



## Progresso scientifico e progresso umano

17 marzo 2007

Il termine *progresso* deriva dal prefisso *pro* unito a *gressus*, participio passato di *gradi*, che significa *camminare*: il significato è, quindi, *passo in avanti*, in un composto analogo a *congresso*, *egresso*, *ingresso*. Questa considerazione etimologica suggerisce immediatamente due osservazioni: i) il concetto di progresso implica una direzione verso la quale muoversi, cioè una meta; ii) questo movimento ha un soggetto bipede, che cammina, cioè un uomo. Le due osservazioni sono strettamente correlate, in quanto soltanto l'uomo è in grado di interrogarsi sul senso del proprio marciare ed è capace di determinare da solo questo senso, indipendentemente dal meccanismo deterministico degli istinti. Conclusione di questo esordio linguistico: il progresso o è umano o non è. Eppure la storia del concetto mostra anche che non è pleonastico specificare il sostantivo *progresso* con l'aggettivo *umano*, e ciò è vero proprio per il ruolo giocato dal terzo elemento del titolo di questo intervento, cioè l'aggettivo *scientifico*. Ma per comprendere questo, è necessario un *regresso* agli albori del pensiero dell'uomo e all'origine della sua attività scientifica.

### Scienza *vel* storia

Ricorrendo sempre ad un approccio filologico, ci si trova di fronte al dato, forse per alcuni sorprendente, che il primo termine utilizzato per indicare le scienze naturali è stato *ἵστορία*, equivalente al latino *historia*. Esso ha origine, infatti, da *ἵστωρ*, composto di *ἴδ-*, radice di *vedere*, e *-τωρ* *nomen agentis*: il significato risultante è quello di *esperto*, in quanto persona che ha visto e ha fatto esperienza diretta di una certa realtà. Da questo vocabolo si sono sviluppati in modo naturale il sostantivo *ἵστορία* ed il verbo *ἵστορέω*. Entrambi sono legati all'ambito semantico della ricerca e dell'interrogazione. In questo modo *ἵστορία* è giunta a significare il risultato di quest'azione di indagine, cioè la scienza empirica e, contemporaneamente, anche la narrazione storica.

Nel greco dei tragici, la terminologia è utilizzata fundamentalmente nel senso di domandare. Con Ippocrate, invece, viene messo in evidenza il legame dell'*ἵστορία* con la scienza empirica, in modo specifico con la medicina, e viene discusso il suo valore epistemologico: nel *De prisca medicina*, infatti, egli confuta l'opinione di coloro che ritengono che prima bisogna sapere cosa è l'uomo e solo dopo è possibile studiare la medicina. Per Ippocrate, invece, è esattamente il contrario, poiché solo partendo dai dati concreti dell'indagine empirica si può giungere a dire cosa sia l'uomo: "Voglio dire che questo studio scientifico (*ἵστορίην*) conosce esattamente l'uomo, e per quali cause (*δι' οἴας αἰτίας*) egli nasce e le altre questioni con rigore"<sup>1</sup>. Il nesso con gli usi precedentemente testimoniati è la conoscenza empirico-induttiva legata alle cause. Anche Platone è testimone di questa connessione, quando chiama la scienza naturale *περὶ φύσεως ἵστορία*, riconducendola proprio alla conoscenza delle cause<sup>2</sup>. Nel *Cratilo* il termine *ἵστορία* viene connesso a *ἐπιστήμη* in quanto "storia (*ἵστορία*) significa lo stesso che fermare

<sup>1</sup> IPPOCRATE, *De prisca medicina* 20, 11-13; É. LITTRÉ, *Oeuvres complètes d'Hippocrate I*, Amsterdam 1973, 622.

<sup>2</sup> Cfr. PLATONE, *Phaedo*, 96.a6-10; J. BURNET, *Platonis opera II*, Oxford 1967.

il flusso (ἴσθησι)<sup>3</sup>. Sarebbe quindi il verbo ἴσθημι ad unire ἱστορία ed ἐπιστήμη, poiché lo studio e l'osservazione permettono di estrarre l'immutabile legge di concatenazione causale dal flusso degli eventi.

