

G. Morra / Scienze positive, filosofia, teologia

L'UNITA' DEL SAPERE

Quella che viene chiamata la "dialettica dell'illuminismo", che ha prodotto la "distruzione della ragione" nella nostra epoca, è entrata nella mentalità corrente con i suoi luoghi comuni contro la metafisica, contro la morale, contro la religione. Lo rileva con grande acume e chiarezza il prof. Gianfranco Morra, ordinario di sociologia della conoscenza nell'Università di Bologna, il quale osserva con Horkheimer che oggi "la semplice parola 'ragione' è sospettata di stare a indicare qualche entità mitologica. La ragione ha liquidato se stessa in quanto strumento di comprensione etica, morale e religiosa". Occorre ridare alla scienza positiva e alla tecnica — Morra sostiene che la scienza moderna non è altro che "la metodologia della tecnica" — una finalizzazione etica, umana, così da servire non alla dissoluzione ma alla promozione della civiltà. Ma questo è impossibile senza recuperare la perduta unità del sapere, senza "sconfessare il capovolgimento dei valori operato dal positivismo e dal pragmatismo, i quali hanno privilegiato il sapere tecnologico, gli hanno subordinato il sapere filosofico come semplice sintesi o semplice metodo delle scienze, e hanno trasferito il sapere teologico nell'emotivo e nel soggettivo". L'unificazione può essere realizzata solo passando dalla scienza alla sapienza, e questo implica la ricerca filosofica (con il suo autonomo valore veritativo) e la verità superiore della teologia, che approfondisce il contenuto razionale della rivelazione soprannaturale.

l'uomo come microcosmo

C'è una intuizione, che ritorna spesso nel pensiero occidentale e definisce l'uomo nella sua essenza e nel suo destino. La troviamo lucidamente espressa all'inizio dell'ottavo capitolo del terzo libro dello scritto di Aristotele *Dell'anima*: « L'ultima è, in qualche maniera,

tutte le cose » (1). Tommaso d'Aquino in più luoghi tradurrà: *Anima est quodammodo omnia* (2). Queste espressioni definiscono il carattere dell'uomo come "piccolo mondo", microcosmo. Tutto il pensiero classico europeo, da Democrito (3) a Platone (4), dal neopla-

(1) ARISTOTELE, *Dell'anima*, III, 8, 431 b 21.

(2) SAN TOMMASO, *Summa theologiae*, I, q. 16, art. 3, c; q. 80, art. 1, c; q. 84, art. 2, ad II^m; *Commentarium super libros de anima*, 13.

(3) Cfr fr. 68 B 34 Diels.

(4) PLATONE, *Timeo*, 29 d ss.; 34 a ss.

tonismo (5) alla patristica (6), dalla scolastica al Rinascimento, svolgerà l'intuizione espressa così sinteticamente da Boezio: *Homo minor mundus* (7).

I secoli nei quali la dottrina dell'*homo microcosmos* ottiene la più diffusa concettualizzazione sono il dodicesimo e il tredicesimo: non a caso secoli di radicale risveglio culturale, di rinascita economica, di conflitti sociali, di dispute teologiche. Autori come Onorio d'Autun, Guglielmo di Conches, Gilberto della Porretta, Bernardo Silvestre, con la sua opera *De mundi universitate sive Megacosmus et Microcosmus* (circa 1150), e Goffredo di San Vittore, col suo *Microcosmus* (circa 1180), sottolineano la corrispondenza tra l'universo-macrocosmo e l'uomo-microcosmo (8). I grandi scolastici — sant'Alberto, san Bonaventura e san Tommaso — non mancheranno di riprendere questa dottrina, che nei secoli dell'Umanesimo con Cusano (9), Marsilio Ficino (10) e Pico della Mirandola (11) e, anche se con accentuato naturalismo, nei secoli del Rinascimento, con Bovillo (12), Bruno (13) e Campanella (14), celebrerà i suoi ultimi trionfi, prima di essere ibernata dalla rivoluzione scientifica del Seicento.

Il tema del microcosmo traduce un tentativo esplicito di unificazione del sapere (e non è un caso se i secoli XII-XIII sono anche quelli della nascita delle università). Se l'uomo è microcosmo, ciò significa che esso è in qualche modo tutta la natura, come comprese con densa sinteticità san Tommaso: *Homo dicitur minor mundus, quia omnes creaturae mundi quodammodo inveniuntur in eo* (15). Certo, l'uomo non è solo microcosmo, ma anche un essere creato a immagine e somiglianza di Dio ed elevato alla dignità di figlio; ma le due dimensioni, quella naturale e quella soprannaturale, non sono tra loro in contrasto. Il pensiero medioevale non è mai un pensiero esclusivo, ma comprensivo; esso cerca di armonizzare in una sintesi perfetta cosmologia, antropologia e teologia.

In tale sintesi, che ha il suo *alpha* e il suo *omega* nel Principio primo e nel Fine ultimo, l'uomo occupa il mezzo, in quanto della creazione l'uomo è il punto nodale. L'uomo è una *medietas*, in quanto non è mera materia come gli animali, né un essere divino come il Creatore: ma proprio perché non è come gli animali, l'uomo è libero. Egli riflette, col suo intelletto, quella stessa *universitas* che è stata prodotta dall'Artefice e che si è tradotta in una *continuatio* (16), ossia in un sistema ordinato e gerarchico degli enti. L'autore degli scritti pseudo-dionisiani, che fu nei secoli della sco-

lastica la più grande autorità insieme con sant'Agostino, aveva appunto definito nei termini di una antropologia cosmica questa *universitas-continuatio*, incorporando nel pensiero cristiano la dialettica neoplatonica della discesa dall'Uno e del ritorno all'Uno (17).

Epoca di forte organicità culturale, il cosiddetto medioevo seppe enunciare un sapere unitario, nel quale la filosofia della natura e la riflessione sul dato rivelato si incontravano nella definizione di uomo come spirito incarnato tra il cielo e la terra. E la stessa arte medioevale, che di quella cultura organica è la più evidente manifestazione, testimonia appieno questa unità del sapere, raffigurandola negli archetipi antropologici del dramma della creazione, del peccato e della redenzione, non meno che nelle conoscenze scientifiche e tecnologiche. Arte collettiva e anonima, sorta di "Bibbia di pietra" eretta da tecniche di estrema perfezione, essa rifiuta il patetico e il sensuale, in quanto parla la lingua pacata e limpida dell'intelligenza (18).

Aiuta a comprendere l'immagine medioevale dell'uomo il bel libro su *Dante* di Romano Guardini: « Questa immagine è del tutto formata e circoscritta, ma nello stesso tempo è in relazione con l'assoluto, poiché l'uomo è l'immagine di Dio, da Lui chiamato, oggetto della salvezza e della grazia. Egli è personalità ben definita, ma con carattere inoltre microcosmico, poiché tutti gli elementi del mondo sono raccolti e fusi in lui in unità. Sta in un luogo ben definito del mondo e della storia,

(5) PLOTINO, *Enneadi*, IV.

(6) Cfr CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protreptico*, I, 5, 3; SANT'AMBROGIO, *Homiliae in Hexaemeron*, VI, 9; FILONE, *Quis rerum divinarum haeres*, 155; ORIGENE, *Homiliae*, XXI, 6; SAN GREGORIO NAZIANZENO, *Theophania*, 11; *Sermone II per Pasqua*, 7.

(7) *De definitione* (*Patrologia graeca*, LXIV, p. 907).

(8) Cfr MARIE-DOMINIQUE CHENU, *La teologia nel medioevo* (*La teologia nel sec. XII*), pp. 23-57.

(9) Vedi NICOLA CUSANO, *De coniecturis*.

(10) Vedi MARSILIO FICINO, *Theologia platonica*, I, 3.

