



IL FARDELLA

*Rassegna di cultura
e vita scolastica*

Numero 4

*Liceo Scientifico " V. Fardella "
Trapani*

*" omnes artes, quae ad
humanitatem pertinent,
habent quoddam
commune vinculum et
quasi cognatione
quadam inter se
continentur "*

Cicerone : pro Archia

IL FARDIELLA

Rassegna di cultura e vita scolastica

Direttore editoriale

Preside prof.ssa F. Valenti

Direttore di redazione

Prof. A. Tobia

V. Direttore

Prof. A. Gentile

Comitato di redazione

Docenti

G. Bertuglia

S. Bongiorno

B. Coppola

F. Fiorino

C. Poma

alumni

C. Masaracchia

N. Pietafitta

Allestimento e progetto grafico

Prof. B. Galia

Il brano di Alberto Barbata, un amarcord scolastico delicato e struggente, ci induce ad un'amara riflessione sulla condizione studentesca nella nostra scuola. Gli studenti, diventati utenti dell'azienda scuola, sembrano avere smarrito la passione verso la conoscenza, il desiderio di apprendere e di eccellere.

I più non leggono e quando leggono non capiscono e se capiscono non ricordano: un'eutanasia della memoria. E' palese in tanti, davvero troppi, un senso di fastidio verso la cultura senza aggettivi che richiede sforzi individuali prolungati ed è nemica dell'ozio, la cui insinuante dolcezza sembra aver contagiato buona parte della popolazione scolastica come dimostrano le grida di dolore che docenti di ogni parte d'Italia e d'Europa levano nei convegni e nelle riviste specializzate. L'allievo per cui la scuola è un inutile tormento anzi un insensato perditempo è sempre esistito, ma in altri tempi celava l'interno affanno con la maschera dell'educazione che la società, imperiosamente, richiedeva.

Faceva, comunque, parte di una minoranza di allievi che la pubblica voce bollava come sciansafatiche. Non è più così.

Tuttavia non diciamo come Cicerone "O tempora o mores «e ci domandiamo invece» Che fare?". La redazione auspica che si apra un dibattito che coinvolga tutte le componenti della scuola al fine, forse utopico, di ricercare soluzioni a quello che potremmo definire in termini esistenziali «Mal di Scuola».

La redazione

Sezione Docenti

e

Cultori di

Varia Umanità

Sezione

Umanistica

Il progresso come tempo della borghesia *Riflessioni intorno al concetto di modernità*

Il progetto di ricerca europeo Prodest, che coinvolgerà 11 paesi (Austria, Belgio, Bulgaria, Cipro, Italia, Polonia, Portogallo, Romania, Spagna, Svezia, Ungheria), si propone di tradurre in attività concrete di insegnamento-apprendimento una serie di *sfide educative* nella società della conoscenza.

Si intende con queste note soltanto portare alcune ragioni a favore di un'idea di modernità alternativa a quella impostasi come egemone negli ultimi secoli. Si tratta indubbiamente di un lavoro di lunga lena, con profonde implicazioni culturali e politiche, qui vengono solo suggerite alcune linee interpretative atte a favorire l'opera di rifondazione.

Secondo Jacques Le Goff "l'individualismo del Rinascimento è già presente nell'umanesimo fiorentino del XIV e XV secolo"¹ e, riprendendo la definizione di Henri Hauser, segnatamente costituisce "una protesta contro l'oscurantismo, un'apoteosi della vita terrena che vale la pena di essere vissuta per se stessa, con i suoi dolori e le sue gioie"². Lo stacco dal medioevo avviene dunque nel momento in cui si mette in discussione la tradizione scolastica, oscurantista, mistica, quando alla vecchia opposizione fra terra e cielo, carne e spirito, mediata solo misticamente, si sostituisce la ricerca di un nuovo rapporto, prosaico, laico, critico. Ed è una ricerca che investe il mondo secolare, ma anche quello cristiano.

L'"umanesimo fiorentino" del '300 è dunque un presupposto della modernità.

Georges Duby individua un altro dei motori del cambiamento nei processi di urbanizzazione che interessarono la società europea addirittura dal XII secolo, allorché l'espansione demografica e la scarsità di risorse riversarono masse di diseredati dalle campagne nelle città, rompendo i vincoli orizzontali di solidarietà sociale e i vincoli verticali, rispettivamente con la terra, il feudatario, il cielo della fede. Fu

1 J. Le Goff, *L'Europa medievale e il mondo moderno*, Roma-Bari 1994, p. 41.

2 Cit. *ibid.*

allora che divenne chiaro che "l'aria della città rende liberi". Come ha scritto Eugenio Garin riformatori come Salutati, Bruni, Valla "operano e si battono in politica, fanno l'elogio della vita attiva, vivono intensamente le vicende della città proprio perché le vivono criticamente"³; detto altrimenti gli intellettuali "già fra XII e XIV secolo /.../ cambiando i loro rapporti con la società mutano la loro funzione nella vita civile, all'unisono con le trasformazioni della società e della cultura"⁴.