Aristotele ovviamente svilupperà molto la terminologia legata a ἱστορία come scienza naturale, in particolar modo in riferimento allo studio degli animali<sup>4</sup>. Egli distinguerà un primo momento metodologico, costituito dall'osservazione dei fenomeni, che è propriamente ἱστορία, al quale deve fare seguito in un secondo momento l'analisi delle interconnessioni causali<sup>5</sup>. Lo Stagirita mette in evidenza un aspetto particolarmente interessante per lo sviluppo del termine: riferendosi ad esso anche nel senso di scienza storica, indica la differenza tra l'opera storica di Erodoto e quella dei poeti e dei filosofi non nella forma, cioè nell'essere scritta in versi o meno, ma nel fatto che l'ἱστορία si riferisce a ciò che è particolare (τὰ καθ' ἕκαστον), mentre la poesia è più filosofica, in quanto parla piuttosto di ciò che è universale (τὰ καθόλου)<sup>6</sup>.

Erodoto, infatti, aveva introdotto la terminologia in esame nell'ambito propriamente storico, nel quale sarà definitivamente consacrata. Egli si preoccupa fondamentalmente di tramandare i fatti e gli eventi più rilevanti, con le loro cause. Paradigmatico è l'inizio delle sue *Historiae*: "Questa è la presentazione della ricerca storica (ἱστορίας ἀπόδεξις) di Erodoto di Alicarnasso [realizzata] affinché le azioni compiute dagli uomini non svaniscano con il tempo e le imprese grandi e meravigliose compiute sia dagli Elleni che dai barbari non rimangano prive di gloria: e soprattutto per quale causa (αἰτίην) guerreggiarono gli uni con gli altri."<sup>7</sup>

L'opera di Erodoto è ἱστορία perché è ricerca, indagine, che muove dall'osservazione empirica. Ciò è particolarmente evidente quando egli distingue quello che ha potuto direttamente comprovare, conoscere e studiare, da quanto gli è stato riferito<sup>8</sup>. Così la storia prende le mosse dall'atto di *interrogare* che suscita la narrazione.

Polibio, nel II secolo a.C., sviluppa poi l'idea fondamentale della storia come παιδεία, in quanto scienza degli eventi passati (τῆς τῶν προγεγενημένων πράξεων ἐπιστήμης)<sup>9</sup> dalla quale bisogna imparare (τὴν ἐκ τῆς ἱστορίας μάθησιν) per apprendere a schivare i colpi della sorte e a sopportare i rovesci della fortuna (τύχης)<sup>10</sup>.

Queste considerazioni potranno sembrare erudite, ma l'origine comune di scienza e storia è estremamente significativa<sup>11</sup>, proprio perché può sorprendere la mentalità contemporanea: il

<sup>3</sup> IDEM, *Cratylus*, 437b1-2.

<sup>4</sup> Cfr. IDEM, *De generatione animalium*, 716b.31 (p. 5); 717a, 33 (p. 7); 719a, 10 (p. 11); 728b, 14 (p. 38); 740a, 23 (p. 70); 746a, 15 (p. 86); 750b, 31 (p. 100); 753b, 17 (p. 107); 758a, 25 (p. 120); 761a, 10 (p. 128) e 763b, 16 (p. 135); in P. LOUIS, *De la génération des animaux. Aristote*, Paris 1961. Inoltre: *De partibus animalium*, 646a,9 (p. 22); 646a, 11 (p. 22); 650a 32 (p. 33); 660b, 2 (p. 64); 668b, 30 (p. 85); 674b, 16 (p. 101); 680a, 1 (p. 116); 684b, 4 (p. 129); 689a, 18 (p. 142) e 696b, 15 (p. 163); in P. LOUIS, *Aristote. Les parties des animaux*, Paris 1956.

<sup>5</sup> Cfr. IDEM, *De partibus animalium*, 639a, 12-15 (p. 1); *Historia animalium*, 491a, 10-14 (I, p. 15) e *De incessu animalium* 704b, 8-11 (W. JAEGER, *Aristotelis de animalium motione et de animalium incessu. Ps.-Aristotelis de spiritu libellus*, Leipzig 1913).

<sup>6</sup> IDEM, *Poetica*, 1451a, 38 – b, 7; J. HARDY, *Poétique. Aristote*, Paris 1969, 42.

<sup>7</sup> ERODOTO, *Historiae* I, prol., 1-5; PH.-E. LEGRAND, *Hérodote. Histoires* I, Paris 1970, 13.

<sup>8</sup> Cfr. *Ibidem*, II, 99, 1-3; PH.-E. LEGRAND, *Hérodote. Histoires* II, Paris 1963, 130.

<sup>9</sup> POLIBIO, *Historiae* I, 1, 1, 6 – 2, 1; T. BUETTNER-WOBST, *Polybii historiae* I, Stuttgart 1962, I, 1.

<sup>10</sup> *Ibidem*, I, 1, 2, 3 – 3, 1; I, p. 1.