(11) Vedi GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Heptaplus*, ed. Garin, Vallecchi, Firenze 1942, p. 380.

(12) Vedi CAROLUS BOVILLUS (CHARLES DE BOUELLES), *De sapiente*.

(13) Vedi GIORDANO BRUNO, *De la causa, principio e uno*, dial. II (in *Dialoghi italiani*, ed. Gentile-Acquilecchia, Sansoni, Firenze 1958, pp. 232 ss.).

(14) Vedi TOMMASO CAMPANELLA, *De sensu rerum et magia*; tr. it., Laterza, Bari 1925.

(15) *Summa theologiae*, I, q. 91, art. 1, c.

(16) Cfr l'*op. cit.* dello CHENU, pp. 34 ss.

(17) Cfr (PSEUDO) DIONIGI AREOPAGITA, *Le opere*, a cura di E. Turolla, Cedam, Padova 1956.

(18) Cfr R. MONTANO, *L'estetica nel pensiero cristiano*, in *Grande antologia filosofica*, vol. V, Marzorati, Milano 1973, pp. 151-310; R. ASSUNTO, *La critica d'arte nel pensiero medioevale*, II, Saggiatore, Milano 1961; J. MARI-TAIN, *Arte e scolastica*, tr. it., Morcelliana, Brescia 1973.

ma è ovunque immerso nelle dimensioni metafisiche e mistiche » (19).

l'unificazione teologica

Tutto il pensiero medioevale è volto a costituire una unità del sapere orientato alla teologia in quanto fondato sulla teologia. Nei secoli del suo massimo splendore, il XII e il XIII, la scolastica enuncia, in molti suoi rappresentanti, una precisa e armonica costruzione speculativa, che non a caso è stata paragonata alle cattedrali gotiche (20). Esempificheremo questa costruzione unitaria mediante due classiche opere di questi secoli: l'*Eruditio didascalica* (o *Didascalicon*) di Ugo di San Vittore (1096-1141) e il *De reductione artium ad theologiam* di san Bonaventura da Bagnoregio (1221-1274). La caratteristica comune alle due opere è la sistematizzazione metodica del sapere, in modo da collegare in unità tutte le scienze profane e sacre, così come i loro oggetti (natura, uomo, Dio) sono gerarchicamente ordinati. Per comprendere il tentativo scolastico è necessario sgombrare il terreno dalle incomprensioni e falsificazioni moderne, che hanno inteso l'unità cristiana del sapere come una subordinazione di ogni sapere alla teologia, quasi che tutto ciò, che teologia non è, venisse considerato come *ancilla theologiae*. In realtà, il tentativo non era una "riduzione", ma una "riconduzione", come è chiaro dal termine latino *reductio*, il quale, dal verbo *reducere*, indica una tecnica intellettuale di ritorno dalle creature al Creatore, dalle cose a Dio, dalle scienze delle cose alla scienza di Dio (21).

La *reductio* è una *resolutio*, ossia una scomposizione delle cose al fine di mettere in luce il loro principio esplicativo; essa è una "tecnica del ritorno a Dio" (22), una analisi del posto occupato da un ente all'interno della totalità dell'essere (*resolutio* è la traduzione latina di *analysis*, che viene da *ana-lyo* = sciogliere la trama), analisi che intende porre in luce il fondamento ontologico di questo ente. La *reductio*, dunque, è il ritorno al Principio, il passaggio dal molteplice all'Uno. Non c'è unità del sapere senza *reductio*, dato che questo procedimento conduce dalle scienze degli enti finiti e molteplici alla scienza dell'Uno, eterno e indivisibile; o, se vogliamo esprimerci nei termini della "metafisica della luce" (23), dalle cose illuminate alla Luce prima e increata, in virtù della quale ogni luce è luce.

Ugo di San Vittore assume le sette arti del "trivio" (grammatica, retorica, dialettica) e del "quadrivio" (aritmetica, musica, geometria, astronomia); vi aggiunge la fisica, la "scienza pratica" (distinta in etica, economica e politica), e le sette "arti meccaniche" (tessitura, fabbrica d'armi, navigazione, agricoltura, caccia, medicina, teatro). Ciò che più conta, ovviamente, non è il numero delle discipline, ma la loro subordinazione gerarchica alla teologia, che di tutto il sapere è il culmine. La teologia tuttavia non impedisce un uso autonomo (non autonomistico) di ciascuna disciplina nel campo che le è proprio, purché tutto venga riferito al suo centro. Si tratta di una convergenza, non di un asservimento: se sono *ancillae* o *famulae*, è solo perché servono alla salita, non perché manchino di una loro dignità. È noto, del resto, l'imperativo pedagogico più volte ripetuto da Ugo di San Vittore ai suoi scolari: « Impara tutto e vedrai che non c'è niente da buttare » (24).

Anche san Bonaventura distingue sei forme di sapere: dall'abilità tecnica (che si esplica nelle arti meccaniche) e dalla conoscenza empirica (che si effettua per mezzo dei sensi) si sale alla conoscenza filosofica, nella sua triplice espressione di razionale, naturale e morale; nella teologia, in quanto riflessione sulla Parola rivelata, il sapere viene ricondotto (*reductio*) dagli enti creati al Principio creatore. In Dio le molte scienze non si annullano, ma si ritrovano nel loro fondamento: la scienza non viene distrutta, ma superata nella saggezza, che la fonda e la orienta, impedendole la dispersione intellettuale e la perversione morale. La *reductio*, infatti, non è un semplice procedimento intellettuale; anzi, essa viene effettuata proprio per evitare ogni intellettualismo e per utilizzare il sapere per fini di perfezionamento umano e spirituale, individuale e sociale: è il tema, oggi così attuale, dell'uso umano della scienza e della tecnologia (25).

(19) R. GUARDINI, *Studi su Dante*, tr. it., Morcelliana, Brescia 1967, p. 227.

(20) E. PANOFSKY, *Architecture gotique et pensée scholastique*, Editions de Minuit, Parigi 1967.

(21) Sul termine *ancilla theologiae* cfr le acute osservazioni di L. VEUTHEY, *La filosofia cristiana di S. Bonaventura*, Agenzia del libro cattolico, Roma 1971, pp. 13-14.

(22) M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin*, Vrin, Parigi 1954, p. 162.

(23) H. ANDRÉ, *Licht und Sein*, Habel, Ratisbona 1973; J. RATZINGER, *Luce (metafisica della)*, in *Dizionario teologico*, Queriniana, Brescia 1967, vol. II, pp. 232-43.

(24) Rinviamo alle pp. 286-302 della *Storia del metodo scolastico*, vol. II di M. GRABMANN, il quale definisce il *Didascalicon* "una pedagogia universitaria del XII secolo" (tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1980).

(25) Per il tema della *reductio* in Bonaventura, cfr J. G. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de saint Bonaventure*, Desclée, Parigi 1961, pp. 117-20; 227-35.

L'unificazione filosofica

Tutta l'epoca moderna si svolge all'insegna di un deciso progetto di autonomizzazione. Quelle scienze e quelle arti che, nel sistema scolastico, erano finalizzate all'unificazione teologica, divengono autonome, pretendono un campo esclusivo e una finalità propria: l'*universitas studiorum* diviene una *pluriversitas studiorum*, nel senso che ogni disciplina si considera autonoma e ogni gerarchismo viene rifiutato come assolutistico. Nella sua lotta contro l'alleanza tra classe feudale e classe ecclesiastica, la classe borghese cittadina rivendicherà un sapere proprio, staccato dalla teologia (26).

