezza del tutto estraneo). La legittima difesa, infatti, spesso viene invocata quando l'etica ha già fallito i suoi scopi (quando cioè i rapporti sociali hanno fallito il loro scopo nella vita del delinquente e, indirettamente, quando questo scopo è fallito nella vita di chi non ha saputo impedire al delinquente di diventare tale). Insomma un qualunque reato dovrebbe servire per riflettere sulle cause che l'hanno generato, non per indurre gli uomini a formulare criteri etici di tipo difensivo. Un reato singolo spesso è preceduto da reati collettivi che la legge non contempla.

Che l'etica abbia fallito persino in chi subisce il reato, è documentato anche dal fatto che dopo l'uccisione del delinquente, l'agredito deve rieducarsi eticamente, poiché nel momento in cui si è difeso (al punto di dover uccidere), non si è comportato in maniera etica. La guerra o la violenza abbruttiscono inevitabilmente sia l'aggressore che l'agredito, benché la consapevolezza d'essere una vittima possa indurre a usare la legittima difesa entro limiti il più possibile compatibili con i principi dell'etica. Tuttavia, anche questa consapevolezza non è cosa che emerga spontaneamente. L'agredito, proprio perché vittima, può anzi sentirsi autorizzato a compiere reati peggiori. Il che però, ancora una volta, starebbe a dimostrare che nei riguardi di un'azione criminosa compiuta nel proprio contesto sociale, nessuno può dichiararsi estraneo. Anche l'indifferenza comporta una precisa responsabilità.

Agli altri due esempi Tommaso dà risposte analoghe: il saccheggio ai danni degli egiziani non era stato un furto, perché gli egiziani avevano per molto tempo derubato gli ebrei. Col che Tommaso non fa che predicare il principio veterotestamentario dell'"occhio per occhio". La sua etica, è vero, contempla il perdono, la misericordia e la pietà, ma non esclude, in caso di necessità, gli atteggiamenti opposti, soprattutto la vendetta. Questo perché è un'etica formalista.

Lo si nota anche nella soluzione data all'ultimo quesito: quella di Osea - dice Tommaso - non era fornicazione o adulterio, poiché non c'era stata violazione del diritto matrimoniale (Osea infatti più tardi sposerà la prostituta).

Tommaso, in sostanza, arrivò qui a legittimare un'azione col senno del poi. Non la considerò in sé e per sé, ma per l'esito che aveva avuto: se questo è stato positivo - si potrebbe parafrasare Tommaso -, nonostante la scelta (apparentemente) sbagliata dei mezzi, allora vuol dire che i mezzi, in ultima istanza (per volere "divino") erano giusti.

Le prove della dimostrazione di dio

Cos'è ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore? Anselmo lo identificò in "dio", senza rendersi conto che questa è soltanto una "parola". Esattamente come le parole "isola perduta", che il monaco Gaunilone utilizzò per contestare la prova ontologica di

quello. Non per il fatto di pensare a una meravigliosa isola perduta posso arguire ch'essa esista veramente, gli diceva Gaunilone; al che Anselmo ribatteva che se lui gli avesse trovato qualcosa di superiore a dio, l'isola gliela avrebbe trovata lui.

Entrambi utilizzavano parole astratte, uno in senso religioso, l'altro in senso ateistico, e paradossalmente in maniera inversa alle loro intenzioni. Infatti, parlare di dio soltanto in maniera logica poteva anche voler dire non aver più la fede; negarne invece l'esistenza nella stessa maniera poteva anche voler dire riaffermare il primato della fede, cioè le sue specifiche esigenze, la sua netta diversità rispetto alla ragione.

Anselmo aveva scritto un testo contro gli atei, scendendo però sul loro stesso piano, ed eravamo solo nell'XI secolo! La nascita della borghesia aveva reso fortissima l'esigenza di razionalizzare e quindi di laicizzare qualunque aspetto della vita e del pensiero religioso.

Lo stesso Tommaso d'Aquino non se la sentì di attribuire una validità assoluta alla dimostrazione ontologica di Anselmo. Gli sembrava una forzatura, e però elaborò altre cinque prove che in nulla superano quelle a-posteriori che lo stesso Anselmo aveva formulato nel *Monologion*.

Peraltro lo stesso Tommaso sfiora il ridicolo quando, dopo aver elaborato riflessioni di tipo logico sull'esistenza di dio (non senza essersi avvalso di testi altrui), conclude dicendo che il risultato finale viene da *tutti* chiamato "dio". A questo punto qualcuno avrebbe dovuto dirgli che faceva prima ad attenersi a quanto già gli ebrei tremila anni prima di lui avevano detto della divinità: "Io sono colui che sono".

La differenza tra i due stava soltanto in questo, che per Anselmo l'idea di *infinito* può essere accettata solo se ad un certo punto la si equipara a dio; in Tommaso invece quella stessa idea non può essere accettata proprio perché esiste dio, che è all'origine di tutto. L'uno infatti si rivolgeva a dei monaci scalpitanti, afflitti all'idea di dover praticare una rigida asceti quando nelle città altri cristiani come loro se la spassavano; l'altro invece cominciava a chiedersi se questi cristiani borghesi non andassero limitati nelle loro pretese di autonomia.

Quello che fa paura ai teologi è l'idea che esista *un infinito senza alcuna divinità*, cioè l'idea che l'uomo sia un prodotto infinito di un universo infinito. La funzione della religione è appunto questa, di far credere all'uomo d'essere sommamente limitato, al punto da sembrargli indispensabile il rapporto con un mediatore (la chiesa) tra se stesso e la divinità, che è perfezione posta al di fuori della Terra.

Questi teologi così razionalisti non si rendevano conto che con tutte le loro dimostrazioni razionali dell'esistenza di dio non facevano che attestare una mancanza di *fede* e soprattutto di *esperienza religiosa* e, indirettamente, rendevano questa esperienza ancora più *formale*, nell'illusione di attribuirle una solidità con l'uso intellettuale della logica. In pratica non facevano che favorire lo sviluppo dell'ateismo.

Tuttavia il loro era un ateismo a favore dei "poteri forti", quelli dominanti dell'aristocrazia, laica ed ecclesiastica. Infatti, invece d'impegnarsi nel cercare di risolvere le contraddizioni sociali del loro tempo, le davano per scontate, rimandando la loro soluzione alla fine dei tempi. Anzi, chiedevano a chi le subiva maggiormente (la classe contadina) di non far nulla per mitigarle o per superarle, soprattutto senza la mediazione della chiesa.

Erano però disposti - qui sta la loro maggiore ipocrisia - ad accettare l'idea che si formasse una nuova classe sociale (la borghesia) che, nel mentre cercava di perseguire sordidi interessi privati, ufficialmente risultava in linea coi dogmi della teologia dominante o, quanto meno, appariva sottomessa al potere della chiesa di stato.

