
ATTI DEL XXXII CONVEGNO DEL CENTRO DI STUDI FILOSOFICI
TRA PROFESSORI UNIVERSITARI - GALLARATE - 1977

**IL SENSO DELLA
FILOSOFIA CRISTIANA,
OGGI**

ESTRATTO

B R E S C I A - M O R C E L L I A N A - 1 9 7 8

ANGELO CRESCINI

FILOSOFIA CRISTIANA E PENSIERO SCIENTIFICO

Non credo che occorra avere una approfondita conoscenza da una parte della filosofia moderna di ispirazione cristiana, in particolare cattolica, dall'altra della scienza moderna, per rendersi conto che lo spirito di questa scienza non è stato assimilato da quella filosofia. Nonostante i tentativi, per la verità non molti e non sempre profondi, di accostare le due correnti, esse sono rimaste sostanzialmente estranee l'una all'altra, quasi che i due tipi di acqua che le costituiscono abbiano una composizione e una densità troppo diverse, quasi che le velocità delle due correnti siano tali da non permettere una loro intima fusione. Una prova molto evidente di tale situazione, che a un primo sguardo sprovveduto può apparire sorprendente, la si può avere considerando anche superficialmente la contemporanea filosofia della scienza, la quale ovviamente della scienza rappresenta, o per lo meno dovrebbe rappresentare la rigorosa riflessione. Non soltanto non si vede in essa alcun punto di contatto, ma tale filosofia della scienza è spesso sbandierata come una dottrina che per principio esclude ogni considerazione religiosa, anzi ogni considerazione che in qualche modo possa anche da lontano preludere o soltanto vagamente richiamare qualche aspirazione di carattere religioso. Tanto più dunque aspirazioni di carattere tipicamente cristiano!

Mi sforzerò innanzitutto di evidenziare qualche motivo di carattere storico che può rendere ragione di tale strana situazione, per passare poi nella seconda parte ad analizzare se tale situazione sia veramente giustificata e come anzi da un punto di vista strettamente teorico sia ben lontana dall'essere la più legittima.

1. - Il primo movimento filosofico di ispirazione cristiana che non soltanto si è accostato al modo di pensare tipico della scienza moderna, ma l'ha addirittura preparato fornendone, assieme ad alcuni contenuti specifici, anche e prima, seri presupposti di carattere metodologico e gnoseologico è stato indubbiamente il movimento nominalistico.

Non mi diffonderò a dimostrare tale tesi storica, del resto appron-

tempo invece si spostò di preferenza sulle scienze reali, in particolare sulla fisica: l'identificazione della sostanza con la quantità, in particolare con l'estensione; la considerazione positiva della materia come insieme di forze, l'interesse per la matematica nello studio della natura, l'applicazione dei concetti e delle strutture quantitative alle qualità, come il calore (*intensio et remissio formarum*), con esagerazioni che si estendevano fino ai concetti teologici come il peccato; la rappresentazione geometrica delle intensità e delle loro qualità, e pertanto, soprattutto dopo la fusione con la corrente rappresentata dalla scuola dei *calculatores*, la prima matematizzazione della realtà fisica; la famosa teoria dell'impeto, e con essa l'inizio della conquista del principio d'inerzia con la quale doveva incominciare l'era della nuova dinamica moderna in sostituzione di quella aristotelica; l'applicazione di questa teoria dell'impeto all'astronomia che la doveva poco alla volta trasformare radicalmente: « Quando Dio creò il mondo mosse ciascuna delle sfere celesti imprimendo ad esse un impeto che conferiva loro il movimento, senza che poi dovesse più continuare a muoverle [...] Tale impeto non diminuiva e non scompariva, perché non vi era resistenza che potesse distruggere o diminuire tale impeto »⁵ Quelle premesse metodologiche e queste teorie passarono a Galilei col quale ottennero una sistemazione scientifica ben più rigorosa⁶.