Tutte le scienze si autonomizzano (nel senso preciso del termine "autonomia": dare la legge a se stesso): la politica con Machiavelli, la filosofia con Cartesio, la scienza con Galilei, il diritto con Grozio, la morale con Kant, la religione con il deismo, l'arte con il romanticismo. Non v'è dubbio che questa autonomizzazione sarà il fondamento di un certo tipo di sviluppo che tutte le scienze avranno nell'età moderna; come non è neppure dubitabile che questo tipo di sviluppo ha rotto l'unità del sapere, frazionandola in tanti settori, non solo separati ma spesso incomunicabili, dato che l'incomunicabilità delle scienze non deriva dal loro diverso oggetto, ma dalle diverse metodologie e universi linguistici (27).

È per questo che tutti i pensatori moderni hanno cercato di recuperare per altra via l'unità perduta: non più per mezzo della *reductio* alla teologia, ma per mezzo della unificazione filosofica: si pensi al metodo cartesiano, il cui scopo è di formulare i criteri della unificazione razionale del sapere (28); o alla pretesa spinoziana di unificare il pluriverso apparente del mondo mediante un "ordine geometrico" (29); o al tentativo leibniziano di pervenire ad una *mathesis universalis*, cioè ad una *ars combinatoria*, una specie di alfabeto del pensiero capace di tutto definire e tutto giudicare (30); o al disegno kantiano di fissare nell'unità trascendentale l'ideale normativo della ragione nel suo grado più alto (31).

Sono diversi tentativi che preludono al più grandioso disegno di unificazione del sapere, di tutto il sapere, su basi filosofiche: quello compiuto da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* e nella *Enciclopedia delle scienze filosofiche*. La costruzione di Hegel, nella quale si

accoppiano la ragione illuministica e la passione romantica per l'infinito, è l'ultimo tentativo di un sapere unitario su basi filosofiche. La *Fenomenologia* narra l'odissea dello Spirito, che si innalza dalla certezza sensibile al sapere assoluto, cioè all'Autocoscienza filosofica: « Lo spirito che sa se stesso, proprio perché attinge il suo concetto, è l'immediata eguaglianza con se stesso » (32).

Nel sapere assoluto, lo spirito che si conosce come spirito ha già memorizzato, nel suo processo dialettico di superamento (quell'*Aufheben* che è, insieme, distruggere e conservare), tutti i gradi precedenti, in modo che può riscriverli sotto forma di "enciclopedia": dalla logica alla natura, dallo spirito soggettivo attraverso le forme della socialità sino al sapere assoluto: arte, religione, filosofia. Come l'uccello di Minerva (la civetta), il sapere filosofico esce sul far della sera, ossia quando il processo è giunto al suo compimento; e, in tale processo, la filosofia conosce se stessa, di modo che il circolo si chiude con una fine che è ritorno all'inizio: « Questo concetto della filosofia è l'Idea che pensa se stessa, la verità che sa, la logicità, col significato che essa è l'universalità convalidata dal contenuto concreto come dalla sua realtà. La scienza è, per tal guisa, tornata al suo cominciamento » (33). La grandiosa costruzione hegeliana brilla di luce inconfondibile nel rivendicare alla filosofia quella che è la sua caratteristica imprescindibile, di essere, cioè, un sapere unificante e sintetico. Hegel, inoltre, rivendica al sapere anche il suo carattere di conoscenza pura e disinteressata, capace di elevarsi sopra la particolarità e le passioni (noi diremmo oggi: sopra le ideologie), per attingere una verità universale. « L'uomo colto — scrive Hegel — è quello che sa imporre a tutto il suo agire lo stampo dell'universalità, quello che ha rinun-

(26) G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, 5 voll., Nauwelaerts, Lovanio 1956-68; tr. it. dei primi due voll. Morcelliana, Brescia 1961-65.

(27) Vedi alcuni importanti saggi di R. GUARDINI, tutti tradotti dalla Morcelliana di Brescia: *Il potere (Tentativo di orientamento)*, 1954; *La fine dell'epoca moderna*, 1960; *Ansia per l'uomo*, 1970.

(28) R. DESCARTES, *Discours de la méthode, pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (1637).

(29) B. SPINOZA, *Ethica, ordine geometrico demonstrata* (postuma, 1677).

(30) Il termine *mathesis universalis* si trova già in Cartesio, *Regulae ad directionem ingenii*, IV; LEIBNIZ lo riprende nello scritto giovanile *Dissertatio de arte combinatoria* (1666).

(31) I. KANT, *Critica della ragione pura* (1781).

(32) G. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1960, vol. II, p. 303.

(33) *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tr. it., Laterza, Bari 1967, par. 574, vol. II, pp. 527-8.

ciato alla sua particolarità ed agisce secondo principi universali. [...] Quando si dice cultura, si determina con ciò il semplice fatto, che a un contenuto venga impresso il carattere dell'universale » (34).

Ma non meno evidenti risultano le ombre e le crepe della piramide hegeliana. In realtà, l'unità del sapere, anche se Hegel ritiene che sia un "risultato" (35), viene postulata come un *prius* e, ancorché riconosciuta solo alla fine, essa è radicata in un Assoluto solo perché è radicata già nel Principio. Si tratta, cioè, di una unità deduttiva, anche se espressa nella forma del *flash-back*, in quanto solo dopo essere giunto al pieno possesso di se stesso lo Spirito ricorda (in realtà deduce) il processo del *reditus*. Ora tale deduzione appare oltremodo coartante e totalitaria, in quanto pretende, con teutonica simmetria, di far rientrare tutta la molteplicità del reale nello schema dialettico aprioristicamente dettato e imposto al pluriverso naturale e spirituale.

È in particolare la filosofia della natura (cioè l'universo delle scienze) che mal tollera questa invadenza, che poi risulta inaccettabile e ridicola anche in riferimento alla relativa limitatezza delle nozioni scientifiche di allora (e quanto più lo è oggi, di fronte alla sterminata mole di scoperte parziali delle scienze!). Si pensi (per fare un solo esempio) alla dialettizzazione dei cinque continenti (36), svolta con un insieme di affermazioni che potrebbero essere attribuite a un umorista o a un idiota, se non fossero uscite da una testa filosofica così stimata. L'errore di fondo della filosofia hegeliana della natura "sta nel voler trasportare nel regno assoluto determinazioni puramente empiriche: sta cioè nel principio stesso del sistema hegeliano. Qui si è dimostrato veramente la vanità della sua e di ogni altra dialettica che voglia costruire la realtà come un assoluto. Vi è in questa pretesa una contraddizione; la realtà a noi obiettivamente nota non è un assoluto; è un fenomeno, perciò un dato, perciò sempre solo determinabile a posteriori" (37).

Si pensi, ancora, all'incidente dell'anno 1801. Hegel vi sostenne, a Jena, l'esame di libera docenza con una dissertazione *De orbitis planetarum*, una sorta di astronomia speculativa deduttivamente svolta. Fra le conclusioni di quel lavoro v'è la dimostrazione dell'impossibilità logica dell'esistenza di pianeti tra Marte e Giove. Purtroppo, il 1° gennaio di quell'anno, un frate teatino, l'astronomo Piazzi, aveva scoperto da Palermo il primo e più grande di quegli oltre 1.800 pianetini che oggi si conoscono: Cerere, situato proprio tra Marte e Giove. È proprio il caso di dire, con Amleto: « Vi

sono più cose nel mondo, di quante ne contenga la tua filosofia, Giorgio Guglielmo Federico! » (38).