La chiesa romana, in realtà, si stava creando il proprio beccino, poiché, quando si permette a un'intera classe sociale di esercitare una doppiezza così marcata fra teoria e prassi, non si può poi pensare che quella stessa classe non la usi contro chi l'ha addestrata a farlo.

*

Supponiamo che le cinque vie tomiste per dimostrare l'esistenza di dio siano vere. Ma perché chiamare dio il cosiddetto "motore immobile" o la "causa incausata" o la "causa finale" o l'"ente originario non necessitato" o la "perfezione insuperabile"? I teologi medievali, al pari dei loro maggiori colleghi filosofi del mondo gre-

co, escludevano che si potessero usare parole diverse per definire l'*assoluto*, e questo perché vedevano che il genere umano era, sulla Terra, incredibilmente condizionato. Non pensarono mai di attribuirle a un'*essenza umana primordiale*.

Ma anche senza fare una considerazione di tipo metafisico, sarebbe stato sufficiente pensare che in un'epoca priva di antagonismi sociali, relativa quindi alla cosiddetta "età dell'oro" o antecedente al cosiddetto "peccato originale", l'uomo poteva anche non essere così limitato (difettoso) come invece lo è diventato dopo. Sia nell'epoca schiavistica che in quella feudale s'era persa la *memoria* di ciò che l'uomo era stato quando non esistevano i conflitti di ceti o di classe. Se vi fosse stata la possibilità di ritornare a vivere nel comunismo primordiale, si sarebbe attribuita ancora a un ente astratto, assolutamente perfetto, l'origine di tutte le cose? Sarebbe parso quanto meno mortificante.

Se anche, in assenza di antagonismi, potessimo pensare a un ente perfetto, non potremmo certo ritenerlo migliore di noi. Esattamente come un figlio, divenuto adulto, non ritiene i propri genitori migliori di sé solo perché l'hanno messo al mondo.

Questo per dire che tutte le prove con cui s'è cercato di dimostrare che esiste un dio onnipotente e onnisciente, in realtà partono dal presupposto della limitatezza umana, così come s'è venuta configurando, ad un certo punto, nell'orizzonte storico. Sono tentativi di dimostrazione sociologicamente condizionati. E il condizionamento si riflette a tutti i livelli: psicologico, morale, politico...

Viviamo in una realtà divisa, alienata, e sogniamo qualcosa di unito, ricomposto, cui attribuire poteri che non ci appartengono ma che vorremmo avere. E siamo convinti, o meglio, ci hanno fatto credere che i poteri assoluti non ci appartengono non per una *contraddizione storica*, ma proprio *per motivi di natura*. Siamo cioè convinti che il genere umano sia *nato male*, avendo dentro di sé qualcosa che gli impedisce d'essere *felice*. Tutte le religioni e le filosofie mistiche scomparirebbero facilmente se riuscissimo a dimostrare che l'essere umano *non è quello che appare*.

La cosa strana è che la stessa religione parla di un'epoca in cui non esistevano contraddizioni irrisolvibili: ciò è molto evidente p. es. nel racconto della creazione del *Genesi*, ove si dice che il peccato ha introdotto, oltre alla perdita dell'innocenza, alla costrizione

del lavoro e alla violenza sociale, anche la morte. Quindi prima del peccato le alternative erano due: o la morte non esisteva, oppure veniva concepita come un fenomeno del tutto naturale. Supponendo la seconda cosa, appare non meno evidente che, in tal caso, gli uomini dovevano avvertire i cosiddetti "aldilà" e "aldiquà" come un *unicum* inscindibile. La morte cioè doveva apparire come un semplice passaggio da una condizione di vita a un'altra, senza dubbi di sorta. Non a caso nella Bibbia è presente una certa consapevolezza ancestrale circa l'immortalità degli uomini, che pare permanere anche dopo il peccato originale, al punto che deve intervenire Jahvè in persona per accorciare di molto la durata della vita.

In ogni caso il fatto stesso che l'immortale Jahvè venga descritto come intento a passeggiare nell'Eden, insieme ai nostri avi, lascia presumere che un tempo si avesse chiara l'idea di "immortalità", o comunque l'idea che tra mondo e universo non vi fosse alcun salto nel buio.

Oggi sappiamo bene che i conflitti sociali permangono e ci illudiamo di poterli risolvere con mezzi artificiali: grazie alla scienza, alla tecnica e alla rivoluzione industriale riteniamo l'uomo molto più indipendente e indubbiamente per questo siamo molto meno religiosi. Che poi questo si tratti di un'illusione è dimostrato dal fatto che i poteri costituiti hanno ancora bisogno della religione. Ma non è illusoria l'idea di pensare che l'uomo possa raggiungere su questa Terra la propria felicità: si tratta soltanto di trovare i mezzi e i metodi più giusti.

*

Rifiutando la coincidenza di forma e materia, che invece veniva data per scontata nel mondo greco, in quanto per quella filosofia la materia, generalmente, veniva considerata eterna, Tommaso d'Aquino ha fatto un passo indietro rispetto ad Aristotele, proprio a motivo della sua fede religiosa.

Se l'universo è eterno e infinito, è evidente che l'esistenza delle cose è immanente alla loro sostanza. Invece se si accetta l'idea di creazione, l'essenza diventa una mera possibilità e l'esistenza le prevale, come l'atto alla potenza.

Tommaso pensa di poter dimostrare questa distinzione, dicendo che possono esistere enti logici cui nulla di fisico corrisponde realmente. La "cecità" p. es. non indica una realtà specifica, altrimenti diremmo "uomo cieco" o "occhi ciechi".

Se esiste un dio creatore, essenza ed esistenza possono coincidere completamente soltanto in lui. L'uomo invece riceve l'esistenza dall'esterno, appunto da dio, il quale permette all'uomo di partecipare, per analogia, all'idea di perfezione religiosa, in quanto non vi è una medesima essenza.

Insomma l'uomo non ha in se stesso il significato di sé: in un certo senso non ha neppure l'essere. D'altra parte per Tommaso l'essere e più importante dell'essenza, quando invece può essere vero il contrario, in quanto l'essere esclude il non-essere, cioè la diversità, l'opposizione; invece l'essenza li include entrambi. E l'essenza non è puro spirito, ma materia e anti-materia. Essere e non-essere sono simili, per analogia, ma ontologicamente diversi.

Depurare il tomismo

Se alla teologia tomista si sostituisce il concetto di "essenza divina" con quello di "essenza umana o naturale o universale", forse si può conservare ancora qualcosa di utile. Sicuramente qualcosa di più oggettivo di quella filosofia che, per la prima volta, in epoca moderna, iniziò partendo esplicitamente dall'*io che dubita*.