Perché allora questi inizi così promettenti per lo sviluppo della scienza, che nascevano da un movimento di indubbia ispirazione cristiana e che in tale ispirazione volevano mantenersi, anzi consolidarsi⁷, furono sentiti come corpi estranei dagli altri movimenti scolastici fino a rigettarli, non tanto per il loro contenuto specifico, quanto piuttosto per lo spirito da cui erano nati e nel quale erano cresciuti?... Si possono addurre parecchi motivi, incominciando da quelli di carattere teologico, scendendo ad altri di carattere sociale e perfino politico, su cui è estremamente difficile e delicato giudicare, ma ci si può limitare a un motivo teoretico di carattere strettamente filosofico, il cui peso fu indubbiamente determinante nei riguardi di quell'esito negativo. Il sovrano principio metodologico di carattere empiristico da cui, come si è accennato, tutta la concezione nominalistica discendeva, si basava su di una concezione delle essenze delle cose non soltanto unilaterale, ma anche se non esclusivamente, almeno prevalentemente negativa. Il « porre in luogo » (*subponere*) delle cose reali, effettivamente esistenti, che sono singole, « i

⁵ BURIDANUS, nelle *Quaestiones longae* di Fisica, libro VIII, quaestio 12.

⁶ A. CRESCINI, *Il problema metodologico alle origini della scienza moderna*, ed. dell'Ateneo, Roma 1972, capp. v e vi.

⁷ Si ricordino le impostazioni autenticamente mistiche del pensiero, ad esempio, di quel nominalista convinto che fu Giovanni Gersono.

contenuti mentali universali», in cui consiste il nocciolo della centrale dottrina nominalistica della « supposizione », equivaleva per i nominalisti a sostituire un'indeterminatezza di carattere evidentemente negativo all'assoluta determinatezza dei contenuti singolari di cui era per loro esclusivamente costituita la realtà. Si tratta della distinzione tra conoscenza « astrattiva » e « intuitiva », e del primato della seconda rispetto alla prima, che costituisce un'altra tesi centrale del nominalismo: « Con tale intellesione [astrattiva] le cose singolari esterne all'anima sono conosciute confusamente. Per esempio, avere una conoscenza confusa dell'uomo non significa altro che avere una sola conoscenza per mezzo della quale *non* si conosce un uomo meglio di un altro, e tuttavia con una tale conoscenza si conosce un uomo meglio di un asino. Ciò non significa altro che una tale conoscenza, per qualche sorta di assimilazione, è più simile a un uomo che a un asino, ma *non* più simile a quest'uomo che a quello [...] mediante una tale conoscenza *confusa* può essere conosciuto un numero infinito di oggetti [...] tuttavia *non* sarà una conoscenza propria di nessuno di essi »⁸. Il nominalismo ha colto soprattutto l'aspetto negativo della conoscenza astrattiva, ma ha trascurato quello positivo, perché era troppo polarizzato sulla conoscenza intuitiva, che non può pretendere di essere l'autentica conoscenza, che anzi secondo importanti correnti epistemologiche, anche a noi contemporanee, neppure si può chiamare conoscenza⁹.

Effettivamente, se la conoscenza intuitiva è autentica conoscenza, anzi la conoscenza per eccellenza, che bisogno c'è di abbandonarla per fare la scienza, la quale anche per i nominalisti è una conoscenza tipicamente universale? Che la scienza sia degli universali essi infatti non dubitarono mai: « Questo è ciò che dice il Filosofo: che la scienza non riguarda i singolari ma gli universali che stanno appunto per i singola-

⁸ OCCAM, *Expositio super duos libros Perihermeneias*, in *Philosophical Writings*, raccolti da PH. BOEHNER, Nelson, Edinburgh 1962, pp. 44-45.