L'unificazione del sapere effettuata da Hegel è, in realtà, una distruzione del sapere scientifico. Per la scienza Hegel non ebbe interessi reali e non le riconobbe alcuna specificità rispetto alla filosofia (Hegel, come già Fichte, usa per entrambe il termine *Wissen*). La sua incomprendimento della scienza è stata superata soltanto dalla sua insensibilità estetica per la natura, testimonianza *una tantum* dalle note affermazioni dell'anno 1796, quando Hegel si dichiara del tutto indifferente davanti alle Alpi: « L'aspetto di queste masse eternamente morte mi ha dato solo un'impressione monotona e, alla fine, noiosa » (39).

l'unificazione scientifica

Unificare il sapere, dopo la nascita della scienza moderna, non appare possibile mediante una operazione filosofica: è, questa, la certezza del positivismo, il quale tenta una diversa unificazione, fondata sul sapere "positivo", cioè matematico e meccanico. È nota la dottrina comtiana della "classificazione delle scienze", esposta nel secondo volume del *Corso di filosofia positiva*. Seguendo il criterio della complessità crescente, Comte classifica le scienze nel seguente ordine: matematica, astronomia, fisica, chimica, biologia e sociologia. Nell'ultimo suo scritto, il *Sistema di politica positiva*, Comte aggiungerà una settima e più alta scienza, la morale, come conclusione pratica di tutto l'edificio del sapere. In ogni caso, la classificazione delle scienze risulta il-

(34) *Lezioni sulla filosofia della storia*, tr. it., vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1941, pp. 50-1.

(35) Cfr *Fenomenologia*, cit., p. 15. « Il vero è l'intero. Ma l'intero è soltanto l'essenza che si completa mediante il suo sviluppo. Dell'Assoluto deve essere detto che esso è essenzialmente Risultato, che solo *alla fine* è ciò che è in verità ».

(36) Cfr *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., vol. I, pp. 206 ss.

(37) P. MARTINETTI, *Hegel*, Bocca, Milano 1943, pp. 156-7.

(38) Diceva N. ABBAGNANO, in *Storia della filosofia*, vol. II, 2, Utet, Torino 1954, p. 89: « La filosofia della natura è la parte più debole dell'opera di Hegel; il quale si serve in essa nel modo più arbitrario e fantastico dei risultati propri della scienza del suo tempo, interpretandoli e concatenandoli in modo tale che essi perdono il loro valore scientifico senza perciò acquistare un qualsiasi significato filosofico ».

(39) Cfr K. ROSENKRANZ, *Hegels Leben*, Duncker und Humblot, Berlino 1844, p. 482.

luminata dalla legge dei tre stadi, secondo la quale la scienza è un sapere totale e concreto, capace non solo di conoscere la realtà, ma anche di produrre un'azione razionale di dominio sulla natura e di rispetto per l'uomo (40).

Ora la scienza, per Comte, non è soltanto il sapere superiore, ma anche quello *definitivo*, che elimina come inutile il sapere "astratto" della filosofia e si autoinnalza a unica "religione". La scienza, in fondo, più che unificare il sapere (e come lo potrebbe, dato che la scienza è sempre un sapere parziale e provvisorio!), lo elimina o lo sostituisce. L'unificazione scientifica è sempre (e non può non essere) *scientismo*, ossia la pretesa di derivare tutto dalla scienza e spiegare tutto con la scienza. Sino a quando la scienza pretende di sostituirsi alla filosofia, essa assume i caratteri, per essa negativi, del sapere filosofico, conservando allo stesso tempo tutti i limiti del sapere scientifico (41).

La conclusione scienziata non è solo del positivismo, ma anche del neopositivismo, il quale tentò, come è noto, una compiuta unificazione del sapere mediante la progettazione, a partire dal 1938, dell'*International Encyclopedia of Unified Science*. I neopositivisti erano consapevoli della impossibilità di costituire un sistema su basi scientifiche; loro finalità era soltanto "una scienza unificata classificata in scienze particolari" (42). L'enciclopedismo dei neopositivisti, infatti, non si basa sulla ragione filosofica, ma sull'esperienza scientifica.

Essi sono abbastanza scettici per diffidare delle grandi sintesi e cercano una unità di metodo, più che di contenuti. Eppure, anche tale unità minimalista e problematica non è stata raggiunta. Nonostante alcuni risultati parziali, l'*Enciclopedia*, progettata in almeno 80 volumi, non è stata un successo. Dei venti primi volumi programmati (*Foundations of the Unity of Science*), se ne sono avuti solo 15; ma anche questi contributi rivelano una notevole diversità di metodo (basterebbe confrontare i contributi di Neurath e Dewey, di Carnap e Morris). Poi non comparve più nulla (43).

Tale insuccesso era inevitabile. I due principali animatori dell'*Enciclopedia*, Neurath e Carnap, tendevano a unificare il sapere su basi fiscalistiche. Quando, però, si cercava di estendere il fiscalismo dalle scienze "naturali" alle scienze "umane" (etica, sociologia, storiografia, estetica), allora esso mostrava la sua inadeguatezza, tanto che gli autori o seguivano un altro metodo, o non consegnavano il lavoro. Se le scienze fisiche sono rigorose e utili nella misura in cui il loro sapere è *parziale* e *non unitario*, il fiscalismo altro non è che

scientismo dogmatico, pretesa di estrapolare i criteri metodologici dalle scienze fisiche alle altre scienze non-fisiche. In ritardo di decenni sulle scoperte epistemologiche del XX secolo, il fiscalismo contemporaneo (e il connesso comportamentismo psicologico e sociale) altro non è che la forma restaurata dello scientismo positivistico (44). Esso non unifica il sapere, lo violenta con un modello monologico — quello delle scienze fisiche, quantitative e meccaniche — estrinseco e inutilizzabile oltre certi limiti.

la frammentazione del sapere

Le tre unificazioni del sapere di cui abbiamo parlato rivelano una evidente difformità. L'unificazione teologica cerca di costruire un edificio armonico e comprensivo di tutto il sapere, definito ovviamente nelle sue finalità e nel suo metodo, non già nei suoi contenuti, che sono sempre *in fieri*: la scienza non è mai un possesso definitivo, e ciascun uomo è, per dirla con Bernardo di Chartres, "un nano sulle spalle di giganti" (45). La struttura gerarchica dell'unificazione teologica non cela alcuna tendenza totalitaria, ma intende, secondo il criterio così ben definito da Jacques Maritain, "distinguere per unire", ossia definire dei "gradi del sapere" all'interno di una fondamentale unità, che dal sapere scientifico-positivo va, attraverso il sapere filosofico (speculativo e pratico), alla scienza teologica e alla saggezza mistica.

(40) Poche opere di A. COMTE sono state tradotte in italiano; il *Corso di filosofia positiva* è stato integralmente tradotto solo nei suoi ultimi tre volumi (Utet, Torino 1967, voll. 2); dei primi tre esiste una scelta antologica a cura di A. Vedaldi (Paravia, Torino 1958). Rinviamo alle seguenti monografie: J. LACROIX, *La sociologie de A. Comte*, Puf, Parigi 1956; A. NEGRI, *A. Comte e l'umanesimo positivistico*, Armando, Roma 1971.

(41) Interessante, in questo senso, lo scritto di H. SPENCER, *The Classification of Sciences* (1884).

(42) O. NEURATH, *La scienza unificata come integrazione enciclopedica*, nel vol. dello stesso Neurath e di altri, *Neopositivismo e unità della scienza*, tr. it., Bompiani, Milano 1958, p. 44.

(43) Vedi U. SCARPELLI, *Il problema dell'unità della scienza nella "International Encyclopedia of Unified Science"*, in *Rivista di filosofia*, 1950, pp. 280-97; F. BARONE, *Il neopositivismo logico*, Ed. di Filosofia, Torino 1953, pp. 247-8.

(44) Cfr A. PASQUINELLI, *Il neoempirismo* (antologia), Utet, Torino 1969; B. F. SKINNER, *Scienza e comportamento*, Angeli, Milano 1971; E. O. WILSON, *Sociobiologia (La nuova sintesi)*, Zanichelli, Bologna 1979.

(45) BERNARDO DI CHARTRES, in GIOVANNI DI SALISBURY, *Metalogicon*, III, 4: « Siamo come dei nani sulle spalle di giganti, e vediamo più lontano di loro ».