Un terzo importante aspetto è costituito dal rapporto fra la genesi dell'individuo moderno e la predicazione mondana dei movimenti ereticali, che pur criticando gli assetti teologici e teocratici del Medioevo, costrinsero anche la chiesa di Roma a fare i conti col mondo nuovo.

La vicenda di S. Francesco acquista il suo valore più peculiare in questa prospettiva. Di fronte alla miseria crescente di masse spaesate e atomizzate, comincia ad affermarsi la figura di un uomo di fede non chiuso nell'abbazia, testimone della Parola e custode della tradizione, ma che sceglie di "stare in mezzo alle masse"⁵, condividendone le miserie ma anche l'ansia di emancipazione.

Il legame fra francescanesimo e Rinascimento era già chiaro, nel XIX secolo, a Emile Gebhart che nel suo *La Renaissance italienne et la philosophie de l'histoire*, sosteneva addirittura la continuità fra i movimenti ereticali italiani e Machiavelli. Nel senso che "la personalità individuale sviluppata talvolta all'eccesso", tipica dell'uomo rinascimentale e del "Principe" di Machiavelli, fu possibile "perché l'ammirevole libertà di spirito all'origine di questo sviluppo preesiste al Rinascimento, rende conto del movimento religioso della Penisola a partire dal XIII secolo"⁶. Fra' Solimene, esponente della seconda generazione francescana, insistendo proprio sul valore di una personalità umana consapevole e intraprendente, si conferma "véritablement comme un précurseur de la Renaissance"⁷.

3 E. Garin, *Il filosofo e il mago*, in M. Fumagalli Beonio Brocchieri, E. Garin, *L'intellettuale tra Medioevo e Rinascimento*, Roma-Bari 1994, p. XII.

4 Ivi, p. 78.

5 G. Duby, *Mille e non più mille*, Milano 1994, p. 24.

6 E. Gebhart, *La Renaissance italienne et la philosophie de l'histoire*, Paris 1887, p. VI. Tr. mia.

7 *Ibid.*

Processi materiali ed ideologici preparano dunque per tempo il terreno alla modernità. Se Le Goff parla dell'XI secolo come del "secolo della rinascita" per il suo "straordinario sviluppo economico"⁸, Duby atteso lo "straordinario progresso" assicurato dall'urbanizzazione, sostiene che anche le invasioni barbariche ebbero un ruolo dinamizzante, perché favorirono l'incontro fra cristianità e mondo pagano e comunque misero "in circolazione l'oro e l'argento dei tesori della Chiesa, stimolando la crescita economica"⁹.

Ma questa tesi della continuità o della "longue durée", così tipica della storiografia francese contemporanea (di Duby e Le Goff certamente, ma a cominciare da Braudel e dalla sua Scuola), ha una sua storia che passa anche, nella prima metà del '900, per Henri Hauser, secondo il quale il Rinascimento presuppone la "rivoluzione economica" culminata nel '400, ma senza dimenticare la tesi marxiana di un capitalismo moderno iniziato nel '300 "dans quelques villes de la Méditerranée" (Pirenne aggiungerà anche le città fiamminghe), e dunque con un "ère capitaliste" a tutti gli effetti iniziata a fine '400¹⁰.

Ma non si può non fare un riferimento ad un maestro come Henri-Irénée Marrou, che fece della "continuità" il motivo dominante della sua "teologia della storia", di contro in particolare al "romanticismo", cioè in primo luogo alla storiografia tedesca, "con l'insistenza eccessiva che metteva sui concetti di originalità creatrice, di scaturigine primordiale"¹¹. Al *tempo tedesco* dell'immediatezza *entscheidet*, della *soluzione di continuità*, autentico fondamento teoretico della storiografia romantica, Marrou oppone un *tempo classico*, così cristiano come laico, dove progresso e decadenza non implicano mai "rottura" ma "osmosi culturale" fra le epoche e le civiltà¹².