⁹ Per MORITZ SCHLICK, ad esempio, « il più grande errore di carattere fondamentale commesso dalla filosofia di ogni tempo » è stato quello di considerare conoscenza « l'immediata percezione », ossia « l'intuizione » (*Form and Content*, in *Gesammelte Aufsätze*, Wien 1938, p. 190). Egli ha criticato la distinzione di Russell fra « knowledge by acquaintance » e « knowledge by description », proprio per il presupposto in essa contenuto che l'*acquaintance*, ossia l'intuizione, fosse una conoscenza. L'intuizione presenta per lui un contenuto che non è oggetto di conoscenza, perché incomunicabile. La conoscenza riguarda solo la struttura (*ibid.*, p. 208), e quindi la descrizione, l'espressione linguistica. La distinzione è ribadita in *Erleben, Erkennen, Metaphysik (ibid.)*. Carnap, Otto Neurath, Carl Hempel, e in genere tutti i neopositivisti subito dopo l'hanno seguito, giungendo anzi ad abolire dalla conoscenza ogni riferimento al contenuto, che per Schlick invece era sempre rimasto come « l'ineffabile sempre presente fondamento di tutto » (*Form and Content*, cit., p. 11).

ri »¹⁰. « Ogni scienza è costituita soltanto dalle proposizioni, perché riguarda solo ciò che è saputo; ora solo le proposizioni vengono sapute; e la proposizione è composta solo di intellezioni e di concetti, ossia di intenzioni dell'anima »¹¹. Anche i contenuti delle scienze reali, come abbiamo già considerato, sono decisamente chiamati universali. Non vi è dunque nessuna meraviglia che i realisti, per i quali l'universale era non soltanto reale, ma l'essenza della realtà, rifiutassero una tale dottrina della conoscenza, che riduceva la realtà a un insieme di individui isolati e contingenti e chiudeva la strada maestra sulla quale, attraverso gli universali reali su cui faceva perno la metafisica coi suoi principi, si saliva alle verità ultraempiriche, atemporali e in definitiva a Dio che ne era il luminoso centro irradiatore. Il salto a Dio attraverso la fede, che rimaneva in definitiva per i nominalisti l'unica alternativa possibile, era dai realisti considerato come un salto da capogiro, e in definitiva il Dio a cui si arrivava come un *Deus ex machina*.

Il secondo profondo motivo che ha causato la situazione imbarazzante in cui, come si è detto, è venuto a trovarsi il pensiero cristiano di fronte a quello scientifico sta nella condanna di Galilei, proprio nel momento in cui, attraverso l'opera di costui, il pensiero scientifico moderno si dava una metodologia autonoma, e in conseguenza una propria rigorosa sistemazione, alle quali non avrebbe poi mai più rinunciato. Non sembra esagerato dire che questo scontro ha costituito il trauma nel quale il pensiero cristiano moderno, cattolico e protestante, è cresciuto e dal quale non è ancora guarito liberandosene definitivamente.

Questo secondo motivo non è da considerare del tutto distinto e separato dal primo, perché, come si è già accennato, alcuni dei presupposti fondamentali che stanno alla base del pensiero scientifico moderno sono derivati dall'impostazione nominalistica, la quale, come si è visto, aveva messo in crisi la metafisica tradizionale. È qui il caso di sottolineare in modo particolare per la sua importanza il declassamento della categoria della sostanza rispetto alla categoria della relazione, in particolare della categoria della relazione quantitativa; conosciamo tutti le frasi di Galileo a questo proposito: « o noi vogliamo specolando tentar di penetrare l'essenza vera ed intrinseca delle sostanze naturali; o noi vogliamo contentarci di venir in notizia d'alcune loro affezioni. Il tentar l'essenza., l'ho per impresa non meno impossibile e per fatica non men vana nelle prossime sostanze elementari che nelle remotissime celesti [...] questa è quella cognizione che ci viene riservata da intendersi nello stato di bea-

¹⁰ *Expositio super VIII libros Physicorum*, Prologus, in *Philosophical Writings*, cit., p. 11.