Scrive Maritain: « Si è in diritto di pensare che la filosofia tomistica è più di ogni altra in grado di fornire alle scienze dei quadri metafisici in cui esse dispieghino a loro agio le proprie esigenze e non soffrano violenza: non soltanto perché tale filosofia è essenzialmente realista e giustifica criticamente la realtà extramentale delle cose, nonché il valore delle facoltà conoscitive, implicitamente supposto da ogni scienza, ma perché garantisce l'autonomia e la specificità di ciascuna scienza e perché le sue spiegazioni metafisiche del reale non hanno come conseguenza necessaria alcuna deformazione sistematica dispoticamente imposta dall'esperienza. Si ritorce, così, contro i sistemi moderni, il rimprovero mosso alla scolastica da spiriti male informati. Giacché è proprio da questi sistemi che derivano, necessariamente e per natura, pregiudizi sistematici, quali il meccanicismo e il monismo, il parallelismo psicofisico, la teoria cartesiana della coscienza, l'evoluzionismo universale, ecc., che impongono alla scienza i pesi metafisici più gravosi. Non si tratta di cercare tra le scienze e la filosofia aristotelico-tomistica quel concordismo nei particolari che poc'anzi ripudiavamo; ma piuttosto di constatare un accordo di insieme, una buona intelligenza, una naturale amicizia, di cui la libertà stessa della scienza e la scioltezza del suo dispiegarsi sono il migliore indizio » (46).

L'unità del sapere è un riflesso dell'unità del reale, se è vero quanto intuiva Guglielmo di Conches: *Est mundus ordinata collectio creaturarum* (47). Non si tratta di creare dilacerazioni tra le varie forme di sapere, o di stabilire tra la teologia e le altre scienze una "dialettica del servo e del signore", ma di assumerle tutte nel loro ordine, che ne definisce le finalità. Ordine e saggezza: ecco i criteri della unificazione del sapere, che la cultura cristiana ha cercato di attuare con le sue sintesi scolastiche: « Il mondo cristiano — dice ancora Maritain — ci apparirà come il mondo della sintesi e della gerarchia fra le saggezze. Questo ordine, che è l'ordine stesso dello spirito, è per l'essere umano l'ordine per eccellenza; tutti gli altri ordini più visibili, sociali, politici, economici, per quanto importanti al loro livello, vengono dopo e del resto ne dipendono. È per questo che, malgrado tutte le sue miserie, la civiltà medioevale ha avuto una così buona riuscita: perché ha conosciuto questo ordine della saggezza » (48).

L'affermazione del filosofo coincide con quella espressa, al termine di un imponente lavoro sociologico sulla dinamica culturale, da Pitirim A. Sorokin. Egli disegna una fase "idealisti-

ca" (cioè di armonia tra le forme del sapere), che si svolse tra la fine del secolo XI (S. Anselmo d'Aosta) e tutto il secolo XIII (le grandi sintesi scolastiche). Tale fase fu preceduta da una fase "ideazionale" (cioè di predominio delle verità di fede) nei secoli VI-XI e fu seguita da una fase "sensistica" (cioè di predominio del sapere scientifico nella sua accezione sperimentale) nei secoli XIV-XIX, nei quali le forme del sapere si separano e si contrappongono. Ciò che la scolastica seppe realizzare fu la fusione armonica delle forme di sapere (scienza, filosofia, teologia): « La filosofia scolastica di questi secoli, il cui culmine è nel secolo XIII, non è un sistema di verità di fede, ma di razionalismo idealistico che fonde armoniosamente in un unico sistema la verità di fede, la verità di ragione e la verità dei sensi. [...] Il sistema di verità scolastico è precisamente un sistema razionalistico idealistico. I suoi fondamenti principali sono l'esistenza di tre specie di conoscenza: sensibile, intellettuale e sovraintellettuale, o divina » (49).

Ciò che il mondo moderno, a partire dai secoli della bassa scolastica nei quali l'unità del sapere si rompe dietro le spinte "laiche" del nascente *esprit bourgeois*, realizzerà gradualmente, sarà "il conflitto della saggezza e delle scienze e la vittoria della scienza sulla saggezza" (50). In tale conflitto il sapere si disperde e si particolarizza, celebrando il proprio insuccesso antropologico all'interno dei suoi stessi indiscutibili e magnificati successi. L'estensione e l'approfondimento delle molte forme di sapere parziale, svolto da un numero di scienze sempre più numerose e specialistiche, mentre riesce a cogliere aspetti nuovi e impensati intorno alle manifestazioni parziali dell'essere, non consente (anzi impedisce) una unificazione del sapere che non sia o l'usurpazione idealistica (Hegel) o il totalitarismo scienziata (positivismo).

Ne deriva quella situazione pericolosa e sconcertante, che, prima ancora che Husserl la definisse come la perdita, da parte della scienza, dei suoi fondamenti filosofici e come la caduta nell'oggettivismo scientificistico e nella tecnicizzazione pragmatica (51), Max Scheler ha così

(46) J. MARITAIN, *I gradi del sapere*, tr. it., Morcelliana, Brescia 1974, pp. 91-2.

(47) GUGLIELMO DI CONCHES, *Glossa in Timaeum*.

(48) J. MARITAIN, *Scienza e saggezza*, tr. it., Borla, Torino 1964, p. 67.

(49) P. A. SOROKIN, *La dinamica sociale e culturale*, tr. it., Utet, Torino 1975, p. 437.

(50) J. MARITAIN, *Scienza e saggezza*, cit., p. 75.

(51) Cfr E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it., Il Saggiatore, Milano 1961.

ben fotografato: « In nessuna epoca le idee intorno all'essenza e all'origine dell'uomo sono state più insicure, indeterminate e diverse che nella nostra. [...] La nostra epoca è la prima, in quasi diecimila anni di storia, nella quale l'uomo è divenuto per se stesso, in senso pieno e senza riserve, un problema. L'uomo non sa più chi è e insieme sa di non saperlo » (52). Le tre forme di sapere, infatti, ci danno tre diverse idee dell'uomo: per il sapere teologico radicato nella tradizione cristiana, l'uomo è "figlio di Dio"; per il sapere filosofico, scoperto dalla cultura greca, l'uomo è "ragione"; per la scienza moderna, l'uomo è il risultato di una evoluzione naturale, ultimo grado diverso solo quantitativamente dai precedenti. Ora, fra queste tre antropologie non v'è sintesi armonica, ma estraneità o contrasto (53): o esse si escludono reciprocamente, o esse coesistono nella reciproca ignoranza, di modo che la loro compostibilità è in realtà una reciproca separazione (sono così diverse, che non solo non è possibile un accordo, ma neppure un contrasto). Si pensi al semplice accostamento di scienza e fede operato da non pochi cosiddetti "scienziati cristiani" del nostro tempo; diciamo "cosiddetti" non perché dubitiamo del loro cristianesimo, ma perché si limitano a far convivere schizofrenicamente due esperienze radicalmente estranee, quella della scienza moderna e quella della fede.

il mito interdisciplinare

Di tale frammentazione del sapere, che impedisce un minimo denominatore umano comune, l'uomo contemporaneo si rende pienamente conto e cerca di superarla, o almeno di ridurla, con iniziative unificanti. Non a caso la nostra epoca "alessandrina" è invasa dalle enciclopedie e dalle antologie, il cui scopo è unificare, per quanto possibile, le molte e diverse scoperte del sapere. Ma si tratta quasi sempre di una semplice giustapposizione estrinseca, che raccoglie ma non unifica, accosta ma non sintetizza, in quanto dell' "en-ciclo-pedia" manca il *kyklos*, cioè il centro unificatore. L'illusione dietro alla quale va la cultura contemporanea per superare la frammentazione del sapere è la cosiddetta "interdisciplinarietà" (o anche, come talvolta si dice per indifferenza all'ortografia, "interdisciplinarietà"). V'è, alla base della ricerca interdisciplinare, la consapevolezza piena della rottura dell'unità del

sapere e dell'ampliamento esasperato delle ricerche settoriali. Chi cerca l'interdisciplinarietà, sa che è andata perduta la concezione unitaria, con la conseguenza della dispersione specialistica e dell'incomunicabilità tra i diversi ricercatori.