<sup>11</sup> Testimoniata anche dall'origine comune in molte lingue dei verbi *contare* e *raccontare*.

mondo greco, infatti, era assolutamente convinto del dominio della necessità. Il pensiero poteva indagare il cosmo e domandarsi le cause delle azioni umane, proprio perché tutto era retto da una ferrea legge, alla quale dovevano sottostare perfino gli dèi. Il progresso poteva consistere solo nell'apprendere da chi aveva ricevuto i colpi della sorte, per imparare a destreggiarsi tra essi.

## Tragedia e cosmologia

La necessità di apprendere da chi già ha vissuto per imparare a vivere sotto il dominio della Necessità ha la sua radice nella visione cosmologica greca. Ciò è evidente se si pensa al Motore Immobile di Aristotele. Nel libro XII della *Metafisica*, infatti, è presentata l'ascesa fino alla Divinità: dal movimento circolare e costante del primo cielo, si risale alla sua eternità e, quindi, alla necessità di una realtà che sia causa di questo movimento; ma la realtà, che muove perché è mossa, è riconosciuta come un intermediario, che richiama necessariamente una realtà ultima che muova senza essere mossa, in quanto è eterna e, allo stesso tempo, sostanza ed atto<sup>12</sup>.

Aristotele risale la catena delle cause e dei motori, fino a giungere al Primo Motore, che tutto muove. Questo movimento è ricondotto sia a ciò che è oggetto di desiderio, sia a ciò che è oggetto di pensiero, ma la realtà che sta alla radice di ogni desiderio si identifica con quella che sta alla radice di ogni pensiero: «il principio è il pensiero»<sup>13</sup>.

Ciò ricollega la riflessione aristotelica al procedimento seguito da Platone per giungere al Primo Amico nel *Liside*<sup>14</sup>, risalendo la catena necessaria del desiderio fino ad una sorgente eterna di ogni desiderio, procedimento parallelo all'analisi della catena dei movimenti nelle *Leggi*<sup>15</sup>, grazie alla quale si scopre l'anima come primo motore e vita.

Alla base di tutte queste costruzioni, ci sono due presupposti: l'affermazione della continuità ontologica tra il mondo e Dio e la convinzione della necessaria limitatezza metafisica.

Lo spirito greco era, infatti, essenzialmente geometrico: “La nozione di triangolo simile ha permesso a Talete – così si dice – di misurare l'altezza delle piramidi egiziane partendo dalle loro ombre e il rapporto fra l'altezza e l'ombra di un uomo alla stessa ora. Così la proporzione rende misurabile e comprensibile per l'uomo la dimensione proibita, quella che condurrebbe al cielo, cioè l'altezza. Sono sempre i triangoli simili che hanno permesso di misurare la distanza degli astri”<sup>16</sup>

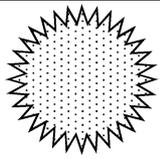
<sup>12</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, 1072.a.21-26.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 1072.a.26-30.

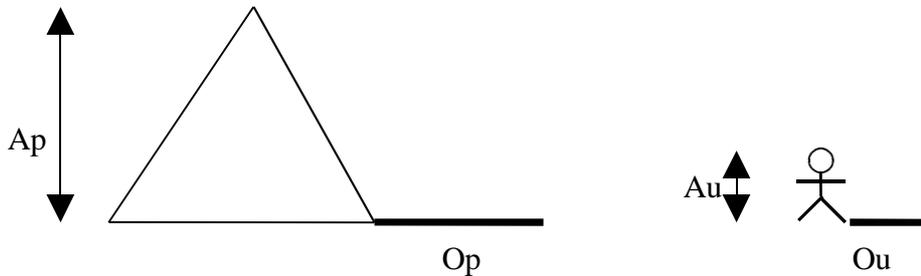
<sup>14</sup> PLATONE, *Liside*, 219.d.

<sup>15</sup> IDEM, *Leggi*, 893.b-896.a.

<sup>16</sup> S. WEYL, *Abbozzo di una storia della scienza greca*, in *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Roma 1999, 214-215.



$$\frac{Ap}{Op} = \frac{Au}{Ou} \Rightarrow Ap = Au \times \frac{Op}{Ou} = Au \times \lambda$$



Conoscendo l'altezza di un uomo (Au) e misurandone l'ombra (Ou) si può ricavare l'altezza della piramide a partire dalla misura della sua ombra (Op), moltiplicando l'altezza dell'uomo (Au) per il rapporto ( $\lambda$ ) delle due ombre (Op / Ou). L'elemento essenziale della procedura è proprio questo ultimo rapporto, che in greco si dice λόγος o ἀριθμός. Nella visione dualistica di Platone il Divino era identificato con l'Uno e l'indefinito con la materia; per questo nel Filebo si dice: "Il numero costituisce la mediazione (μεταξύ) tra l'uno e l'indefinito" (16.d.8). Questa mediazione è necessaria, in modo tale che l'uomo può, con il proprio intelletto, risalire la scala della proporzione, passando dal mondo delle apparenze sensibili a quello reale degli intelligibili.