¹¹ *In I Sent.*, Lugduni 1495, q. iv, AA.

titudine, e non prima »¹². Galileo non nega che vi siano le essenze, ma dubita che si possano conoscere, e, comunque, preferisce l'altra strada, quella della scoperta delle relazioni tra le variabili quantitative che si manifestano nel mondo, in altre parole la scoperta delle leggi: « ben sento tirarmi dalla necessità, subito che concepisco una materia o sostanza corporea, a concepire insieme ch'ella è terminata e figurata di questa e di quella figura; ch'ella in relazione ad altre è grande o piccola, ch'ella è in questo o quel luogo, in questo o quel tempo, ch'ella si muove o sta ferma, ch'ella è una, poche o molte, né per veruna immaginazione posso separarla da queste condizioni »¹³, « ... dal momento che la natura si serve di una certa forma di accelerazione nei gravi discendenti, abbiamo deciso di studiarne le proprietà, posto che la definizione che daremo del nostro moto accelerato abbia a coincidere con l'essenza del moto naturalmente accelerato. Tale coincidenza crediamo di averla raggiunta, dopo lunghe riflessioni, soprattutto per il fatto che alle proprietà, da noi successivamente dimostrate, sembra esattamente corrispondere e coincidere ciò che gli esperimenti naturali presentano ai sensi »¹⁴.

Nasceva un nuovo tipo di conoscenza i cui oggetti possedevano una struttura non più collocata secondo una dimensione verticale che partendo dagli accidenti, più che altro qualitativi, si sprofonda nelle proprietà, nell'essenza, e in quell'essenza delle essenze che, secondo un rapporto di causalità del tutto particolare, le pone in essere. I suoi oggetti sono piuttosto nodi di una struttura orizzontale tenuta insieme da una legalità che si dirama in tutti i sensi, che permette di connettere i fenomeni presenti a quelli passati e a quelli futuri, secondo rapporti tanto più rigorosi quanto più l'analisi dei fenomeni attuali si fa più fine e più fitta. Una prova, sia pure parziale e indiretta, di tale diverso orientamento si ha nella priorità che poco alla volta nelle scienze formali è venuta assumendo la logica relazionale rispetto a quella predicativa¹⁵.

Non mi pare esagerato affermare che anche la filosofia moderna da Bacone e Cartesio in poi si sia mossa più che altro nella direzione dell'indagine delle condizioni che stanno alla base di tali tipi di strutture, tanto che un mio maestro, il compianto Francesco Olgiati, non finiva

¹² Ed. Naz., v, 187-188.

¹³ Ed. Naz., vi, 347-348.

¹⁴ Ed. Naz., viii, 197.

¹⁵ Per logica predicativa s'intende qui la logica polarizzata sul rapporto soggetto-predicato (es. il sole è luminoso), di cui la logica aristotelica è l'espressione più significativa. Poiché tuttavia nella logica moderna si parla, oltre che di quei predicati monadici soggetto-predicato, ossia dei predicati a un solo argomento, anche e più frequentemente di predicati a due argomenti (relazioni, per es. Pietro è padre di Giovanni), a tre argomenti (es. il 2 è tra l'1 e il 3), ecc., alcuni logici moderni riservano il nome di *logica attributiva* a quella predicativa monadica.

mai di ripetere a noi studenti che tutta la filosofia moderna si risolve in un universale fenomenismo. L'immanentismo, che è una caratteristica dominante del pensiero moderno, può essere considerato come il precipitato gnoseologico di tale fenomenismo. Basti pensare alla filosofia di Cartesio e di Leibniz, alla filosofia trascendentale di Kant (Come è possibile la fisica newtoniana? Come è possibile la matematica? Come non è possibile la metafisica?), alla « Dottrina della scienza » (*Wissenschaftslehre*), con cui l'idealismo chiamava la sua filosofia, e d'altra parte all'empirismo, al positivismo ecc.