8 Le Goff, *op. cit.*, p. 10.

9 Duby, *op. cit.*, p. 38.

10 Cfr. H. Hauser, *La modernité du XVI siècle* (1930), Paris 1963, p. 56.

11 H.-I. Marrou, *Patristica e Umanesimo* (1951), in Id., *Saggi sulla decadenza*, Milano 2002, p. 126.

12 Va ricordato come Benedetto Croce già per tempo ricordasse come l'ossessiva pretesa di "originalità" dei tedeschi, la presupposizione di "una storia chiusa, foggata per opera di forze affatto tedesche nelle origini e nello svolgimento" era priva di ogni fondamento. "Troppo facile ricordare -aggiungeva- quello che l'umanesimo tedesco dovette all'umanesimo italiano e la stessa Riforma alla mistica europea e alle eresie medievali contro la Chiesa di Roma" (B. Croce, *La Germania che abbiamo amata* (1936), in Croce-Mann, *Lettere. 1930-1936*, Napoli 1991, p. 37).

Quando si perde questo senso della storia, ammonisce tra l'altro Marrou, si va incontro a quell'*ipostatizzazione dell'unilaterale* che è il totalitarismo. Tenuto conto infatti che lo storico francese scriveva queste parole all'indomani della seconda guerra mondiale, la sua critica delle "rottture" acquista un valore che va ben oltre la polemica storiografica: "nella misura in cui dimentica il suo retaggio antico, pagano e cristiano a un tempo, la cultura moderna corre sempre più il rischio di perdere la sua finalità umana e di sprofondare in qualche atroce barbarie, tecnica e poliziesca"¹³.

Noi solo insisteremmo, più di quanto non faccia la storiografia di scuola francese, sul fatto che l'eresia produsse *continuità* non solo rispetto alla modernità laica e razionale, ma anche all'*anti-modernità* mistica e rivoluzionaria che culmina proprio nella cultura tedesca e nella "atroce barbarie, tecnica e poliziesca" dei totalitarismi novecenteschi. Penso a figure come Arnaldo da Brescia, Gioacchino da Fiore, Jan Hus, Savonarola, Thomas Müntzer, Giulio Cesare Vanini che appunto tradussero nel moderno la cifra esoterica delle *dark ages* medievali.

Per dire che almeno due sono le grandi vie della modernità occidentale.

L'*anti-modernità neo-medievale* del *Deutschentum* così era ragionata da Giovanni Gentile: "la Riforma è sì liberazione dell'individuo dalla tiranna esterna della Chiesa; è proclamazione anch'essa dell'infinito valore dell'individuo, cui si restituisce il 'privato esame' della propria verità religiosa; ma l'individuo così posto anche dalla Riforma nella sua immediata e astratta soggettività non è più coraggiosamente, virilmente, come nell'Umanesimo italiano, abbandonato alle sue forze, al suo destino, alla necessità di farsi egli il mondo che non può valere se non è il mondo che egli s'è fatto; anzi viene misticamente gittato in braccio a una Realtà trascendente"¹⁴.

Come c'è modo e modo di raggiungere la modernità, così c'è "individualismo" e "individualismo". Non basta dire che "l'individualismo del Rinascimento è già presente nell'umanesimo fiorentino" dei secoli precedenti, occorre aver chiaro infatti che altro è l'individuo libero e responsabile, altro quello fermo "a un sentimento profondo di

¹³ Marrou, *op. cit.*, p. 131.

¹⁴ G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento* (1920), Firenze 1968, p. 43.

sfiducia nelle proprie forze, con la dottrina *de servo arbitrio*". Questo spiega tra l'altro, aggiunge Gentile, come poté accadere che "gli umanisti, padri del futuro razionalismo, siano stati più ostili alla Protesta che alla vecchia Chiesa, che essi passivamente accettavano"¹⁵.

Ma un tema particolarmente interessante è quello, già richiamato, del tempo. Come muta la percezione del tempo dal medioevo alla modernità ovvero quali linee di continuità permangono? Questo permetterà tra l'altro di spiegare perché parliamo del progresso come tempo della borghesia.

E' Jacques Le Goff a sostenere che con il tardo medioevo comincia ad affermarsi una nuova intuizione del tempo modulata inizialmente sulle "regole" del monachesimo, e cioè in primo luogo sulla "grande fondamentale suddivisione fra un tempo della preghiera e un tempo del lavoro"¹⁶; "differenziazione" che a poco a poco si secolarizzerà in quella fra *tempo di lavoro* e *tempo di non lavoro*, cioè "del riposo, dello svago e della festa".

Questa organizzazione diventerà quella normale del nuovo mondo: "i borghesi e i mercanti a partire dal XV e dal XVI secolo" insegneranno a tutti gli europei "i benefici di una gestione razionale del tempo"¹⁷.

Dal tempo della *regula* benedettina, dunque, al tempo progressivo e razionalizzabile della borghesia e della sua epoca, la modernità.