Per questo il cosmo greco è fisicamente e metafisicamente finito: pensare di superare le colonne d'Ercole è ritenuto un vero e proprio peccato morale, in quanto ciò significherebbe rompere l'ordine e l'armonia, mettendosi contro la struttura metafisica stessa del reale. La tragedia nasce proprio da qui: il greco teme più di ogni cosa il suscitare l'invidia degli dèi e quando ciò avviene la necessità scatena la tragedia, riportando l'equilibrio. Significativo è il caso di Prometeo, che ruba il fuoco agli dèi per farne dono agli uomini e viene eternamente punito per questo dono che rompe la legge della proporzione. In questo senso, le opere di Eschilo e di Sofocle possono essere considerate vera continuazione dell'epopea omerica<sup>17</sup>.

L'Iliade, infatti, testimonia come la cultura dell'Ellade nasca quasi come rimorso, di fronte al dolore per la terribile vittoria riportata su Troia, esito di un vortice di disgrazie, causate dalla superbia e dall'ambizione di Achille. La guerra, con il suo triste seguito, manifestò il potere della violenza, che riproduce sé stessa: "Il vero eroe, il vero argomento, il centro dell'*Iliade*, è la forza"<sup>18</sup>. Ogni uomo ed ogni realtà è sottomesso a questa necessità, tanto che, ogni volta che i contendenti pensano di porre fine a tale dolore, un dio interviene per provocare ancora alla lotta: i greci proiettavano sugli dèi stessi il meccanismo di cui erano schiavi, in quanto non potevano sottrarsi alla necessità di rispondere alla violenza con la violenza. Il circolo infernale non poteva essere spezzato dall'interno e nessuno poteva sfuggire all'imperio della forza, "un imperio che arriva lontano quanto quello della natura"<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> EADEM, *La Grecia*, 32.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 9.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 14.

Ciò spiega la malinconia ed il pessimismo che caratterizza l'antropologia greca. Dell'Iliade sono i magnifici versi: "Quale delle foglie, tale è la stirpe degli umani. Il vento brumale le sparge a terra, e le ricrea la germogliante selva a primavera."<sup>20</sup> E Pindaro scrive: "Sogno di un'ombra è l'uomo"<sup>21</sup>.

In questo contesto, il progresso non può essere concepito che come finito, in quanto la morale spinge costantemente a non desiderare oltre misura, a prezzo di essere annientati. Tutto viene ridotto a pensiero e il peccato stesso è letto come semplice errore di misura: la saggezza consiste nel sapersi accontentare. Achille è paradigma dell'eroe tragico greco, in quanto soccombe al fato, perché ha osato troppo, perché non ha avuto misura nel suo desiderio.

Ciò si traduce nell'identificazione tra perfezione e stabilità, che nel mondo si dà solo come eterno ritorno. Così, nel Timeo di Platone, che per molti secoli è stata l'opera più diffusa e letta del grande filosofo<sup>22</sup>, si affronta il tema dell'origine del tempo come immagine dell'eterno. Infatti il padre generatore, il Demiurgo, vedendo il mondo vivente che aveva formato, decise di renderlo ancora più simile all'esemplare eterno:

Dunque la natura del Vivente è eterna e ciò non era assolutamente possibile attribuirlo a quanto è generato : ed [il Vivente] pensò allora di produrre un'immagine mobile dell'eternità. E, mentre stabiliva l'ordine del cielo, allo stesso tempo produsse un'immagine di quello che permane eterno nell'unità, immagine eterna e che procede secondo il numero: e questo è quello che abbiamo chiamato *tempo*.<sup>23</sup>

Il tempo nasce con il cielo dando vita a due tipi di eternità: quella dell'esemplare che sempre semplicemente è, e quella del ciclo eterno temporale, che sempre si ripete nell'*era*, nell'*è* e nel *sarà*. L'eterno esemplare non conosce movimento e non lo si può caratterizzare con le espressioni che indicano passato, presente e futuro. Insomma, non gli conviene:

Assolutamente nulla delle cose che la generazione ha attribuito alle realtà che si muovono nel mondo sensibile, le quali sono diventate forme del tempo che imita queste realtà eterne e che scorre ciclicamente secondo il numero.<sup>24</sup>

Il progresso, in questa prospettiva, non può essere che limitato, poiché il cambiamento è visto sotto il segno della negatività. E questa è una costante nell'Ellade, come opportunamente nota A. Spira, riferendosi a tutto il pensiero greco classico, dai poeti, a Platone, da Aristotele agli stoici e a Epicuro: "tutte queste ricerche, quindi, ciascuna a suo modo, hanno in comune una visione negativa dell'instabilità umana, concepita unicamente come movimento verso il male e come sorgente di infelicità"<sup>25</sup>.

## La Rivelazione giudaico-cristiana

Alla luce di quanto detto, si comprende la novità costituita dalla rivelazione ed il suo valore per la costituzione del concetto di un autentico progresso. Ha scritto J. Daniélou: "Se

<sup>20</sup> Omero, *Iliade*, VI, 179-182, tr. V. Monti.

<sup>21</sup> σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος. (Pindaro, *Pythia*, 8, 95-96)

<sup>22</sup> Cfr. G. Reale, *Platone. Timeo*, Milano 1994, 5.

<sup>23</sup> Platone, *Timaeus*, 37.d.3 – d.7; J. Burnet, *Platonis opera*, Oxford 1968.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 38.a.5 – a. 8.

<sup>25</sup> A. Spira, *Le temps d'un homme selon Aristote et Grégoire de Nyssa*, in «Colloques internationaux du CNRS», Paris 1984, 287.

consideriamo quel che erano il pensiero e la filosofia del mondo ove il cristianesimo è apparso vediamo ch'essi non erano affatto preparati a entrare in quella prospettiva e che anzi vi si opponevano con tutte le loro forze. Da una parte ci troviamo in presenza del pensiero greco, per il quale il divino è il mondo immobile ed eterno delle idee. Le leggi immobili del cosmo e della città sono il riflesso visibile di questa eternità del mondo intelligibile. Il movimento stesso è una imitazione di questa immobilità. Esso è infatti concepito come ciclico, sia nel movimento regolare degli astri quanto nell'eterno ritorno che regola il movimento della storia e secondo il quale i medesimi eventi si riprodurranno eternamente. Così la ripetizione fa partecipare il mondo stesso all'eternità del mondo delle idee e ne esorcizza ogni innovazione"<sup>26</sup>.

Il cambiamento radicale nel mondo giudaico e cristiano è permesso innanzi tutto dalla dottrina rivelata della creazione<sup>27</sup>. Rispetto al Motore Immobile o all'Uno di Plotino, che erano inseparabili dal mondo per la continuità ontologica che li legava ad esso, il Dio che parla al popolo ebreo nell'Antico Testamento crea dal nulla, mettendo così in luce la radicale contingenza di tutto il creato. L'infinita distanza ontologica che si apre, così, tra Creatore e creatura offre, nello stesso tempo, un punto d'appoggio fuori dal mondo che permette di vedere il mondo come un tutto dotato di senso. In precedenza, il mondo era osservato sempre dall'interno, mentre la Parola del Dio Creatore offre la possibilità di farsi un'immagine di insieme del mondo, fornendo la base di una concezione globale dell'esistenza<sup>28</sup>. Il Λόγος di Dio permette di cogliere il λόγος del mondo, perché il senso è concepibile solo come senso del tutto, e quindi il senso può essere colto solo a partire dalla visione del tutto. Ma questa visione richiedeva un punto di osservazione esterno al mondo finito.

Alla singolarità iniziale della creazione, si accompagna la costante presenza di Dio, che non abbandona la sua creatura, ma rimane fedele alla parola data. Alla caduta iniziale causata dal peccato originale fa seguito una progressiva rivelazione di Dio, il quale salva perché ha creato, fino all'estremo dell'Incarnazione. Colui che ha creato il tempo, ad un certo punto, entra nel tempo stesso, si fa tempo<sup>29</sup>. E ciò avviene ἄπαξ – una volta per sempre – come dice ripetutamente la lettera agli Ebrei. Si tratta di qualche cosa di irrevocabile: "Abbiamo qui dunque un avvenimento che introduce un cambiamento qualitativo, definitivo nel tempo, tale che non si potrà mai più tornare indietro. Vi sono un passato e un avvenire, nel senso pieno della parola. Questa fede nel carattere irreversibile della salvezza acquisita costituisce il fondamento della speranza cristiana che è attesa di entrare in possesso di un bene già acquisito, e la contrappone alla malinconia greca che è accettazione dell'eterno ripetersi delle cose"<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> J. DANIÉLOU, *Saggio sul mistero della storia*, Brescia 1957, 11-12