Questo modo di impostare e di affrontare le questioni deve naturalmente risultare non soltanto sostanzialmente estraneo ma addirittura estremamente sospetto a chi è abituato a muoversi in base ai presupposti forniti dai soli dati dell'esperienza ordinaria, la cui struttura logica è quasi esclusivamente basata sulla logica predicativa.

2. - Ora non diciamo che la classica via battuta dal pensiero cristiano per avviarsi alla speculazione tipicamente religiosa non possa continuare validamente a ripetere i suoi motivi, ad accrescerli anche, sia pure sfrondandoli di certe considerazioni ormai decisamente sorpassate e desuete. I grandi campioni di questo tipo di apologetica, di teologia naturale, di teologia fondamentale, o come altrimenti si possono chiamare, rimangono pur sempre non soltanto pietre miliari nella storia della filosofia cristiana, ossia in questo caso di quella filosofia che finisce per approdare ai *praeambula fidei*, ma continuano a mantenere una loro intrinseca validità che si potrebbe chiamare sovratemporale, pur dovendo in qualche modo fare i conti con gli affinamenti che gli strumenti da essa usati, ad esempio il principio di causalità, hanno ottenuto con l'andar del tempo. Quello che si vuole affermare è che vi è un'altra via, quella che passa attraverso i metodi, le strutture, gli obiettivi del pensiero scientifico, di cui vuole in definitiva cogliere il senso, anche per cogliere più a fondo il senso dell'esperienza ordinaria.

Non si tratta dunque neppure in questo caso di abbandonare i dati dell'esperienza ordinaria, a cui, come dicevamo, si è quasi esclusivamente fermata la considerazione delle epoche precedenti a quella moderna, e di quelle moderne e contemporanee che sostanzialmente le sono rimaste fedeli nello spirito¹⁶, ma di vederli alla luce di quell'esperienza scientifi-

¹⁶ Non si vuole qui naturalmente affermare che le filosofie precedenti quella moderna non si rifacessero in qualche modo alle conoscenze scientifiche del loro tempo, con le quali anzi spesso coincidevano; una fisica, una biologia, una matematica esistevano anche allora. Si vuole solo dire che si trattava di conoscenze ben più vicine a quelle offerte dall'esperienza ordinaria di quelle sviluppatesi dopo la rivoluzione scientifica con cui inizia l'epoca moderna.

ca che non poteva non nascere dall'esperienza ordinaria, come esigenza di superamento dei limiti, delle difficoltà pratiche e delle aporie ad essa inerenti, e soprattutto come esigenza della sua spiegazione. Qui naturalmente il discorso si fa più complicato e non è questa la sede per portarlo avanti approfondendolo¹⁷, ma basta qui accennare che mentre dall'esperienza ordinaria nasce necessariamente l'esigenza di venir spiegata da un tipo diverso di esperienza, quella appunto scientifica, questa d'altra parte non può assumere un significato se non a sua volta riferendosi all'esperienza ordinaria¹⁸.

Il senso di ognuna di tali esperienze viene dunque in definitiva dal riferimento all'altra, naturalmente in maniera diversa. Ora sulle indicazioni di carattere religioso che si possono desumere dall'esame del senso delle strutture scientifiche prese in se stesse e in senso stretto non è qui il caso di fare parola, perché il discorso sarebbe lungo e complicato, ma un breve cenno, quasi a guisa di programma, sugli aspetti che servono a meglio chiarire e approfondire le indicazioni che derivano dal tradizionale esame delle strutture dell'esperienza ordinaria è forse opportuno, anche per indicare possibilità di sviluppi che possono contribuire a dissolvere quel senso di disagio che, come si è detto all'inizio, permane almeno in quella specie di inconscio collettivo, da dove riesce a influire sulle scelte, sui contenuti e sulle valutazioni relativi alla ricerca filosofica del pensiero religioso.