Certamente grazie anche a Cartesio abbiamo capito di non aver bisogno di una metafisica che, pur di andare oltre la fisica, sia disposta a sconfinare nella teologia. Però abbiamo bisogno di una metafisica impostata su elementi logici, etici e materialistici, e non possiamo farlo basandoci sul soggettivismo cartesiano, il quale diventa oggettivo solo quando fa matematica e geometria. Né d'altra parte possiamo avvalerci della metafisica hegeliana, se non per taluni aspetti riguardanti i processi dialettici, poiché, per tutto il resto continua ad aver ragione Feuerbach quando diceva che la filosofia hegeliana non è che una laicizzazione del cristianesimo.

Se si concede il più piccolo appiglio al misticismo, si finisce col ripetere cose già dette o col non sapere come proseguire le proprie riflessioni, come capitò ad Heidegger col suo *Essere e tempo*.

Quello che il teologo aquinate non aveva capito è che non vi è alcun bisogno di sostenere l'esistenza di un dio che per *essenza* abbia l'essere, mentre noi l'avremmo solo per *partecipazione*. Per quale ragione dovremmo elaborare delle prove per dimostrare l'esistenza di un essere che non vediamo, e speculare astrattamente su tutte le sue possibili proprietà, quando, se lo sostituiamo con l'uomo che vediamo, non avremmo bisogno di dimostrare alcunché né di fare voli pindarici?

È logicamente più semplice fare dell'uomo un dio che cercare un dio al di fuori dell'uomo. A meno che, ovviamente, non si vogliano difendere gli interessi di una religione, che si basano proprio sulle imperfezioni umane e che fanno di queste un motivo sufficiente per credere necessaria una soluzione magica dei problemi, del tutto esterna alla nostra volontà.

La difficoltà principale che poneva Tommaso, nei confronti dell'ateismo, era relativa all'impossibilità di considerare *perfetto* il genere umano, a motivo delle sue insanabili contraddizioni, che venivano considerate come qualcosa di *naturale* (che si trasmette in maniera necessaria a causa del peccato originale) e non di *storicamente determinato*, che può cioè essere risolto grazie alla volontà umana.

In realtà nell'universo non c'è nulla di più perfetto dell'*essere umano*, almeno fino a prova contraria. Noi facciamo fatica a crederci semplicemente perché su questa Terra lo vediamo incredibilmente limitato. Ma è anche proprio questa limitatezza che ci indica, al negativo, la sua grandezza: infatti, se fossimo come gli animali, agiremmo d'istinto, dimostrando di non possedere la *libertà di coscienza*. Gli idealisti sono soliti accentuare nell'uomo gli aspetti negativi, trovandosi successivamente costretti a supporre un dio totalmente perfetto, così perfetto che non può non fare il bene: essi cioè si creano un dio che, in un certo senso, ha caratteristiche istintuali, essendo incapace di compiere il male. Pongono il loro dio al di fuori della Terra, impedendo agli uomini di identificarsi con l'essenza dell'universo e di fare della Terra il loro banco di prova, la condizione in cui essere se stessi.

Se partiamo invece dal presupposto che l'universo è eterno e che, nella sua eternità, *essere e non-essere* si supportano a vicenda, noi dovremmo convenire su un fatto a prima vista paradossale, e

ciò che *noi non siamo mai nati come essenza*. Cioè l'essenza o la sostanza umana è coesistente a quella naturale. L'unico elemento esterno all'uomo è appunto la natura, la quale però, guarda caso, non è presente in alcun altro pianeta.

Per quanto inspiegabile sia il motivo, appare evidente che il nostro pianeta è abitabile non solo per piante e animali, ma anche, e soprattutto, per l'essere umano. Stando a quanto ne sappiamo, nell'universo non esistono altri pianeti con caratteristiche "naturali" come il nostro, né pianeti analoghi al nostro, in grado di ospitare piante e/o animali o comunque esseri viventi diversi da noi. La Terra sembra essere oggetto di un esperimento *unico* in tutto l'universo, che probabilmente, grazie all'uomo, attende d'essere *ripetuto*. Questo significa che se nell'universo esiste un'essenza umana, noi non dovremmo avere alcuna difficoltà a riconoscerla.

Ogni singola persona ha in sé l'*essere* e non è molto importante sapere se questo sia per *essenza* o per *partecipazione*, se sia cioè un prodotto originario o derivato. Quel che è certo, infatti, è che se il nostro destino è quello di popolare l'universo intero, noi saremo altresì destinati a farlo in condizioni ambientali di spazio-tempo che non coincidono esattamente con quelle terrestri (cosa che d'altra parte abbiamo già capito con la rivoluzione della fisica nel Novecento).

Ogni essere fa parte di un'essenza, la quale contiene anche il non-essere, che fonda la *differenza*, la *dualità*, per cui in origine non vi è l'uno, bensì il *due*. Non c'è tesi senza antitesi: il processo dialettico l'abbiamo capito sin dai tempi di Hegel. Con lui, infatti, abbiamo smesso di credere che l'opposizione sia un elemento negativo. Anzi, è proprio grazie alla differenza che l'identità si rafforza, si completa, e non una volta, ma infinite volte, poiché l'antitesi è sempre presente.

Da questa essenza umana e naturale dipendono tutte le forme possibili nell'universo: quelle che possiamo constatare di persona e quelle che, al momento, possiamo solo ipotizzare.

Neo-francescanesimo e post-tomismo

Migliori di quelle tomistiche sono le posizioni che non si preoccupano di rendere più credibile la fede agli occhi della ragione, ma quelle che tendono a separare nettamente la fede dalla ragione, privilegiando quest'ultima (cosa però che avverrà, in maniera esplicita, solo con l'Umanesimo e il Rinascimento).

Purtroppo ai tempi di Tommaso d'Aquino e anche dopo la sua morte, la corrente che mirò a tenere separata la fede dalla ragione era il *neo-agostinismo*, il quale non solo difendeva un concetto astratto di fede, privo della corrispondente esperienza pratica, ma impediva anche alla ragione una qualunque forma di autonomia. La ragione era separata dalla fede solo nel senso che le era strettamente subordinata.

Il neo-agostinismo separava la fede dalla ragione per svalutare completamente quest'ultima e, facendo questo, non si rendeva conto che l'esperienza cristiana, sin dagli ultimi secoli dell'alto Medioevo, era già entrata profondamente in crisi, e la nascita dei Comuni, lo sviluppo della borghesia, il fenomeno delle crociate e dei movimenti ereticali non faranno che confermare questo declino.

Per difendersi da queste espressioni di crisi (che naturalmente non tutti interpretavano così), il neo-agostinismo non elaborò una nuova soluzione operativa, ma una nuova teologia, tipicamente accademica: una teologia che continuasse ad avere come contenuti fondamentali quelli classici dell'agostinismo, ma che li esprimesse in una forma diversa, più filosofica, quelli tipici della Scolastica.