<sup>27</sup> "Sia rispetto alle religioni arcaiche e paleoorientali sia rispetto alle concezioni mitico-filosofiche dell'Eterno-Ritorno, così come sono state elaborate in India e in Grecia, il giudaismo rappresenta una vera e propria innovazione. Per il giudaismo il tempo ha un principio e avrà una fine. L'idea del Tempo ciclico è superata. Jahvè non si manifesta più nel Tempo cosmico (come gli dèi delle altre religioni) bensì in un Tempo storico irreversibile. Qualsiasi nuova manifestazione di Jahvè nella storia non è più riducibile a una manifestazione precedente. [...] L'evento storico assume a questo punto una nuova dimensione: diventa una *teofania*." (M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, Torino 2006, 72-73)

<sup>28</sup> Cfr. R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit*, Würzburg 1950, 14ss.

<sup>29</sup> "L'essere è tempo, non ha solo tempo" (J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, Brescia 1974, 133).

<sup>30</sup> DANIÉLOU, *Saggio sul mistero*, 12.

I primi pensatori cristiani dovettero affrontare un lungo lavoro per fare propria tutta la novità di questo messaggio: per Origene, ad esempio, la storia non porta nulla di nuovo, ma l'Incarnazione semplicemente ristabilisce la perfezione originaria e l'esistenza del mondo materiale è necessariamente collegata alla colpa originaria. Sulla stessa linea si muove Eusebio: Cristo è venuto a ristabilire la purezza della religione primitiva, che solo provvisoriamente era stata sostituita dal giudaismo. Ma nel secolo IV si giunge ad una visione propriamente cristiana della storia: Agostino e Gregorio di Nissa riescono ad esprimere compiutamente il valore del tempo dell'uomo. Il primo, nel *De Civitate Dei*, mostra come la storia santa è fatta di inizi assoluti che restano poi per sempre acquisiti. Alla categoria costituita da quelle realtà la cui esistenza è da sempre e per sempre, che si identificano con la sfera divina, e alla categoria di quelle realtà corruttibili che hanno un inizio ed una fine, si aggiunge per la prima volta nella storia del pensiero umano la categoria caratterizzata da quelle realtà che hanno un inizio nel tempo, ma che non finiscono: "la nozione di realtà che cominciano e non finiscono, è uno scandalo per la ragione umana e appare specificamente cristiano"<sup>31</sup>. Creazione, Alleanza, Incarnazione e Redenzione entrano tutte in questo nuovo ambito, il cui valore per il concetto di progresso è immediatamente evidente<sup>32</sup>.

Così anche Gregorio di Nissa, pensatore del IV secolo, immerso in un ambiente profondamente greco e fortemente neoplatonico, al vertice della sua ricerca teologica, scopre nella rivelazione del Cristo che la mutabilità della natura umana non è solo negativa. Anzi, proprio la sua capacità di cambiamento le dà la possibilità di progredire infinitamente verso il meglio, verso Dio:

Dunque il ragionamento mostra che ciò che sembra essere temibile - voglio dire il fatto che la nostra natura è mutevole - è, invece, come un'ala per il volo verso le cose più grandi, poiché sarebbe per noi un castigo il non poter intraprendere il cambiamento verso ciò che è meglio. Dunque, non si rammarichi colui che vede nella [sua] natura la disposizione al cambiamento, ma muovendosi in ogni cosa verso il meglio e trasformandosi *di gloria in gloria* (ἀπο δόξης εἰς δόξαν)<sup>33</sup> cambi così, diventando ogni giorno costantemente migliore, nella crescita quotidiana, e perfezionandosi sempre più, senza poter mai giungere al limite della perfezione. Infatti in questo consiste la vera perfezione: non smettere mai di crescere verso il meglio e non porre alcun limite alla perfezione.<sup>34</sup>

L'espressione *di gloria in gloria* (ἀπο δόξης εἰς δόξαν), che appare anche in *In Canticum*, 160, 3 e 186, 8, è probabilmente ispirata al ἐκ δυνάμεως εἰς δύναμιν del *Sal* 83, 7, che Gregorio ama particolarmente<sup>35</sup>, come dimostra la riformulazione, immediatamente successiva ad una citazione del versetto del salmo, di questo movimento dinamico come *di inizio in inizio* (ἀρχὴν ἐξ ἀρχῆς), vero vertice di tutta la mistica nissena<sup>36</sup>.