Nella sua relazione Pietro PRINI indica che il metodo fenomenologico, il quale per definizione si limita « all'esistente che è essenzialmente oggetto, cioè esistente per noi (Fink) » debba essere superato da una filosofia della religione che deve scoprire « la ragione intrinseca di questo arrivare al limite del procedimento fenomenologico che, nel suo stesso porsi, mette in luce la propria insufficienza ». Se si rimane sul piano dei fenomeni che si offrono spontaneamente, ossia sul piano dell'esperienza ordinaria, può rimanere anche nei più scettici il dubbio che la sfera del fenomenico possa essere totalmente integrata da un'attività esclusivamente umana, come suggerisce ogni radicale umanesimo, dal momento che la scienza, soprattutto dal tempo dell'illuminismo e del positivismo ottocentesco ha effettivamente sempre promesso di completare senza residui la sfera dei fenomeni spontanei che costituiscono l'esperienza ordi-

¹⁷ Questo discorso l'ho svolto nel volume *Il senso dell'esperienza scientifica*, ediz. dell'Ateneo, Roma 1978.

¹⁸ Le indicazioni più chiare a questo proposito sono venute dall'impossibilità di fatto e di diritto in cui sono venute a trovarsi le impostazioni puramente formalistiche dei fondamenti della matematica, dalle dimostrazioni dell'incompletezza essenziale dei sistemi formali, dalla necessità di integrare la dimensione sintattica dei linguaggi scientifici con quella pragmatica (si ricordi il secondo Wittgenstein), e soprattutto con quella semantica.

naria, e che ovviamente richiedono una spiegazione posta al di là di essi, con la produzione di un nuovo ordine di dati fenomenici ad opera dell'attività tecnica e soprattutto con la scoperta di strutture escogitate dalla ragione scientifica. Ancor oggi i neopositivisti ci assicurano che « Tutte le questioni e le proposizioni genuine (*proper*) sono riferite all'esperienza nel medesimo modo. Da essa sorgono e in essa trovano la loro risposta »¹⁹. Ancor oggi ritengono che « Per una domanda che si può porre, si può anche rispondervi »²⁰; e se non si può rispondervi significa che non è stata posta in modo corretto, e quindi è senza senso (*unsinnig*).

La confutazione di tale programma non può non collocarsi sul piano della *riflessione sulla scienza*, e solo dalla sua comprovata validità può risultare l'intrinseca limitazione di tutto il piano fenomenico, sia spontaneo che prodotto dall'attività tecnico-scientifica. Solo allora si può parlare, mi riferisco ancora alla relazione suddetta, della « povertà » radicale dell'uomo davanti a Dio, di un mondo che comporta « lesioni reali », di « minacce e paure che non sono soltanto puerili ». Allora soltanto è possibile rispondere esaurientemente alla domanda che per molti autori sta al centro della filosofia della religione: « Come è possibile il totalmente altro? ».

E tuttavia, proprio a proposito di tale domanda è indispensabile, crediamo, una spiegazione che non può non coinvolgere i tipi di analisi propri della filosofia scientifica. Quella domanda a un primo sguardo si rivela infatti come contraddittoria. Se infatti « il totalmente altro » è inteso come ciò che è totalmente diverso dall'esperienza umana presa in blocco, in tutti i suoi sensi e aspetti, non può più per definizione diventare oggetto di alcuna considerazione umana e in conseguenza non può più in alcun modo venir espresso da qualche proposizione del linguaggio umano. Il che significa la morte di qualunque discorso religioso e quindi in particolare di qualunque filosofia della religione. La dottrina dell'« analogia », che è un capitolo fondamentale della filosofia scolastica, è a questo riguardo estremamente significativa.

In qualche maniera vi deve essere una connessione tra la realtà assoluta verso cui sono diretti la fede e il sentimento religioso e la realtà racchiusa nell'esperienza umana. Ora non si può certo partire dai contenuti della realtà assoluta per trovare tale connessione, quando si voglia fare un discorso filosofico, ma dai contenuti della realtà dell'esperienza umana. Solo considerando il modo delle relazioni di cui sono intessuti i contenu-

¹⁹ M. SCHLICK, *A new Philosophy of Experience*, in *Gesammelte Aufsätze*, cit., p. 147.