Ecco perché il tomismo, al cospetto del neo-agostinismo, può essere considerato, nonostante i suoi limiti, una riflessione filosofica progressista, avendo saputo meglio valorizzare lo strumento della ragione.

Tuttavia, ancora più progressiste del tomismo sono quelle correnti che abbandonarono il concetto astratto di fede dei neo-agostiniani, e che: o recuperarono il valore tradizionale (patristico) della fede religiosa (alcuni movimenti ereticali); o spinsero il concetto di fede verso una forma di secolarizzazione che anticiperà la Riforma protestante (altri movimenti ereticali); o che addirittura elaborarono

un concetto più laico di ragione (vedi ad es. Ruggero Bacone). Probabilmente l'unica corrente che in Europa occidentale cercò di separare nettamente la fede cristiana più autentica dalla ragione, valorizzando però entrambe, fu il *neo-francescanesimo* (R. Bacone, Duns Scoto e Occam).

I neo-francescani, mirando a purificare la fede, produssero questo stupefacente risultato: contribuirono a rendere più laica e scientifica la ragione. E questo avvenne in quel Paese che più di ogni altro aveva conservato le tracce della teologia ortodossa (andate irrimediabilmente perdute negli altri Paesi europei: in Italia si conserveranno nella pittura, almeno sino a Giotto). Questo Paese era l'Inghilterra.

Come mai i neo-francescani inglesi e scozzesi non caddero nell'oscurantismo dei neo-agostiniani? Semplicemente perché avevano lo sguardo rivolto verso il futuro e non verso il passato (o, se verso il passato, non verso quello del compromesso costantiniano di chiesa e Stato, ma verso quello del cristianesimo primitivo e ortodosso).

I neo-francescani (favoriti, in questo, anche dalla distanza geografica della loro nazione rispetto al centro della cristianità latina) lottarono con coraggio contro le pretese temporali della chiesa. Il loro realismo umanistico è degno della massima considerazione.

Che poi lo sviluppo autonomo della ragione abbia portato in Inghilterra all'empirismo e allo scetticismo, questo è un altro discorso. Ruotando in un'orbita occidentale, l'Inghilterra francescana non poteva produrre qualcosa di diverso: in fondo l'empirismo è servito anche a togliere di mezzo le astratte speculazioni della Scolastica.

Il problema vero dei neo-francescani inglesi, semmai, è stato un altro. In effetti, il tentativo di recuperare la fede religiosa più autentica, in un'epoca in cui il valore della ragione aveva raggiunto livelli molto significativi, rischiava facilmente di portare al misticismo. Gli uomini non possono prescindere dalle leggi fondamentali del loro tempo. Duns Scoto e Occam, in questo senso, vanno attentamente vagliati: spesso il loro progressismo era più evidente in politica che in filosofia.

Il recupero integrale della fede ortodossa, in un'Europa ormai caratterizzata dalla speculazione filosofica, dal materialismo dell'esperienza borghese, dalla riscoperta (accademica) dell'aristote-

lismo, non poteva, di fatto, più essere possibile. Persino nell'impero bizantino la teologia ortodossa, in questo periodo, faticava alquanto a restare coerente con se stessa.

Pertanto, se vogliamo valorizzare lo sforzo neo-francescano di separare la fede dalla ragione, dobbiamo farlo solo situandolo in una prospettiva in cui si possa assicurare il primato della ragione.

In questo senso, chi ha veramente superato Tommaso d'Aquino, nel XIII sec., sul piano scientifico, è stato R. Bacone, mentre sul piano politico, nel XIV sec., è stato Marsilio da Padova (che francescano non era). Le riflessioni teologiche di Duns Scoto e di Occam non hanno nulla di originale rispetto a quelle della teologia ortodossa, e possono essere considerate progressiste solo in quanto di esse si approprierà la Riforma protestante, la quale però le rielaborerà in una forma che di religioso, in ultima istanza, avrà ben poco.

Questo dimostra inconfutabilmente che non si può conservare la fede ortodossa a prescindere dall'esperienza cristiana corrispondente. La mancanza di questa esperienza ha prodotto nell'Europa occidentale la nascita dell'ideologia borghese, mentre nell'Europa orientale ha prodotto la nascita dell'ideologia socialista.

In particolare, si è avuto che, mentre in Occidente l'ideologia socialista è nata senza concretarsi in forme coerenti, venendo meno così anche al suo sviluppo teoretico ulteriore; nell'Europa orientale si è passati dalla fede ortodossa (e in parte cattolica) all'ideologia socialista sulla base dell'esperienza corrispondente, per cui lo sviluppo dell'ideologia è stato considerevole.

Oggi l'ideologia e la prassi socialista tradizionali sono entrati profondamente in crisi, e in molte nazioni dell'Europa orientale (specie in quelle di religione cattolica) si sta abbracciando il capitalismo, e questo proprio mentre in Occidente si sta assistendo al declino irreversibile della stessa ideologia borghese, cui però non corrisponde un'esperienza alternativa.

Per uscire da quest'impasse occorrerebbe che tutta l'Europa accettasse di vivere una nuova esperienza del socialismo, su basi democratiche, autogestite e umanistiche.

La fine della Scolastica

Premessa

Quando si prendono in esame i teologi medievali della Scolastica non ci si deve soffermare sul fatto che, nonostante il loro forte razionalismo, dicessero di volerlo usare per dimostrare l'esistenza di dio o per combattere le eresie. Questi aspetti preliminari del loro argomentare filosofico servivano soltanto per crearsi un ombrello protettivo contro le inevitabili accuse da parte di alcuni esponenti della teologia dominante, generalmente basata sul benedettismo e agostinismo, che nel basso Medioevo verrà ripresa dai movimenti cistercensi e francescani.

In realtà quel che più conta, nelle loro argomentazioni, sono i processi mentali che portano a una sempre più marcata *laicizzazione della fede*. In particolare i teologi della Scolastica (che si comportavano più che altro come filosofi) generalmente non sospettavano che le loro speculazioni razionalistiche avrebbero potuto portare col tempo, se radicalizzate, a una piena affermazione di idee ateistiche o quanto meno agnostiche. Essi avevano posto le basi per un superamento di quella stessa fede religiosa da cui erano partiti.

D'altra parte neppure i moderni critici cattolici dell'ateismo (Del Noce, Fabro, ecc.) si rendono ben conto che le basi dell'ateismo moderno non sono state poste da Cartesio, bensì dalla Scolastica. Il fatto che questa parli sempre di dio o comunque non lo escluda mai dalle argomentazioni di tipo logico, non significa che la Scolastica fosse una teologia vera e propria (sicuramente erano molto più "teologici" gli scrittori dell'area bizantina e slava). Tutta la Scolastica, anche molto tempo prima della sua dissoluzione ad opera di R. Bacon, Duns Scoto, Ockham e Marsilio da Padova, è orientata, senza volerlo, verso una progressiva affermazione dell'ateismo.