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, 13.

<sup>32</sup> "Il cristianesimo va oltre nella valorizzazione del Tempo storico. Per il fatto che Dio si è incarnato assumendo un'esistenza umana storicamente condizionata, la storia è suscettibile di santificazione" (ELIADE, *Il sacro*, 73)

<sup>33</sup> 2 Cor 3, 18. Cfr J. DANIÉLOU – H. MUSURILLO, *From glory to glory*, New York 1979, 69.

<sup>34</sup> GREGORIO DI NISSA, *De Perfectione*, GNO VIII/1, 213, 20 – 214, 6.

<sup>35</sup> Oltre che in *In Ins. Ps.*, GNO V, 175, 21 ed in *In Sext.*, GNO V, 187, 3, l'espressione è citata due volte nel *In Canticum*: GNO VI, 179, 11 e 246, 14.

<sup>36</sup> *In Canticum*, GNO VI, 247, 12-14.

Allora, come ha giustamente sottolineato Spira<sup>37</sup>, la concezione della virtù di Gregorio rappresenta una vera e propria rivoluzione concettuale. Si tratta di un movimento infinito verso l'infinito<sup>38</sup>, che scardina il fondamento stesso della logica aristotelica, che considerava ἄτοπον – assurdo – il progresso all'infinito<sup>39</sup>. Il mondo greco identificava, infatti, la perfezione con il finito<sup>40</sup>.

Nella visione cristiana, invece, il tempo e la storia assurgono ad una dignità somma, perché, in Cristo, sono diventati cammino per arrivare a Dio. Come ha scritto J. Daniélou: "L'idea di cambiamento è, in Gregorio, perfettamente positiva e rappresenta un contributo di valore alla teologia. Per Platone, in effetti, ogni cambiamento è un difetto e, se il mondo intelligibile è superiore al mondo sensibile, è precisamente in quanto esso è immutabile. Lo stesso Origene non sfugge a questa difficoltà: il cambiamento non è mai per lui altro che una degenerazione rispetto ad uno stato di perfezione iniziale. Ma con Gregorio l'equazione bene = immutabilità, male = cambiamento è invertita"<sup>41</sup>. Alla stessa conclusione giungono altri autori, come B. Otis<sup>42</sup>.

La costituzione di un pensiero autenticamente cristiano attraverso l'assimilazione della Rivelazione ha portato ad aprirsi all'idea di progresso nella storia. Il mondo è sempre limitato, come per i greci, ma ha il suo senso e la sua origine al di fuori di sé, nel pensiero e nella volontà del Dio Creatore. Il mondo e la storia sono buoni, perché voluti dal Creatore. Proprio per questo, in essi è possibile la novità, senza timore. Il cristiano è caratterizzato, così, dal desiderio: dal desiderio di una perfezione che lo trascende. Basti pensare a come suona paradossale alle nostre orecchie il verso di Pindaro: "Non desiderare, anima mia, la vita immortale, ma usa appieno le risorse di ciò che è possibile"<sup>43</sup>. Al contrario, Agostino scrive: "La vita di un buon cristiano è tutta un santo desiderio. Ma se una cosa è oggetto di desiderio, ancora non la si vede, e tuttavia tu, attraverso il desiderio, ti dilati, cosicché potrai essere riempito quando giungerai alla visione"<sup>44</sup>. È il pensiero che porta J. Ratzinger ad affermare: "la sete di infinito appartiene alla stessa natura dell'uomo, anzi è la sua essenza"<sup>45</sup>.

<sup>37</sup> Cfr. A. SPIRA, *Le temps d'un homme selon Aristote et Grégoire de Nyssa*, in «Colloques internationaux du CNRS», Paris 1984, 289s.

<sup>38</sup> Si tratta dell'ἐπέκτασις, che è una categoria chiave nel *De Vita Moysis*. Lo stesso nome di Cristo è presentato come «roccia», cioè terreno solido e stabile grazie al quale è possibile slanciarsi verso l'alto, nella corsa delle virtù. L'ideale è l'immobilità nel movimento, lo slancio costante, perché il tempo e l'eterno ormai non si oppongono dialetticamente. Cfr. *De Vita Moysis*, GNO VII/1, 118, 1 – 120, 4.

<sup>39</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Physica*, 257.a.24-26.

<sup>40</sup> Cfr. E. MUEHLENBERG, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Göttingen 1966, 29 - 58 e R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit*, Basel 1950, 13-15.