Né l'accostamento fra monachesimo, tempo e borghesia è sforzato se è vero, come sostiene Le Goff di contro a Weber, che il cristianesimo tardo-medievale ben prima della Riforma aveva iniziato a rivalutare il lavoro (prima considerato conseguenza del peccato originale), a riabilitare il denaro (non più "oggetto diabolico"), a considerare legittimo un "tasso moderato d'interesse" e persino "aprendo la speranza del purgatorio all'usuraio, fino a quel momento buono solo per l'inferno". Tutta una serie di precondizioni pratiche e ideologiche indispensabili alla rimozione di "gran parte dei blocchi che ostacolavano lo sviluppo di un'economia di tipo moderno che più tardi si chiamerà 'capitalismo'"¹⁸.

15 *Ibid.*

16 Le Goff, *op. cit.*, p. 11.

17 *Ivi*, p. 12.

18 *Ivi*, p. 20.

La secolarizzazione dell'eresia è dunque alla base di una precisa morfologia del mondo moderno.

La borghesia inventa il "Purgatorio" (che notoriamente non è presente nei testi sacri) pensando a se stessa. Lo sviluppo eclatante dell'economia monetaria, così proclive alla corruzione delle cose e degli uomini, spingeva a cercare un *medium*, una misura di *prudentia*, di tolleranza, di equilibrio che permettesse al sistema di reggersi e alle anime di salvarsi. Sempre Le Goff in un suo affascinante studio proprio sulle origini borghesi del Purgatorio, ricorda come esso fosse chiamato proprio a *mediare la trascendenza*, a dare ai peccatori una speranza *legata alle loro opere* e non solo all'attesa passiva o escatologica della salvezza. Non a caso "il Purgatorio è al contrario /dell'Inferno e del Paradiso/ un regno situato nel tempo"¹⁹ e un tempo precisamente caratterizzato dai motivi della linearità e dell'ascesa, cioè del progresso e anche però della fatticità, dell'attitudine tipicamente borghese al lavoro, condizione *non sufficiente ma necessaria* per il Paradiso.

Una vera *cultura della mediazione* costituisce il cuore della modernità borghese. E anch'essa ha una lunga storia dietro di sé. "In pieno XIII secolo, san Luigi pratica e loda il *giusto mezzo* /c.m./ in ogni cosa: l'abbigliamento, la tavola, la devozione, la guerra. L'uomo ideale è per lui il *prudhomme*"²⁰, cioè appunto il borghese. La *mediocritas* diventa la cifra della borghesia, stando almeno alla sua autocoscienza, alla sua ideologia, e anzi esattamente in questi termini arriverà al '900 (si pensi alla "borghesia in significato spirituale" di Croce²¹ o a Thomas Mann che parla di ascesa "dal borghesismo alla spiritualità"²²).

Ma il discorso non avrebbe i requisiti minimi di completezza se non si facesse riferimento ad un altro decisivo movimento di svolta, quello legato alla rivoluzione scientifica. Anch'essa rileva al fondo due direttrici alternative.

19 J. Le Goff, *Le origini del Purgatorio*, Torino 1982, p. 401.

20 J. Le Goff, *La borsa o la vita. Dall'usuraio al banchiere*, Roma-Bari 1987, p. 66.

21 B. Croce, *Frammenti di etica* (1922), in Id., *Etica e politica*, Roma-Bari 1981, p. 283.

22 T. Mann, *Goethe quale esponente dell'età borghese* (1932), in Id., *Nobiltà dello spirito*, Milano 1956, p. 126. Ma di rilievo è anche il fatto che Mann definisse la "borghesia tedesca" come "la più pura e consapevole esaltazione e trasfigurazione dell'umano stato di mezzo /c.m./" (Ivi, p. 129).

Per una corretta intellesione delle cose i termini della “rivoluzione copernicana” vanno colti nella loro più autentica radicalità. C'è una ragione perché le dottrine di Copernico incontrassero la violenta opposizione dei cattolici come dei protestanti, singolarmente uniti, dalla metà del '500, nell'osteggiare l'astronomo polacco. La ragione credo vada individuata nel fatto che la concezione dell'universo circolare, che Copernico rovesciò quanto al centro (non più la terra ma il sole), ma mantenne in verità nella sua struttura essenziale classica, quella appunto circolare, importava una *Zeitauffassung* medesimamente circolare (o a spirale) che confliggeva con il *tempo borghese*, che protestanti e cattolici avevano bisogno di scandire lungo una direttrice lineare ascendente, tipica appunto dell'idea di progresso²³.

Le tesi copernicane avevano una portata eversiva dell'ordine ideologico borghese (prima ancora che di quello teologico delle Chiese cristiane). Per giunta colto nella fase critica di gestazione del suo sviluppo.