²⁰ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.5.

ti dell'esperienza umana ordinaria e delle loro integrazioni operate dal pensiero e dall'attività scientifica e poi i limiti invalicabili imposti a questa integrazione e quindi all'esperienza umana in blocco, e i modi di questi limiti, e i modi dell'azione di ciò che è escluso in ciò che è compreso, è possibile immaginare, da un punto di vista umano naturalmente, come possa configurarsi una realtà assoluta e il modo del suo operare. I passi che la teologia tradizionale percorreva in modo ancora astratto e formale attraverso le classiche cinque vie è possibile ora ripercorrerli camminando ammirati attraverso una vegetazione ben più abbondante e ricca insieme di rigore e di contenuto.

In certo qual modo può esserci di qualche orientamento a questo riguardo la distinzione di Heidegger tra il modo di domandare dell'uomo (*warum*) e il modo di rispondere della natura (*weil*). Noi domandiamo la *ragione* di qualche cosa perché siamo dominati dal « principio di ragion sufficiente », ma così si trovano risposte *concettuali* a domande *concettuali*, e ci sfugge la risposta *reale* alla domanda *reale*. Il modo di rispondere del botanico alla domanda « perché la rosa fiorisce? » tradisce questo spostamento dalla rosa reale a quella concettuale. Tutto questo è giusto e profondo. Dove le considerazioni di Heidegger cadono in difetto è nel fatto che ignorano come ora la scienza conosca questi suoi limiti proprio in base alla riflessione sui suoi strumenti, sulle sue strutture e sui loro fondamenti, e quindi, sebbene ora sappia che quel principio di ragione esige troppo quando chiede la ragione *sufficiente* del fiorire della rosa, continua a mantenerlo ancora come un obiettivo (si tratta infatti di una « ratio *reddenda* ») da raggiungere che la sprona ad allargare e approfondire da una parte la conoscenza della rosa reale, dall'altra quella delle condizioni che le permettono di fiorire, sia pure ancora attraverso concetti, ma concetti ormai che vanno a mano a mano adeguandosi alla realtà, ossia perdendo quell'aspetto negativo della loro universalità, sul quale prevalentemente si era, come si è visto, concentrata l'attenzione dei nominalisti²¹. L'altro grave torto di Heidegger a questo riguardo è stato quello di pretendere di eliminare questo processo di avvicinamento solo perché non può mai essere completo, in altre parole di voler eliminare la scala con l'illusione di arrivare in tal modo più in alto, o la strada perché è talvolta interrotta, invece di adoperarsi a multi-

²¹ Anche in questo senso va dunque superato il punto di vista nominalistico e accettato quello galileiano, secondo il quale quanto i nostri concetti esprimono della realtà corrisponde alla realtà e parzialmente coincide con essa (*respondere atque congruere*, Ed. Naz., VIII, 197), ma con uno scarto che deve sempre venir ridotto col progredire della scienza. Una concezione che del resto era stata formulata prima di Galileo da Cusano, ed è ripresa ai giorni nostri da Popper, che a Galileo si richiama (cfr. *Conjectures and Refutations*, London 1969; tr. it. Il Mulino, Bologna 1972).

plicare i pioli della scala e ad aprire con pazienza e costanza nuovi tratti di strada²².

Su questa via in particolare può emergere con una più intensa forza persuasiva la conoscenza del modo di trascendenza di quella realtà assoluta. È quel modo che altrove, proprio nell'ambito dei dibattiti di Gallarate, ho indicato come eccesso di immanenza²³. A differenza della trascendenza concepita come « fatto che qualcosa sta al di là e al di fuori delle strutture umane e della realtà ad esse relativa », è vista come una presenza e un'attività ad esse talmente interiore da sfuggire a ogni analisi che pretenda di essere completa, ed è quindi da essa infinitamente lontana, sebbene renda possibile un indefinito progressivo avvicinamento.