Nei suddetti quattro autori, appartenenti al periodo dello sgretolamento di tale teologia, ciò è molto evidente. Spesso i filosofi cattolici moderni e contemporanei ritengono che l'accentuazione degli aspetti razionalistici della teologia latina medievale sia stata una forma di arbitrio, una sorta di esasperato individualismo, e che se ci

si fosse attenuti al cosiddetto "concordismo" tomistico, non si sarebbe mai sviluppato alcun ateismo, alcun laicismo borghese indipendente.

Tuttavia queste sono considerazioni per certi versi speciose. La Scolastica non è nata casualmente né a motivo delle traduzioni in latino delle opere aristoteliche da parte di alcuni filosofi islamici. Il suo *background* socio-economico era già da tempo quello *borghese*. L'esigenza di dare maggior peso alla ragione che non alla fede era già maturata negli ambienti urbanizzati. E la chiesa, una volta permesso a questa esigenza di svilupparsi in maniera più o meno autonoma, non avrebbe certo potuto impedire una sua ulteriore radicalizzazione in senso ateistico, anche perché la stessa chiesa, nelle sue istanze di potere, era sempre meno titolata a intervenire, se non appunto avvalendosi del suo peso politico. Quel peso che però, in occasione della riforma luterana, riuscirà soltanto a ottenere una spaccatura irreversibile dell'Europa occidentale in due grandi correnti di pensiero.

Di fatto, resta proprio questa chiesa, con le sue sempre manifeste esigenze di potere politico, inevitabilmente fonte di corruzione morale, la principale responsabile della formazione di una classe sociale intenzionata a porre ogni aspetto sovrastrutturale (etico, politico, filosofico, teologico...) strettamente vincolato a interessi di tipo economico e finanziario.

Resta comunque curioso che tra i primi distruttori della Scolastica vi siano ben tre francescani di origine inglese: R. Bacone, Duns Scoto e Ockham. Evidentemente l'isola inglese si prestava a essere meno controllata dalla curia pontificia, anche perché questa, a quel tempo, era sottomessa alla volontà dei sovrani francesi, avendo la propria sede ad Avignone.

Questi intellettuali francescani si pongono in antitesi non solo alla corrotta curia pontificia, ma anche alle astrazioni metafisiche dei loro colleghi domenicani, prendendosi per così dire la rivincita, visto che il francescanesimo era stato considerato il parente "intellettualmente povero" del movimento domenicano, i cui componenti, invece, occupavano cattedre universitarie o gestivano le Inquisizioni nei processi di eresia. L'opposizione avviene recuperando alcune tesi del classico agostinismo, ma in maniera alquanto strumentale, cioè solo per creare un partito alternativo e per dimostrare che,

opponendosi a dei teologi prevalentemente occupati a disquisire di logica astratta, era meglio rifarsi a una tradizione religiosa più sicura, meno speculativa.

In realtà, e paradossalmente, è proprio con questi teologi francescani che si pongono le basi teoriche di un definitivo superamento della Scolastica, e non per ritornare all'agostinismo *tout-court*, ma, al contrario, per portare alle più radicali conseguenze laico-borghesi le tesi razionalistiche già espresse dalla Scolastica ufficiale. Solo che ci vorrà la riforma luterana per poterlo fare in maniera davvero irreversibile. Cioè ci vorrà una critica serrata, politica, alla corruzione della chiesa romana e del papato in particolare, condotta dalla classe borghese, unita a quella contadina e operaia, e che, per questo motivo si ponesse come una critica quanto mai popolare, e non frutto di mere speculazioni intellettuali e accademiche.

Con la Riforma luterana l'ateismo si afferma in nome del recupero della religiosità più autentica (Lutero era un agostiniano): ma naturalmente, essendo borghesi i protagonisti della rivolta popolare, il recupero resta solo a livello intenzionale, strumentale a un'opposizione risoluta e senza soluzione di continuità al temporalismo pontificio, in quanto nella pratica si realizzerà un netto allontanamento anche dalle migliori tradizioni ecclesiastiche del cattolicesimo, per quanto il luteranesimo vada interpretato diversamente dal calvinismo. La vera confessione protestante borghese è infatti quella calvinista, mentre il luteranesimo è rimasto borghese solo nell'idealità astratta del pensiero, limitandosi a cercare, nel concreto, alleanze con la classe feudale. Resta tuttavia significativo che Lutero, pur pretendendo di recuperare il cristianesimo primitivo, dirà di essere di scuola ockhamista (quella meno religiosa e più radicale di tutta la Scolastica), specie sul tema della imperscrutabilità della grazia.

In un certo senso si può addirittura sostenere che il luteranesimo sia un prodotto derivato dell'ultima teologia francescana medievale, giunta, mentre polemizzava contro quella domenicana, ad affermare delle tesi molto più ateistiche di quelle che si trovano in filosofi borghesi come F. Bacone, Cartesio, Leibniz ecc., i quali vengono posti a capo della filosofia moderna.

Il motivo va ricercato nel fatto che questi teologi medievali cripto-ateistici emergono in un periodo di grande corruzione morale e politica del papato, cioè nel bel mezzo del fallimento di tutte le

idee teocratiche e assolutistiche maturate in seno alla chiesa romana subito dopo il Mille e, per questa ragione, non vengono immediatamente percepiti come altamente pericolosi. Viceversa i filosofi borghesi veri e propri, pur non provenendo da ambienti clericali (se non per gli studi fatti nelle scuole private), sono costretti a tener conto della Controriforma e del fatto che nelle nuove monarchie nazionali la chiesa cattolica ha accettato di lasciarsi strumentalizzare politicamente, ottenendo in cambio la confessionalizzazione dello Stato. Più che favorevoli all'ateismo essi sembrano essere deisti o agnostici, anche perché sanno che, in caso contrario, le ripercussioni su di loro sarebbero piuttosto gravi, e non tanto da parte della chiesa ma proprio da parte dello Stato.

Ruggero Bacone

Con Ruggero Bacone (1214 ca - 1292), chiamato *doctor mirabilis*, si arriva a sostenere:

1. che il sapere scientifico è più importante di quello teologico e filosofico (quest'ultimo, ai suoi tempi, inevitabilmente mescolato con quello religioso);
2. che la scienza deve basarsi soltanto su di sé e su nessuna "autorità" indiscussa, sia essa Aristotele o Tommaso d'Aquino o i Padri della chiesa o la stessa Bibbia;
3. che quando la scienza si basa su se stessa, deve dare più importanza all'*esperienza* che non alla logica astratta e tanto meno ai dogmi della fede;
4. che l'esperienza, di cui la ragione deve servirsi, è quella *fisica* basata sulle leggi della *matematica* (aritmetica + geometria);
5. che le verità che si traggono da questa esperienza scientifica sono *relative al tempo* in cui vengono formulate: non sono certamente eterne;
6. che la conferma delle verità trovate è data dalla *tecnologia* (a Bacone p. es. si attribuisce l'invenzione degli occhiali da vista).