Ora non va trascurato che lo scambio di esperienze da parte dei diversi ricercatori (quasi sempre mediante la cosiddetta "tavola rotonda", non di rado versione demagogica e pluralistica della conferenza) può tradursi in arricchimento reciproco di informazioni e di conoscenze, nella misura in cui un argomento viene trattato da diversi punti di vista (si pensi agli incontri interdisciplinari sul "sesso", con la partecipazione di un fisiologo, un patologo, uno psicologo, un sociologo, e magari un teologo). Ma ciò che in nessun caso viene raggiunto dall'assemblea interdisciplinare è l'unità del sapere, dato che i ricercatori si limitano a esprimere risultati ottenuti da discipline non solo diverse, ma anche contrastanti quanto a metodologie e semantica. Alla fine, ciascuno sa di più su campi diversi, ma l'unità è ancora più lontana.

In un certo senso, si può dire che il procedimento interdisciplinare (al quale si affida, talvolta, il compito di svecchiare la didattica, il più delle volte sostituendolo alla conoscenza analitica degli argomenti disciplinari) è la constatazione della perdita dell'unità del sapere e allo stesso tempo la dimostrazione dell'impossibilità dell'unificazione (non parliamo, ovviamente, di una unificazione di dati, ma di metodi), al punto che non di rado si riduce a una utile funzione di industria pedagogica (in sostituzione della precedente formazione umanistica e cristiana, ritenuta "fallita").

Utile come ampliamento delle conoscenze parziali e come confronto tra aspetti diversi di un fenomeno, la tecnica interdisciplinare non può

(52) M. SCHELER, *Mensch und Geschichte*, in *Philosophische Weltanschauung*, Francke, Berna 1954, p. 62. Cfr anche *La posizione dell'uomo nel cosmo*, tr. it., Fratelli Fabbri, Milano 1970, p. 156: « La stessa problematica sull'uomo ha toccato oggi un grado mai raggiunto in tutta la storia a noi nota. Dal momento in cui l'uomo ha riconosciuto che ora più che mai egli manca di una conoscenza precisa del proprio essere [...] ».

(53) Cfr M. SCHELER, *op. cit.*, p. 157: « Avendo una antropologia scientifica, una antropologia filosofica e una antropologia teologica affatto incuranti l'una dell'altra, noi manchiamo di un'idea unitaria dell'uomo. Inoltre, nonostante il loro innegabile valore, le scienze sempre più specializzate che si occupano dell'uomo, anziché chiarirla, ci nascondono sempre più la sua vera essenza. Se poi si pensa che questi tre ordini tradizionali sono oggi molto traballanti, e particolarmente incerta è la soluzione darwiniana del problema dell'origine umana: allora si può affermare che in nessuna epoca della storia come nella presente, l'uomo è appeso a se stesso così enigmatico ».

(e gli scienziati più accorti non vogliono che lo faccia) unificare il sapere, dato che l'unificazione dovrebbe essere già presente come *background* all'atto delle molte ricerche parziali (54). L'interdisciplinarietà non va certo rifiutata; va ridotta nei suoi limitati confini e apprezzata per ciò che ci insegna: la possibilità di accostare forme diverse di sapere, l'impossibilità di unificarle.

componibilità delle forme di sapere

Se la filosofia e la scienza, distaccate dal sapere religioso, non sono riuscite a unificare il sapere, ma solo ad assolutizzare un sapere parziale come totale, la via della unificazione del sapere passa necessariamente attraverso la co-assunzione delle tre forme del sapere nel loro costitutivo ordine gerarchico. La sociologia del sapere di Scheler e Sorokin ha mostrato chiaramente che le tre forme del sapere (teologia, metafisica e scienza) non possono entrare in conflitto, in quanto corrispondono a finalità di diverso ordine; se entrano in conflitto, è quando una di esse pretende di assorbire e di esaurire tutte le altre, come avviene nel fideismo, nello gnosticismo, nello scientismo (55). Anche nella difficile situazione attuale, caratterizzata dalla proliferazione di immagini parziali e contrapposte della natura e dell'uomo, una certa unificazione del sapere è possibile. Cercherò di indicare alcuni criteri.

1) Il punto di partenza dovrebbe essere la definizione precisa dei compiti e dei campi propri a ciascuna delle tre forme di sapere, onde evitare conflitti e sconfinamenti. Si può, sommariamente, indicare così le finalità delle tre *Wissensarten* (purché si tenga presente che non si tratta di risposte diverse al medesimo problema, come pretendeva la "legge dei tre stadi" di Comte, con la pretesa di eliminare il sapere teologico e quello metafisico privilegiando il sapere scientifico; ma si tratta di risposte diverse a problemi diversi; non si tratta, pertanto, di *momenti storici*, ma di *piani costanti* della conoscenza):

a) *sapere teologico*, che è un *sapere-di-salvezza*, volto a porre in contatto l'uomo con il Dio vivo e vero; esso è un sapere soprannaturalmente rivelato e fatto proprio dalla fede, la cui certezza è sempre perentoria; è incarnato dal santo nella Chiesa; lo studio scientifico ne approfondisce il contenuto razionale;

b) *sapere filosofico (o metafisico)*, che è un sapere-di-formazione, volto a dare una risposta

allo stupore esistenziale (« Perché l'essere, e non invece il nulla? »); il suo oggetto è il Principio primo (Essere); esso è sempre un sapere meramente razionale e critico, la cui certezza non è mai definitiva, se non per i primi principi; è incarnato dal maestro nella scuola; il suo linguaggio è sintetico e concettuale;

c) *sapere scientifico-tecnologico*, nel quale rientra la scienza non nel suo aspetto teoretico (sapere per il sapere), ma nel suo aspetto pragmatico (sapere per il potere); è un *sapere-di-dominio*, volto a estendere il potere dell'uomo sul cosmo; esso è un sapere operativo, cioè finalizzato sin dall'inizio all'operatività (appare più esatto dire "la scienza è la metodologia della tecnica" che dire "la tecnica è l'applicazione della scienza"); è un sapere cumulativo, provvisorio (sino a quando non viene "falsificato") e parziale (esistono *le scienze*, ma non *la scienza*), incarnato dal ricercatore nel laboratorio; il suo linguaggio è analitico e probabilistico (56).

gerarchia delle forme di sapere

2) Una prima unificazione consiste nello stabilire un ordine gerarchico delle forme di sapere, corrispondente alle tre dimensioni dell'uomo (fisico-psichica, razionale e soprannaturale). Per scoprire la vera gerarchia del sapere, è necessario sconfessare il capovolgimento dei valori operato dal positivismo e dal pragmatismo, i quali hanno privilegiato il sapere tecnologico, gli hanno subordinato il sapere filosofico come semplice sintesi o semplice metodo delle scienze, e hanno trasferito il sapere teologico nell'emotivo e nel soggettivo. Ma rifiutare la distorsione moderna non significa riproporre un nuovo assolutismo capovolto. Significa solo riconoscere che il sapere tecnologico (relativo ai valori della civiltà), è in-

(54) Vedi D. ANTISERI, *I fondamenti epistemologici del lavoro interdisciplinare*, Amando, Roma 1972; F. RAVAGLIOLI (cur.), *L'interdisciplinarietà*, ivi 1974.