Già Hauser ricordava come Copernico fosse stato osteggiato, perseguitato, ignorato per tutto il '500, certo dalle gerarchie romane (il cardinale Bellarmino ne mise all'indice le dottrine nel 1616), ma guadagnandosi al tempo stesso “l'indignation de Mélancthon et la fureur de Luther”²⁴. Del resto Galileo, Montaigne, Bruno poterono aderire alle tesi copernicane solo con difficoltà e sempre in modo clandestino, per non dire di Tommaso Campanella, che scrisse una *Apologia per Galileo* in concomitanza con il decreto anticopernicano di Bellarmino, per difendere la compatibilità fra la nuova dottrina e le Scritture (anche se la dottrina eliocentrica non fu da lui “mai pienamente ac-

23 Da notare che il nesso fra copernicanesimo e politica (e ideologia) non è una forzatura; come evidenziato da Santo Mazzarino, Retico, discepolo di Copernico, fu il primo a sostenere l'influenza della “dottrina dei copernicani sulle vicende degli stati”, nel senso che nascita e decadenza degli imperi seguono un moto circolare. In questo modo il '500 svelava una “accresciuta sensibilità per la fenomenologia della nascita e della morte dei mondi umani”, così da scongiurare regni eterni e apocalittiche attese di epoche ultime (Cfr. S. Mazzarino, *La fine del mondo antico* (1959), Milano 2002, pp. 92-94).

24 Hauser, *op. cit.*, p. 17. Enrique Lopez-Doriga, confermato che Lutero e Melantone erano “del tutto contrari a Copernico”, ricorda come anche “il protestante Keplero dovette abbandonare Württemberg, sua patria, a motivo delle sue idee copernicane” (E. Lopez-Doriga, *L'universo di Newton e di Einstein*, Cinisello Balsamo 1991, p. 37).

cezzata”²⁵). Si vuole dire che Galileo, Campanella, il “teologo copernicano” Paolo Antonio Foscarini, offrirono per tempo una nuova via alla modernità scandita sul “libro della natura”, “qui est liber Dei”²⁶, e dunque compatibile con una fede vista come ricerca, apertura al nuovo, non ferma ai dogmi della scolastica (e ad una interpretazione rigida delle Scritture).

Questo programma di una modernità alternativa fallì. I tre furono ugualmente vittime dell’Inquisizione, le Chiese persero l’occasione di distinguere il loro destino da quello della borghesia (e dunque dall’avvento di fenomeni quali la secolarizzazione, il progressismo, il razionalismo, il laicismo, il fondamentalismo, il capitalismo, vanamente osteggiati nei secoli successivi).

Che una temporalità improntata al futuro, al progresso, avesse radici cristiane ma in grado di conciliarsi col moderno è lo stesso Santo Mazzarino a riconoscerlo, laddove, richiamando Löwith, Bultmann e Cullmann, parla di “Futurismus escatologico giudaico e cristiano (Futurismus che sarebbe ‘laicizzato’ nello storicismo moderno)”²⁷. Dunque dall’escatologia medievale (ma anche più antica, classica) al futurismo: *il tempo* (per quanto secolarizzato) è *lo stesso*. Mazzarino da storico di grande finezza invita in verità a non essere troppo schematici nella distinzione fra tempo “ciclico” e tempo “lineare”, perché nella cultura classica, greca, romana e poi medievale, spesso le due concezioni si sovrapponevano; quel che però anche per lui è certo è che dal ‘600 il dominio del progresso è incontrastato, costituisce, “la ‘linearità’ della storia, distinta in anni avanti e dopo Cristo, *il fatto nuovo della cultura moderna l.c.m.*”²⁸.

Si può dire che l’“idea di progresso” fu la più sistematica risposta dell’ideologia borghese alla sfida di Copernico e di coloro che ne avevano intuito la portata autenticamente rivoluzionaria. *Il tempo lineare rettilineo di contro al tempo circolare senza più centro*: né Dio, né la terra e neanche il sole, se è vero che deve parlarsi di teoria *eliostatica* più che non *eliocentrica*.

25 P. Ponzio, *Introduzione* a T. Campanella, *Apologia per Galileo* (1616), Milano 1997, p. 8.

26 T. Campanella, *Apologia per Galileo*, Capitolo III, *Dimostrazione della quarta asserzione*, 24, *ivi*, p. 96.

27 S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico* (1965-66), vol. 3, Roma-Bari 1990, p. 412.

28 *Ivi*, p. 426.