A lui venne in mente, per la prima volta, di elaborare una vera e propria enciclopedia del sapere scientifico. Nel 1277 il generale dell'Ordine dei francescani, Girolamo d'Ascoli, condannò alcune

tesi di Bacone relative all'astrologia e all'alchimia. Dopo aver bandito i suoi scritti, lo si imprigionò per 14 anni, vietandogli di scrivere: scomunicato dal papa Gregorio X, era stato invece protetto dal papa precedente, Clemente IV.

Duns Scoto

Duns Scoto (1265-1308), detto *doctor subtilis*, è arrivato all'ateismo partendo da considerazioni opposte, in un certo senso, a quelle di R. Bacone. È vero, infatti, che entrambi partono dal rifiuto della Scolastica, debitrice nei confronti di Aristotele, ma, mentre Bacone vuole assegnare alla ragione tecnico-scientifica una netta prevalenza sulla logica, la metafisica e la teologia, Duns Scoto invece torna alle posizioni di Scoto Eriugena e quindi alla teologia negativa dello Pseudo-Areopagita.¹¹ Questo a dimostrazione che all'ateismo ci si poteva arrivare sia per via apofatica che per via catafatica.

In particolare Duns Scoto:

1. sostiene che la nozione di "dio" è successiva a quella di "essere", nel senso che *istintivamente* l'uomo è portato a pensare a qualcosa di *perfetto*, senza che a ciò corrisponda qualcosa di effettivamente esistente nella realtà terrena. La relazione tra dio e mondo non è basata sull'*analogia*, come voleva Tommaso d'Aquino, in quanto l'essere è assolutamente *univoco* e totalmente diverso dal mondo.
2. Tuttavia, proprio perché viviamo in un mondo imperfetto, basato non sulla necessità assoluta bensì sulla *contingenza*, è logicamente impossibile "dimostrare" che al di fuori di questo mondo esista qualcosa di perfetto chiamato "dio". Lo si può "desiderare" ma non "provare", così come si può soltan-

¹¹ Lo farà anche il domenicano tedesco, Giovanni Eckhart (1260-1327), il quale sosteneva che nei confronti della realtà divina ogni speculazione filosofica è vana: "Dio va amato - diceva - in quanto non-Dio, non-Persona, non-Intelletto, non-Immagine". Eckhart tuttavia predicava un misticismo del tutto individualistico, che svalutava non solo l'importanza delle opere, ma anche tutta la ritualità religiosa e il liturgismo ecclesiastico. Anche lui verrà sottoposto a un processo per eresia: denunciato dall'arcivescovo di Colonia, Enrico di Virneburg, verrà condannato *post-mortem* dal papa Giovanni XXII.

to dedurre, stando di fronte a una piramide, che, oltre alla base, esiste una cima che non si riesce a vedere. Pertanto tutte le prove tomiste dell'esistenza di dio non servono a nulla.

3. La controprova di questo ragionamento è che noi umani non possiamo sapere con sicurezza che il nostro mondo sia l'unico possibile. La Terra è solo *una* realtà possibile, certamente non *l'unica*, anche perché noi non possiamo sapere se nella mente di dio non ve ne potesse essere un'altra (non a caso si ipotizza l'esistenza di un "regno dei cieli" o di una "Gerusalemme celeste"). Sicché è impossibile argomentare che quanto di perfetto possa esistere al di fuori di noi, sussista effettivamente così come noi lo pensiamo.
4. L'unico vero dio per l'uomo può essere soltanto quello "rivelato" da Cristo, non certamente quello argomentato dai filosofi e dai teologi razionalisti. Tutte le questioni dibattute dalla Scolastica sono indimostrabili, proprio perché confondono il campo della fede con quello della ragione.
5. Se il mondo in cui viviamo dovesse essere considerato come una "necessità divina", non ci sarebbe stato bisogno di ricevere una "rivelazione", né di cercar prove per "dimostrare" l'esistenza di dio. E se, per converso, l'uomo può conoscere solo ciò che è necessario, non potrebbe certamente capire, per via dimostrativa, ciò che dio ha deciso liberamente.
6. Quindi l'uomo può certamente arrivare a capire, tramite la ragione, ciò che nel mondo è necessario, ma non può, con la stessa ragione, "dimostrare" qualcosa di "necessario" al di fuori di esso. Per l'esperienza della fede occorrono non argomenti logici ma *persuasivi, esperienziali*. La teologia dovrebbe essere una *scienza pratica*, cioè *etica*, per la quale non serve a nulla né la scienza né la metafisica, né la logica né la filosofia.

Duns Scoto verrà espulso da tutte le Università della Francia perché, quando gli fu chiesto di porre sotto accusa l'operato di papa Bonifacio VIII, prendendo le difese del re Filippo il Bello, rifiutò di farlo.

Guglielmo di Ockham

Con Guglielmo di Ockham (latinizzato in Occam) (1288-1349) la Scolastica, in un certo senso, ha termine, poiché egli porta alle più logiche conseguenze il pensiero laicista di Ruggero Bacone, in nome dell'empirismo scientifico. Non a caso il Cancelliere dell'Università di Oxford non gli concesse il titolo di *magister*, anzi lo denunciò al papa per alcune tesi sospette del suo *Commentario* alle *Sentenze* di Pietro Lombardo.

Nel 1324 viene convocato ad Avignone dal papa Giovanni XXII, il quale, dopo tre anni d'istruttoria, lo condanna come eretico. Fatti quattro anni di clausura conventuale, riesce a fuggire il giorno prima del processo, insieme a Michele da Cesena, generale dell'Ordine francescano. Essi trovano rifugio presso l'imperatore Lodovico il Bavaro a Pisa; poi lo seguiranno fino a Monaco di Baviera, dove Ockham morirà. Gli ultimi suoi testi sono tutti polemici nei confronti del papato: in uno addirittura si suggerisce l'idea di poterlo deporre nel caso in cui manifesti idee ereticali.