(55) Vedi M. SCHELER, *Sociologia del sapere*, tr. it., Abete, Roma 1976 (intr. di G. Morra); G. MORRA, *La sociologia del sapere*, Città Nuova, Roma 1976; P. A. SOROKIN, *op. cit.*, pp. 999, 1011: « Che nessuno dei tre sistemi fondamentali di verità — la verità di fede, la verità di ragione e la verità dei sensi — rappresenti tutta la verità e nient'altro che la verità, è pressochè evidente »; « La verità integrale non si identifica con nessuna delle tre forme di verità, ma le comprende tutte ».

(56) Rinviamo, per più ampi riferimenti bibliografici, al cap. VI ("Scienza senza saggezza") del nostro volume *La cultura cattolica e il nichilismo contemporaneo*, Rusconi, Milano 1979, pp. 157-85.

feriore al sapere metafisico (relativo ai valori della spiritualità), il quale a sua volta è inferiore al sapere teologico (relativo ai valori della salvezza).

Dire, tuttavia, che un sapere è "inferiore" a un altro non significa togliergli valore o negarne la legittima autonomia; significa solo costituire una unificazione del sapere sulla base del criterio della maggiore spiritualizzazione e personalizzazione del sapere. Quando il sapere scientifico-tecnologico riconosce l'ulteriorità del sapere metafisico, esso, lungi dall'annullarsi, si purifica, in quanto viene reso immune dal pericolo *scientista*; quando il sapere metafisico si apre ad una saggezza superiore e a un mistero ragionevole che Dio ha rivelato, esso, lungi dal perdere le proprie caratteristiche di criticità e razionalità, le rafforza, in quanto viene reso immune dal pericolo *razionalista*; quando il sapere teologico riconosce, con "tremore e timore", di essere il più elevato, esso non pretende di essere l'unico sapere e riesce a sfuggire al pericolo *fideista* proprio perché riconosce la validità provvisoria delle altre forme di sapere, le quali sono, *in statu viae*, necessarie e imprescindibili, ma saranno rese superflue *in statu patriae*, così come, per usare l'immagine mistica dello scienziato Wittgenstein, non serve più la scala quando uno è giunto al culmine dal quale per nessuna ragione vorrebbe ridiscendere (57).

sapienza come "habitus"

3) L'unificazione del sapere, dunque, non può essere né di *contenuto* (troppo diffuse e specializzate sono le conoscenze, oggi più di ieri, per potersene impadronire), né di *metodo* (ogni forma di sapere deve avere un metodo proprio, cioè valido per raggiungere la propria finalità essenziale). L'unificazione non è né una cumulatione, né una tecnologia. Essa può essere solo un atteggiamento, un *habitus* mentale e morale. Unificare significa trascorrere dalla *scienza*, che è sempre parziale, alla *saggezza*, che è tensione verso l'unità vitale. Ora la saggezza (che i latini chiamavano *sapientia*) è un atteggiamento di *sapere*, che significa "avvertire il sapore", "avere il gusto" delle cose. Nel suo *De idiota*, Cusano ha definito con precisione la *sapientia* come la capacità di "sapere-senza-sapere" e di unificare le cose sapute: « È la sapienza che ha sapore, e di essa nulla è più dolce per l'intelletto. Non sono da ritenere sapienti coloro che parlano soltanto con la

parola e non con il gusto. Parlano della sapienza con il gusto coloro che per mezzo di essa sanno tutte le cose in modo che s'accorgono di non saper nulla di tutte. [...] La sapienza, accolta variamente nelle forme varie, fa che ciascuna di esse, chiamata alla identità, partecipi alla sapienza nel modo in cui le è possibile: alcune vi precedano con uno spirito molto lontano dalla forma prima, la quale conferisce loro appena la natura dell'elemento; altre con uno spirito ancor più formato, che loro conferisce l'essere minerale; altre in un grado ancor più nobile che dà la vita vegetativa; altre ancora in un grado più alto che dà la vita sensibile, e poi vi sono quelle che ricevono la vita immaginativa, quindi la vita razionale e poi quella intellettuale » (58).

La *sapientia* non è la *prudentia*, virtù pratica per la scelta dei mezzi; la *sapientia* è l'*eros* di Platone, è il *bios theoretikos* dei pitagorici; non è una tecnica, né un possesso; anzi, la base del *sapere* è proprio, come insegnava Socrate, il "sapere di non sapere"; il saggio — dice sempre Cusano — è colui che va a caccia della sapienza (59), in quanto non è tanto un *sophos*, quanto un *philo-sophos*, uno, cioè, che cerca la sapienza nella misura in cui sa di non possederla (senza confondere questa *docta ignorantia* con la squallida presunzione del problematicismo e delle altre forme di scetticismo). La saggezza, dunque, è una tensione verso l'unità e il principio, come leggiamo nel cap. 2 del I libro della *Metafisica* di Aristotele: « Noi riteniamo che il sapiente conosca evidentemente tutte le cose, per quanto ciò è possibile: non evidentemente che egli abbia scienza di ciascuna cosa singolarmente » (60). L'unità non è una somma, ma un abito speculativo.

Possiamo anche esprimerci in questi termini: non v'è unificazione del sapere senza filosofia, in quanto la filosofia è per essenza sapere unificante (anche l'unificazione teologica del medioevo era basata sull'unificazione filosofica). La frammentazione del sapere nell'epoca mo-

(57) L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, tr. it., Einaudi, Torino 1964, par. 6.54: « Le mie proposizioni illustrano così: colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è salito per esse — su esse — oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettar via la scala dopo che v'è salito.) Egli deve superare queste proposizioni; allora vede rettamente il mondo ».

(58) NICOLÒ CUSANO, *De idiota. De sapientia, liber primus*, 11, 22; tr. it. di G. Santinello, in *Scritti filosofici*, vol. I, Zanichelli, Bologna 1965, pp. 69, 83; la *docta ignorantia*, cui è intitolata la più nota opera del Cusano, è espressione bonaventuriana; cfr *II Sent.*, d. XXIII, a. 2, q. 3, ad VI^m; *Breviloquium*, V, 6, 8. Anche il concetto di *sapientia* come *sapida scientia* è stato svolto da BONAVENTURA; cfr *III Sent.*, d. XXIV: *De sapientia et scientia, quo differant*; e ancora *Breviloquium*, I, 1, 3.

(59) NICOLÒ CUSANO, *De venatione sapientiae* (1463).

derna è, dunque, conseguenza della "dialettica dell'illuminismo" (61) e con la nascita di scienze "naturali" e "umane" del tutto separate dalla saggezza filosofica e svolte secondo un modello formalistico e meccanicistico. Sul sapere sapienziale unificante prevale il dilacerante sapere strumentale. La crisi dell'unità del sapere coincide, allora, con l'"eclissi della ragione", che ha avuto il suo inizio con il metodo scientifico di Galileo e il *cogito* di Cartesio, antesignani di quella separazione del sapere filosofico dal sapere religioso, e conseguentemente della subordinazione dello stesso sapere filosofico al sapere tecnologico, che celebreranno i loro ludi oscurantisti nel secolo dei "lumi".