All'“umanesimo inaudito” risultante dalle tesi di Copernico, ma anche dagli infiniti mondi possibili di Giordano Bruno, ideologi come Cartesio, Pascal, soprattutto Newton, avrebbero opposto e infine imposto *un'altra idea della modernità*.

Vediamone i tratti salienti. E' noto come già secondo Cartesio il moto naturale dei corpi fosse quello rettilineo, ma solo con Newton veniva definitivamente “spezzato quel ‘mito della circolarità’ che aveva condizionato per più di un millennio lo sviluppo della fisica e che aveva pesato anche sul discorso di Galilei: i corpi celesti si muovono secondo orbite ellittiche, perché su di essi agisce una forza che li allontana continuamente dalla linea retta secondo la quale, per inerzia, essi continuerebbero il loro movimento”²⁹. In questo senso la *modernità* di Newton è *antimoderna* perché per rispondere adeguatamente alla sfida di Copernico, Galilei e Bruno è costretta a ritornare a determinati motivi della cosmologia più antica.

Come confermato da Ernst Cassirer, che ha insistito sui “presupposti scolastici” insiti nel pensiero di Henry More³⁰, notoriamente uno degli ispiratori della dottrina, non solo scientifica, di Newton. Se con Cusano e Copernico era stata attaccata “la teoria aristotelica nel suo nocciolo stesso”, nella cogenza del suo presupposto ontologico, se nel *De docta ignorantia* era stato fondato “per la prima volta con la massima acutezza il principio della *relatività del luogo e del movimento*”³¹ (di contro allo spazio assoluto classico e al suo immoto centro tolemaico), con More la modernità aveva fatto un passo indietro, lo spazio era tornato al vecchio modello scolastico: “non è affatto un semplice concetto astratto di *relazione /c.m./*; al contrario è il ‘fondamento reale’”³² dell'esistente.

Lo spazio in tal modo *risostanzializzato*, “ente di ragione”³³, che addirittura “dovrebbe identificarsi con l'essere divino, giacché ne possiede le stesse caratteristiche”³⁴, era arrivato infine a Newton: “l'intui-

29 Paolo Rossi, *La rivoluzione scientifica: da Copernico a Newton*, Torino 1974, p. 290.

30 Cfr. E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, vol. II, Torino 1955, p. 488.

31 E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento* (1927), Firenze 1974, p. 277.

32 Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, cit., p. 486-487.

33 Lopez-Doriga, *op. cit.*, p. 187.

34 Ivi, p. 194.

zione metafisica complessiva che viene a crearsi in tal modo /cioè al modo di More/ costituisce il *sostrato latente* /c.m./ dello stesso pensiero di Newton³⁵ e dà alla sua dottrina dell'“inerzia”, del moto lineare come *moto naturale*, il crisma della epocalità, la forza per imporsi come *tempo dei moderni*. E non solo, gli dà anche un valore teologico (e in ultima istanza ideologico) indistinguibile da quello scientifico. La “materia”, per lo scienziato Newton, non esiste, è “materia immateriale”: tanto che “riprendendo analoghi motivi di Gassendi e di More, Newton sostiene la presenza reale di Dio e del pensiero nello spazio”, il che appunto comporta che “la materia di per sé non abbia affatto un'essenza”³⁶ e una consistenza autonoma. Il *sostanzialismo antimaterialista* di Newton è una delle colonne dell'ideologia borghese della modernità e fa da *pendant* alla *derealizzazione* cartesiana del mondo, che procederà “dissolvendo completamente l'essere reale nell'essere geometrico”³⁷. Secondo Koyré in questo modo Cartesio sarà, appunto insieme a Newton, il più coerente teorizzatore del moto “inerziale” (mentre Galileo si libera “*in linea di principio ma non sostanzialmente* del moto circolare”³⁸), cioè della “persistenza eterna /.../ del movimento in linea retta”, che sarà appunto *il tempo dei moderni*.

Chiamiamo ideologico -ma dovremmo dire anche metafisico- questo modo di procedere, perché impone alla realtà una legge non sua, dal momento che “non si trova nell'esperienza nessun moto inerziale”; come dice Vinti citando Koyré: “ciò che si trova nell'esperienza, è il moto circolare o, più generalmente, il moto curvilineo”³⁹.

Tornando a Newton, che fu “uno dei più grandi teologi del Seicento”, si può dire che la sua interpretazione dell'*Apocalisse* fu tesa precisamente a coerire il tempo lineare che conduce all'Avvento (“to go on unto perfection”⁴⁰), con lo sviluppo della scienza moderna: “il senso della sua ricerca scientifica si svela nell'interpretazione dell'Apoca-

35 Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, cit., p. 490.