Ockham attribuisce soltanto ai cinque sensi, e quindi all'esperienza empirica, la fonte della conoscenza sicura, la discriminante tra scienza e non-scienza. Ecco perché i suoi critici parlano di "rasoio di Ockham": per lui tutto quello che andava considerato inutile ai fini della conoscenza scientifica, non doveva neppure essere discusso.¹²

Egli respinge tutti i problemi della Scolastica inerenti ai rapporti tra ragione e fede. Con questo non nega il processo di astrazione dell'intelletto, che può arrivare a elaborare concetti che prescindono dalla realtà effettiva degli oggetti. Quel che per lui non esiste è l'illuminazione interiore dovuta alla grazia divina, in quanto gli pare sufficiente parlare di *intuizione intellettuale*. È attraverso questa intuizione che gli uomini elaborano delle categorie convenzionali per dare un senso a quegli oggetti che tra loro possono avere degli aspetti comuni: gli "Universali" esistono solo nei discorsi, non nella realtà. E anche quando si parla di "Universali", bisogna eliminare tutte quelle nozioni empiricamente non dimostrabili, cioè quelle di cui si può affermare o negare l'esistenza senza che nulla cambi nella realtà verificabile (quindi non è importante "dimostrare" che dio esiste o

¹² Il primo Wittgenstein rimarrà talmente compiaciuto di questa posizione che concluderà il suo *Trattato* dicendo che "di ciò di cui non si può parlare, è meglio tacere".

non esiste, ma soltanto dire che una parola come "dio" non ha alcun senso nell'ambito della scienza).

Bisogna trovare sempre la spiegazione più semplice possibile. Quindi non solo va eliminato, nell'ambito della scienza, il concetto di "dio", ma anche quello di "sostanza" (secondo la terminologia aristotelica), in quanto noi conosciamo soltanto le qualità o le particolarità delle cose. Persino il concetto di "causa" non ci autorizza a postulare un nesso causale necessario tra un fenomeno e l'altro, che trovi la sua spiegazione ultima in qualcosa di metafisico. Non solo, ma quando sono in gioco delle cause e degli effetti, è bene non fare troppe generalizzazioni, pensando di poter applicare quel legame a fenomeni del tutto diversi. Ogni evento o fenomeno o oggetto va interpretato individualmente.

Ockham non salva alcuna prova dell'esistenza di dio: il mondo, semplicemente, si spiega da solo. E la fede non è la conseguenza di un ragionamento, ma un *atto di volontà*. Per un credente dio dovrebbe essere il "totalmente altro", non obbligato a nulla, libero di concedere la grazia a chicchessia, persino ai non-credenti o ai ricercatori scientifici.

Per la prima volta Ockham parla anche di un universo pluri-centrico, accogliendo la tesi di Duns Scoto, secondo cui non è dimostrato né dimostrabile che il nostro mondo sia l'unico possibile.

Le idee politiche elaborate da Ockham nell'ultimo periodo della sua vita, insieme a Marsilio da Padova e Michele da Cesena, porteranno a negare l'assolutismo papale, ovvero il carattere dogmatico dei decreti pontifici, privi di consenso ecclesiale. Essi saranno favorevoli alle idee di tipo *conciliarista*, già presenti nell'area bizantina e slava, e quindi a un ruolo esclusivamente spirituale della chiesa, che deve restare separata dallo Stato.

Ockham sostiene anche la relatività di ogni forma di governo, ognuna delle quali dipende da specifiche condizioni storiche.

Conclusione

Quando uno scrive un manuale di filosofia come vede, generalmente, l'alto Medioevo? Esattamente come un qualunque autore di un manuale di storia, e cioè come un'epoca buia e decadente, dove sul piano culturale l'unica cosa significativa fu la trascrizione dei testi classici da parte degli amanuensi benedettini. Persino la *Schola Palatina*, voluta da Carlo Magno e organizzata da due monaci irlandesi, prima Alcuino, poi Giovanni Scoto Eriugena, viene considerata poco innovativa, sia rispetto ai classici greci, sia rispetto alla teologia agostiniana, che in Europa occidentale dominerà sino alla riscoperta accademica dell'aristotelismo.

Questo atteggiamento di totale incomprensione di quell'epoca è dovuto a due motivazioni: la prima è che si guarda il passato con gli occhi del presente, per cui, vivendo noi in un'epoca basata su città e mercati, scienza e tecnica, tutto ciò che non rientra in questo standard viene considerato particolarmente arretrato (salvo valorizzare quei singoli aspetti che più s'avvicinano al nostro stile di vita, come positive eccezioni alla regola); la seconda motivazione è conseguente alla prima: per noi "cultura" vuol dire anzitutto elaborazione sofisticata di ragionamenti astratti e logici.

La cultura non è necessariamente una *riflessione sopra un'esperienza in atto*, proprio perché noi tendiamo a separare la teoria dalla pratica, così come separiamo l'attività manuale da quella intellettuale, per cui, là dove manca la cultura *intellettuale*, cioè quella prodotta dagli specialisti in materia, vi è solo *subcultura*.

Sicché quando si esamina l'alto Medioevo ci appare del tutto insignificante (soprattutto se si produce un manuale di "filosofia") che, sul piano *sociale*, i cosiddetti "barbari" avessero trasformato il rapporto economico da schiavile a servile, favorendo l'autoconsumo invece del mercato e quindi la campagna invece della città.

Per noi quella fu un'epoca di regresso, almeno sino a quando non rinacquero le città intorno al Mille. La teologia agostiniana poté dettare legge per mezzo millennio proprio perché aveva avuto la fortuna d'essere stata elaborata prima del definitivo crollo dell'area oc-

cidendale dell'impero, quando ancora la cultura classica faceva sentire tutto il proprio peso.

La cosa strana è che non ci si accorge neppure che per tutto l'alto Medioevo l'area bizantina aveva prodotto una teologia di altissimo livello, enormemente più sofisticata e precisa di quella agostiniana. Gli autori di questi manuali s'accorgono della presenza di tale teologia solo quando, relativamente all'alto Medioevo, sono costretti a parlare di Scoto Eriugena, il quale, conoscendo il greco, era in grado di tradurre tutte le opere di quel grandissimo teologo anonimo chiamato pseudo-Dionigi Areopagita, dal quale prese anche buona parte della propria teologia. Tradusse anche gli *Ambigua* di Massimo Confessore e *La creazione dell'uomo* di Gregorio Nissenno.

Perché questa ignoranza così abissale nei confronti della patristica greca? Semplicemente perché nell'Europa occidentale s'è operata, in nome della romanità e latinità del cattolicesimo, una censura nei confronti di quella straordinaria cultura, vista sempre come una pericolosa rivale, soprattutto perché non ammetteva che la chiesa potesse costituirsi come "Stato". Non a caso quegli intellettuali latini che favorirono troppo la cultura religiosa orientale venivano o eliminati (come Boezio) o anatemizzati (come lo stesso Eriugena).

Questo significa che, anche quando si fanno manuali di filosofia con un'impostazione di tipo laicista, non si può fare a meno di mettersi dalla parte di una sola versione del cristianesimo, quella appunto *papista*, cioè quella che ha fatto del potere politico ed economico la ragione della propria esistenza.