« Gli illuministi — scrive Horkheimer — attaccarono la religione in nome della ragione; ma in definitiva uccisero non la Chiesa bensì la metafisica e il concetto obiettivo della ragione, da cui le loro stesse idee traevano forza. L'idea che la ragione sia lo strumento con cui possiamo concepire la natura vera della realtà e stabilire i principi a cui dovrà uniformarsi la nostra vita appare oggi anacronistica: speculazione appare oggi sinonimo di metafisica, e metafisica di mitologia e di superstizione. Potremmo dire che la storia della ragione e dell'illuminismo, dai suoi inizi in Grecia fino ai nostri giorni, ha portato a uno stato di cose in cui la semplice parola ragione è sospettata di stare a indicare qualche entità mitologica. La ragione ha liquidato se stessa in quanto strumento di comprensione etica, morale, religiosa » (62).

l'uso umano del sapere

4) Veniamo così condotti al riconoscimento che l'unificazione del sapere non è solo una esigenza di chiarezza intellettuale, ma anche di fondazione dell'etica individuale e sociale. Ci riferiamo all'uso umano del sapere, che costituisce uno dei problemi più angosciosi dei nostri giorni. L'aumento sconvolgente delle scoperte parziali ha straordinariamente aumentato le possibilità di dominio sulla natura e sugli altri uomini, sia per fini di bene e di progresso umano, sia per fini di danno e di degradazione. Il sapere di dominio, la tecnologia, ha oggi delle capacità straordinarie, che tuttavia ha sinora impiegato più per il male che per il bene. Per sventurata contraddizione, più si estendevano le scoperte scientifico-tecnolo-

giche, più il sapere teologico e il sapere metafisico venivano ridotti ed esiliati in musei inefficaci per la direzione etico-politica della vita. Unificare il sapere, in tal senso, significa subordinare l'uso dei mezzi tecnologici a un'idea di uomo e di bene, che nessuna scienza positiva, né "naturale" né "umana", può *per definizione* dare. Solo le grandi concezioni religiose e/o filosofiche sono in grado di definire il fine della vita e, quindi, di indicare i limiti entro cui contenere il sapere-di-dominio della tecnologia. Ma tali concezioni languono o si mascherano, talvolta anche si estinguono, di modo che una scienza senz'anima e una tecnologia distruttiva continuano il loro cammino di morte (basti pensare alle crisi atomica, ecologica, energetica, psichica, intellettuale, morale e sociale, mai così gravi e diffuse come nella nostra epoca, nella quale per la prima volta il cosiddetto *homo sapiens* è in grado di distruggere l'intera biosfera).

La pretesa che una scienza, meccanica o probabilistica che sia, possa sanare i suoi stessi disastri, appare insostenibile persino agli scienziati, almeno ai più accorti. Per indirizzare le scoperte scientifiche e i ritrovati tecnologici a fini di promozione umana, la scienza e la tecnologia sono insufficienti. Ciò che è necessario è una unificazione del sapere che subordini la scienza e la tecnologia (non certo nel loro metodo, ma nel loro *progetto pratico*) a dei valori universali e assoluti. Non a caso la distruzione della natura e la manipolazione dell'uomo sono procedute in totale parallelismo con il rifiuto della metafisica e con il processo di secolarizzazione.

Era, del resto, pienamente comprensibile che la caduta dei valori assoluti e delle antropologie "positive", che situavano il processo dall'alto al basso, dallo spirito alla natura (si pensi all'idea greca di uomo come *logos* o alla dottrina ebraico-cristiana dell'uomo come immagine di Dio), avrebbe aperto la strada alle antropologie "negative", che considerano lo spirito come una sublimazione del materiale e dell'irrazionale (63). L'esito ultimo appare in tutta evidenza alla nostra generazione, in questo gelido inverno dell'anno sensista, cominciato sei secoli or sono e giunto ormai alla sua sclerosi e dissoluzione: l'esplicito annuncio della "morte dell'uomo" (con lo struttura-

(60) ARISTOTELE, *La metafisica*, 982 a; tr. it. di G. Reale, Rusconi, Milano 1978, p. 76.

(61) M. HORKHEIMER - TH. W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, tr. it., Einaudi, Torino 1966.

(62) M. HORKHEIMER, *Eclissi della ragione*, tr. it., SugarCo, Milano 1962, p. 28.

(63) Vedi quanto rilevavamo nel nostro volume *Sociologia e antropologia*, Esperienze, Fossano 1971.

lismo) e il trionfo, — con toni ora angosciati, ora gioiosi, ora indifferenti — del nichilismo. Del resto, se l'uomo è semplicemente una sovrastruttura economica, una scimmia evoluta, una *libido* sublimata, un meccanismo di riflessi, un insieme casuale di atomi, non v'è alcuna ragione per non trattarlo per quello che è: un oggetto, una cosa manipolabile; se la natura non è più il libro scritto dall'Intelligenza divina, di cui è segno e simbolo, ma un insieme di forze tenute insieme non già da una Ragione, ma dal gioco statistico di probabilità casuali, allora essa può essere sfruttata sino alla distruzione (anche se, insieme con la natura, rimarrà distrutto anche l'"apprendista stregone").

È, dunque, solo il recupero dei valori assoluti che può consentire una unificazione del sapere capace di orientare il sapere parziale delle scienze verso fini di promozione umana. In basso, si può solo livellare; unificare, si può solo in alto. Nel momento attuale, mentre per molti segni si ha l'indizio di una crisi per ora irreversibile di tutti i valori umani, il progetto di recupero di un sapere unitario e progressivo appare fondato sulla capacità di riassumere, in una costruzione armonica e gerarchica, tutte le forme di sapere nella loro relativa autonomia, nelle loro connessioni ontologiche e nella loro tendenza a superarsi verso un fine sempre più spirituale e trascendente.

Citiamo ancora Piero Martinetti, filosofo dell'unità del sapere in senso precipuo: « Ogni unità particolare non si presenta come verità, se non perché essa è l'attuazione imperfetta e parziale di quell'assoluta unità che è il fine e il fondamento di tutta l'attività dello spirito. [...] Vi è dunque tutta una gradazione di realtà empiriche correlative ai gradi di perfezione del soggetto, le quali tendono per una progressione sempre crescente all'identità perfetta con la realtà assoluta: e per il soggetto corrispondente a ciascuna di esse le realtà empiriche oltrepassate valgono come apparenza, quella che egli scopre nel momento più alto dell'attività sintetizzatrice, come la vera ed assoluta realtà » (64). Martinetti vede l'unità del sapere concludersi nel sapere metafisico, cui egli gnosticamente attribuisce i caratteri della religione; è possibile, oltre le intuizioni di Martinetti, una unità del sapere più completa, che niente rifiuta, niente disprezza, niente dimentica — nemmeno la rivelazione storica soprannaturale — ma tutto assume, tutto valorizza, tutto coordina e subordina, in quanto si basa sulla coscienza che tutto è da Dio e per Dio. Solo così si salva l'uomo.

Gianfranco Morra

(64) PIERO MARTINETTI, *Introduzione alla metafisica*, Libreria Editrice Lombarda, Milano 1929, p. 166.

Scripta theologica

*Rivista quadrimestrale di teologia
a cura della facoltà di teologia dell'Università di Navarra*

Direttore: Pedro Rodríguez

Dal 1969 Scripta theologica pubblica i migliori contributi internazionali a una ricerca che, fedele all'essenza della teologia, è strettamente legata alla vita, in particolare alla vita della Chiesa. La rivista si articola in quattro sezioni: Estudios (saggi sui temi di maggiore attualità biblica, storica e dogmatica), Notas (articoli su temi più circoscritti e su figure della teologia di oggi), Boletines (rassegne bibliografiche su uno specifico argomento teologico) e Recensiones (critica delle novità librarie più importanti in campo internazionale). Alla fine di ogni studio viene pubblicata una sintesi in inglese e in latino. La rivista — come la facoltà in cui è nata — non è organo di una determinata scuola teologica: i suoi principi di base sono quelli di ogni teologia che si nutre del mistero di Dio, di Cristo e della sua Chiesa. Collaborano a Scripta theologica, fra gli altri, Heinrich Schlier, Carlo Caffarra, Leo Scheffczyk, Philippe Delhaye, Roger Aubert, Carlos Cardona, Georges Cottier, Jérôme Hamer, Roger Verneaux e Cornelius Williams.

Abbonamento annuale: 33 \$ Usa; indirizzare la corrispondenza a:
Eunsa, Plaza de los Saucos, 1 - Barañain-Pamplona (Spagna)