36 M. Mamiani, *La scienza esatta delle profezie*, introduzione a I. Newton, *Trattato sull'Apocalisse*, Torino 1994, p. XII.

37 C. Vinti, *Alexandre Koyré lettore di Copernico e di Galileo*, in Id. (cur.), *Galileo e Copernico*, s.l. (ma Assisi), s.a. (ma 1990), p. 105.

38 Ivi, p. 106.

39 Ivi, p. 109. Non a caso Koyré definirà “impossibile” il moto inerziale, a conferma della sua critica radicale del tempo dei moderni.

40 Newton, *Trattato sull'Apocalisse*, I r, cit., p. 2.

lisse”⁴¹. *Apocalisse e modernità*, come profezia e storia, sono perfettamente compatibili, anzi fondate nella loro compatibilità (a conferma della falsità del senso comune secondo il quale la scienza moderna ‘scaccia’ il misticismo e la trascendenza).

Solo con Einstein, sia detto per inciso, ci sarà una *rivoluzione antiborghese*, la definizione di una modernità alternativa rispetto a quella dominante: anti-newtoniana, anti-euclidea, relativa e terranea, dove non esiste un moto inerziale *puro* e dunque rettilineo, ma sempre un moto ‘sporco’, influenzato dalla massa, dalla gravitazione, dalla terra: “i raggi di luce non seguono una linea retta, quando attraversano un campo gravitazionale, poiché nel continuo spazio-tempo non ci sono, in realtà, linee rette, bensì archi di circoli massimi determinati dalla struttura del campo”⁴². E l’universo è un unico “campo gravitazionale” che perciò è “l’analogo tetradimensionale d’una sfera”⁴³; del tutto specularmente anche il tempo è relativo, quello interno, psichico, come quello “fisico”, a sua volta funzione del “moto della terra”. Il cerchio e il suo moto *infinitamente relativo*, è il cuore della dottrina di Einstein. Come scriveva nel suo saggio “*gemeinverständlich*” sulla relatività, secondo la “meccanica newtoniana” spazio e tempo hanno “esistenza autonoma” rispetto al mondo fisico, “se la materia dovesse scomparire, rimarrebbero ancora spazio e tempo soli (come una specie di palcoscenico per gli eventi fisici”⁴⁴, detto altrimenti “lo spazio-tempo o il *sistema inerziale* /c.m./ con le sue proprietà metriche deve essere pensato come già esistente a priori”⁴⁵. “Secondo la teoria della relatività generale, invece, lo spazio non ha un’esistenza separata rispetto a ‘ciò che riempie lo spazio’”⁴⁶, cioè alla materia, al mondo reale, ma allo stesso soggetto che guarda il mondo.

L’ideologia borghese-moderna è basata invece proprio sulla divaricazione fra i due termini, sull’imposizione della propria *Wille zur Macht* come (*ri-*)costruzione borghese dell’universo; “il divenire, finalmente compreso”⁴⁷, dominato, indirizzato, utilizzato.

41 Mamiani, *op. cit.*, p. XIX; Mamiani parla anzi di “perfetta identità” (Ivi, p. XXX-VI), fra i due piani.

42 Lopez-Doriga, *op. cit.*, p. 188.

43 Ivi, p. 189.

44 A. Einstein, *La relatività. Esposizione divulgativa* (1917), Torino 1960, p. 171.

45 Ivi, p. 183.

46 *Ibid.*

47 M. Cacciari, *Krisis*, Milano 1975, p. 132.

Il carattere ideologico della filosofia moderna della natura era denunciata da György Lukács già in *Storia e coscienza di classe*, la matematizzazione della natura, che è centrale in Newton ed è presupposta ancora da Kant, corrisponde a suo dire alla “caratteristica di ‘legalità’, ‘calcolabilità’, ‘astratto formalismo’ della società borghese”, da questa opposta “all’artificialità, all’arbitrio, alla mancanza di regole del feudalesimo e dell’assolutismo”⁴⁸. Modernità e mondo borghese, di nuovo, coincidono; con la conseguenza però che per contrastare “la ‘prevaricazione’ della natura operata da Newton”, occorre cercare una via alternativa alla modernità: antiscientista, antiprogressista, anti-metafisica. Per dirla con Lukács occorre che “si risalga metodologicamente alla filosofia naturale qualitativa del Rinascimento, come prima lotta contro il concetto matematico della natura”⁴⁹.