Questi autori di manuali filosofici spesso hanno una notevole ignoranza della patristica greca e della teologia ortodossa o bizantina, altrimenti si sarebbero accorti subito che non vi è, fino ad Agostino, neanche un teologo della parte occidentale dell'impero o dei regni romano-barbarici che abbia detto qualcosa di davvero innovativo rispetto ai teologi orientali. Lo dimostra il fatto che il mondo latino non conobbe alcuna significativa controversia cristologica e non riuscì mai ad elaborare alcuna teologia pneumatica.

Laddove si riscontrano innovazioni, a partire soprattutto da Agostino, in genere vengono considerate vere e proprie "eresie" da parte dei teologi orientali: dal *Filioque* al primato di Pietro, dalla trasmissione ereditaria del peccato originale alla supremazia giurisdizionale sulla cristianità rivendicata dalla diocesi di Roma.

Le uniche innovazioni davvero interessanti, per una visione laicizzata della vita, sono state quelle che hanno ridimensionato l'importanza della fede rispetto alla ragione o quelle che hanno elaborato delle concezioni religiose vicine agli interessi dei ceti marginali. Ma anche in quest'ultimo caso, agli autori dei manuali di filosofia piace poco "perdere tempo" a esaminare le opere di chi è uscito sconfitto dalla storia dei potenti.

Bibliografia su Lulu

www.lulu.com/spotlight/galarico

- Cinico Engels. Oltre l'Anti-Dühring
- Amo Giovanni. Il vangelo ritrovato
- Pescatori di uomini. Le mistificazioni nel vangelo di Marco
- Contro Luca. Moralismo e opportunismo nel terzo vangelo
- Arte da amare
- Letterati italiani
- Letterati stranieri
- Pagine di letteratura
- L'impossibile Nietzsche
- In principio era il due
- Da Cartesio a Rousseau
- Le teorie economiche di Giuseppe Mazzini
- Rousseau e l'arcanopropia
- Esegiti di Marx
- Maledetto capitale
- Marx economista
- Il meglio di Marx
- Io, Gorbaciov e la Cina (pubblicato dalla Diderotiana)
- Il grande Lenin
- Società ecologica e democrazia diretta
- Stato di diritto e ideologia della violenza
- Democrazia socialista e terzomondiale
- La dittatura della democrazia. Come uscire dal sistema
- Etica ed economia. Per una teoria dell'umanesimo laico
- Preve disincantato
- Che cos'è la coscienza? Pagine di diario
- Che cos'è la verità? Pagine di diario
- Scienza e Natura. Per un'apologia della materia
- Siae contro Homolaicus
- Sesso e amore
- Linguaggio e comunicazione
- Homo primitivus. Le ultime tracce di socialismo
- Psicologia generale
- La colpa originaria. Analisi della caduta

- Critica laica
- Cristianesimo medievale
- Il Trattato di Wittgenstein
- Laicismo medievale
- Le ragioni della laicità
- Diritto laico
- Ideologia della Chiesa latina
- Esegesi laica
- Per una riforma della scuola
- Interviste e Dialoghi
- L'Apocalisse di Giovanni
- Spazio e Tempo
- I miti rovesciati
- Pazinzia e distèin in Walter Galli
- Zetesis. Dalle conoscenze e abilità alle competenze nella didattica della storia
- La rivoluzione inglese
- Cenni di storiografia
- Dialogo a distanza sui massimi sistemi
- Scoperta e conquista dell'America
- Il potere dei senzadio. Rivoluzione francese e questione religiosa
- Dante laico e cattolico
- Grido ad Manghinot. Politica e Turismo a Riccione (1859-1967)
- Ombra delle cose future. Esegesi laica delle lettere paoline
- Umano e Politico. Biografia demistificata del Cristo
- Le diatribe del Cristo. Veri e falsi problemi nei vangeli
- Ateo e sovversivo. I lati oscuri della mistificazione cristologica
- Risorto o Scomparso? Dal giudizio di fatto a quello di valore
- Cristianesimo primitivo. Dalle origini alla svolta costantiniana
- Le parabole degli operai. Il cristianesimo come socialismo a metà
- I malati dei vangeli. Saggio romanzato di psicopolitica
- Gli apostoli traditori. Sviluppi del Cristo impolitico
- Grammatica e Scrittura. Dalle astrazioni dei manuali scolastici alla scrittura creativa
- La svolta di Giotto. La nascita borghese dell'arte moderna
- Poesie: Nato vecchio; La fine; Prof e Stud; Natura; Poesie in strada; Esistenza in vita; Un amore sognato

Indice

Introduzione. Dalle religioni primitive al socialismo.....	5
Coscienza e Persona nel Cristianesimo.....	9
Fede e ragione.....	13
Le ragioni della fede o la fede nella ragione?.....	14
L'eterodosso Agostino d'Ipbona.....	18
Agostino e lo scetticismo.....	18
La crisi esistenziale di Agostino e la fine dell'impero romano....	20
Le teorie creazioniste.....	22
La concezione del male.....	24
La concezione della libertà.....	26
La concezione del libero arbitrio.....	27
Indizio di ateismo nel pelagianesimo.....	29
La concezione del tempo.....	35
Il tema della Trinità.....	38
La concezione del linguaggio.....	42
La concezione della politica.....	44
Le ambiguità di Agostino d'Ipbona.....	47
Le idee di un santo sono sempre sante?.....	49
Agostino e Cartesio.....	52
Sintesi del pensiero agostiniano.....	53
Dionigi Areopagita e l'ateismo in fieri.....	56
Scoto Eriugena e la separazione di ragione e fede.....	61
Gotescalco e le radici cattoliche dell'ateismo.....	63
La filosofia islamica razionalistica.....	68
Il senso dell'islam storico.....	74
L'islam laico nella storia della filosofia.....	78
La riscoperta laica dell'aristotelismo.....	84
Le premesse dell'ateismo borghese.....	86
Dialettici e anti-dialettici nell'XI secolo.....	88
Scuola di Chartres (circa 980-1180).....	90
L'anomalia cistercense.....	93
Anselmo d'Aosta e le vane dimostrazioni.....	95
Anselmo e Bonaventura.....	100
Sant'Anselmo tra Kant ed Hegel.....	101
L'argomento anselmiano ieri e oggi.....	105

Lo sviluppo dell'ateismo cattolico dopo il Mille.....	109
Premessa storico-culturale.....	109
La questione degli Universali.....	110
Abelardo e la nascita del materialismo.....	120
Le buone e le cattive intenzioni.....	122
La mediazione di Tommaso d'Aquino.....	125
La filosofia del diritto.....	129
Le prove della dimostrazione di dio.....	130
Depurare il tomismo.....	135
Neo-francescanesimo e post-tomismo.....	138
La fine della Scolastica.....	141
Premessa.....	141
Ruggero Bacone.....	144
Duns Scoto.....	145
Guglielmo di Ockham.....	146
Conclusione.....	149
Bibliografia su Lulu.....	152