M'illudo o si rendono in tal modo effettivamente più vicini alla comprensione, all'intuizione e soprattutto al sentimento frasi celebri del Vangelo, che tante volte abbiamo interpretato con troppo intellettualismo e antropomorfismo? « Considerate gli uccelli: non seminano, non mietono, non ammassano raccolti nel granaio; eppure il Padre vostro li nutre... Considerate come crescono i gigli del campo [...] neppure Salomone, con tutto il suo splendore, fu mai vestito come uno di essi. Se dunque Dio riveste così l'erba del campo, che oggi è e domani viene buttata nel fuoco, non si curerà molto più di voi, gente di poca fede? » (*Mt.* 6,26-30). In questi brani e in moltissimi altri, la cui analisi sarebbe assai interessante, non viene giudicato quello che avviene nella natura in base a quello che avviene nell'uomo e secondo le misure del suo intelletto, ma viceversa quello che avviene nell'uomo e quello che viene misurato dall'uomo come un'imperfetta e insieme parzialmente valida similitudine di quello che avviene nella realtà, dove l'unità di misura è così minuta e interiore da sfuggire al controllo e alla comprensione dell'uomo.

È da simile differenza, posta alla base della tanto celebre « differenza ontologica » che ci è stata resa familiare da Heidegger, che nascono le grandi aporie da cui si vede oggi intaccato sia il sapere formale che quello reale dell'uomo: l'inevitabile pluralità di strutture scientifiche incompatibili e tuttavia ugualmente giustificabili, la pluralità di geometrie che partono da postulati contraddittori, la pluralità delle logiche e delle teorie sui fondamenti della matematica; l'indeterminatezza della nostra co-

²² Per le critiche di Heidegger al principio di ragion sufficiente, contenute soprattutto nel volume *Der Satz vom Grund* e per le obiezioni che a tali critiche si possono sollevare, rimando al mio volume *Tramonto del pensiero occidentale? - Saggio su Heidegger*, edizioni « La nuova base », Udine 1977, cap. III, n. 1: « Al di là del principio di ragion sufficiente ».

²³ *Esperienza e Religione* (negli Atti del XXV Convegno di Gallarate, consacrato al tema *Filosofia e Religione*, Morcelliana, Brescia 1971), p. 143.

noscenza della realtà fisica e la conseguente pluralità dei modelli che intendono spiegarla; ma insieme la possibilità di intravedere attraverso le approssimazioni consentite quanto accade al di là dove agisce un'attività che non è condizionata dalle nostre povere categorie mentali.

Le poche osservazioni a cui mi sono limitato bastano forse a farci almeno intravedere come alzandosi a volo con tutte e due le ali che la provvidenza ha messo a disposizione dell'uomo: il sapere spontaneo e quello scientifico, si possa avanzare meglio che con una soltanto. La comprensione dei risultati della scienza e di quella filosofia che vuole mantenersi a stretto contatto con la scienza, magari esagerando quando pretende di adottarne la metodologia e il tipo di rigore, qualora siano visti dal di dentro possono permetterci non soltanto di difendere il terreno che è proprio della filosofia della religione e inoltre della filosofia cristiana dimostrando infondate le obiezioni sollevate contro la loro possibilità e legittimità, ma di accostarci allo stesso terreno e in parte di penetrarvi dentro comprendendo meglio i suoi contenuti, attraverso un sentiero che, pur non essendo quello della tradizionale metafisica classica, forse si adatta meglio alla mentalità moderna e risulta quindi anch'esso con altrettanto diritto percorribile. Ma è necessario innanzitutto da parte di chi crede nel messaggio cristiano superare le difese che inconsciamente si sono assiegate attorno ad antiche rimozioni, le quali dal profondo continuano ancora a disturbare una serena, fiduciosa, totalmente libera ricerca delle più alte verità.