Come conferma Emanuele Severino “oggi si è imposta sulle altre la struttura capitalistica, che intende servirsi della tecnica per realizzare i propri scopi”⁵⁰ e che spaccia *ideologicamente* per “obiettivo” il metodo della scienza di cui si è appropriata⁵¹, *in primis* il tempo dei moderni, il divenire, il progresso⁵² (essendo inteso che “la tecnica è la forma più radicale in cui si presenta il divenire”⁵³). Una ideologica *tirannia del divenire*, secondo Severino comune alle più diverse corren-

48 G. Lukács, *Storia e coscienza di classe* (1922), Milano 1988, p. 179.

49 Ivi, p. 181.

50 E. Severino, *Il destino della tecnica*, Milano 1998, p. 33.

51 Cfr. ivi, pp. 35-36. Non seguiamo qui Severino nella sua tesi per cui la tecnica da “mezzo”, diviene “scopo” del dominio, cioè prevarica le forze che pretenderebbero di usarla ai loro fini (cfr. ivi p. 35 e *passim*), a noi interessa infatti la sostanza della tecnica come ideologia, non tanto il suo tendenziale destino di autonomizzazione ed autopotenziamento. Che la tecnica possa sfuggire al controllo del capitalismo moderno non la rende meno capitalista e moderna, caratteri che ha assunto *ab origine*.

52 Severino ricorda opportunamente che anche il competitore globale del capitalismo, il comunismo, pur sconfitto definitivamente nel 1989, usava la (ed era usato dalla) tecnica esattamente come l’Occidente, per dominio, potenziamento militare, imperialismo, ecc. Parla di “comune elaborazione e comune possesso, da parte di entrambi i contendenti, delle competenze scientifiche e tecnologiche di forma più avanzata” (Ivi, p. 56), ecc. Del resto anche la più moderata “socialdemocrazia” già con Bernstein “abbandona la *filosofia* marxista in nome della *scienza* moderna, intesa come conoscenza rigorosa dei ‘fatti’” (Ivi, p. 119).

53 Ivi, p. 186.

ti filosofiche moderne e contemporanee: dall'idealismo, all'empirismo, al positivismo, all'esistenzialismo, fino all'attualismo⁵⁴.

Ma è soprattutto in alcune pagine molto intense e volutamente non conclusive, che Severino conferma quanto detto sopra circa il valore potenzialmente alternativo della relatività di Einstein. Questa teoria infatti esclude il passare al nulla degli enti (dunque il loro divenire), in nome di un avvicendamento alla vista da parte degli stessi che però non implica appunto 'passaggio' al non-essere. Dunque non più tempo lineare, ma un recupero alternativo (rispetto alla modernità borghese) del tempo circolare. Severino ripropone l'esempio di Popper che "interpretava l'universo einsteiniano come una pellicola cinematografica dove coesistono, eterni, tutti i fotogrammi che costituiscono tutti gli eventi del mondo, i passati e futuri non meno dei presenti"⁵⁵.

A noi sembra che il motivo della ciclicità, rettamente inteso e opportunamente fondato, possa dare sostanza all'invito di Lukács a tornare alla "filosofia naturale qualitativa del Rinascimento", più in generale a quell'umanesimo che aveva cercato la sintesi fra libertà e necessità, conoscenza e lavoro, universale e particolare.

E' un modo di guardare alla storia che deve essere cambiato. Lo diceva il grande Marrou: la storia è continuità e circolarità, nel senso che non conosce rotture drammatiche, non c'è mai un nuovo assoluto che annulli assolutamente la fase precedente. Non esiste, ad esempio, un "*Wesen des Christentums*" puro da contaminazioni col precedente paganesimo classico, perché "i cristiani si aprono largamente alla tradizione classica, alla cultura antica, che recuperano e adottano"⁵⁶. Non si deve temere che l'Altro (o il passato) possa "sporcare" l'astratta purezza di una teoria (o di una fede); a ben vedere Marrou diceva lo stesso di Einstein, e cioè che non esiste un moto inerziale *puro*, perché il moto è sempre *sporco*, influenzato dalla massa, dalla gravità, dallo stesso punto di vista dell'osservatore.

Marrou concludeva lamentando che "dal XVII secolo alla fine del XIX, si assiste al graduale imporsi di questo pensiero classicistico"⁵⁷ e

54 Cfr. *ivi*, pp. 206-207.

55 *Ivi*, p. 225; cfr. anche p. 245.

56 Marrou, *op. cit.*, p. 124.

57 Da intendersi come quel pensiero che guarda al mondo classico in modo schematico, a compartimenti stagni: romani *versus* greci, cristiani *versus* pagani, ecc.

di questa pochezza di spirito”; “pochezza di spirito” che a sua volta abbiamo riscontrato nel purismo scienista ovvero nella *matematizzazione del mondo* di ideologi dimentichi del fatto che “*dobbiamo essere degli umanisti...*”⁵⁸

Fabio Vander

58 Ivi, p. 125.