<sup>41</sup> "L'idée du changement est, chez Grégoire, tout à fait positive, et représente une contribution de valeur à la théologie. Pour Platon, en effet, tout changement est un défaut, et si le monde intelligible est supérieur au monde sensible, c'est précisément en tant qu'il est immuable. Même Origène n'échappe pas à cette difficulté: le changement n'est jamais pour lui qu'une dégénérescence par rapport à un stade de perfection initiale. Mais avec Grégoire, l'équation bien = immutabilité, mal = changement, se trouve renversée" (J. DANIELOU, nell'introduzione a M. CANÉVET, *La colombe et la ténèbre: textes extraits des «Homélie sur le Cantique des Cantiques» de Grégoire de Nysse*, Paris 1967, 13-14).

<sup>42</sup> B. OTIS, *Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time*, StPatr 14 (1976) 327-357.

<sup>43</sup> μί, φίλα ψυχά, βίον ἀθάνατον σπεῦδε, τὰν δ' ἔμπρακτον ἄντλει μαχανάν. (PINDARO, *Pythia*, 3, 61-62)

<sup>44</sup> AGOSTINO, *Commento a I Gv*, 4, 6.

<sup>45</sup> J. RATZINGER, *Guardare Cristo*, Milano 2005, 15.

Alla luce della Rivelazione, il movimento diventa buono<sup>46</sup>, perché esso è compreso tra un inizio ed una fine che lo rendono significativo. Con parole di R. Guardini si può dire: “Così l’Adesso dell’esistere ha un luogo chiaramente percepito nell’insieme del tempo mondano, tanto più significativo, quanto più nella vita di ogni redento diventa efficace l’Incarnazione di Dio con il suo rapporto di Eternità e tempo e trasforma il nudo istante nell’*attimo* decisivo per l’esistenza.”<sup>47</sup>

### Cristianesimo e progresso

È necessario, qui, mettere in evidenza il ruolo giocato in particolare dalla novità cristiana per la costituzione del concetto di progresso. Infatti, si potrebbe dire che Gesù di Nazareth è morto proprio per affermare la novità della Rivelazione da Lui portata e che consisteva nella Sua Stessa Persona. Cristo si pone contemporaneamente in un rapporto di continuità e di rottura con il passato, per manifestare la volontà del Padre, che ha deciso di inviarlo nel tempo, in un luogo ed un momento ben determinato della storia.

In questo senso, il progresso è concetto propriamente cristiano, in quanto la religione giudaica aveva superato l’idolatria delle forze naturali, e quindi la sottomissione alla necessità, che caratterizzava le religioni politeiste circostanti, ma non è disposta ora a riconoscere la novità rivelata in Cristo: “La controversia con il pensiero greco (il quale può essere considerato l’espressione del pensiero razionale come tale) ha messo in rilievo un primo aspetto della visione cristiana della storia: l’importanza degli avvenimenti straordinari come tali. La discussione con i Giudei porterà a precisare un secondo tratto di questa visione: la natura del legame che unisce questi avvenimenti tra di loro. Giacché, affinché vi sia storia, non basta che gli avvenimenti abbiano importanza, bisogna anche che vi sia tra essi continuità.”<sup>48</sup>

La comprensione del progresso costituito dal superamento delle istituzioni giudaiche da parte cristiana non è stata semplice: i primi scrittori cristiani, come lo Pseudo Barnaba e Giustino, si sentono obbligati ad affermare che le istituzioni del Giudaismo non erano mai state buone, seguendo una linea estremamente pericolosa, che caratterizzerà la gnosi nell’opposizione di Nuovo e Antico Testamento. Marcione, ad esempio, opponeva il Dio buono di Gesù al Creatore crudele che si era rivelato al popolo ebreo. In questo modo salterebbero l’unità della storia e la bontà del creato.

Proprio in funzione antignostica, Ireneo di Lione fu il primo a trovare la soluzione “mostrando che, a grande scandalo anche qui della ragione, l’aspetto temporale, il *καιρός* doveva intervenire nel giudizio di valore da portare su di una realtà. Così da un lato bisogna affermare che l’Antico Testamento è cosa buona e che è l’opera dello stesso Dio quanto il Nuovo. Ma nello stesso tempo le realtà dell’Antico Testamento erano provvisorie. Non bisogna sforzarsi di conservarle quando il tempo loro, il loro *καιρός* è passato. Il peccato del giudaismo è un peccato di *anacronismo*; esso consiste nel voler arrestare il piano di Dio ad un momento del suo sviluppo, nel voler conservare forme superate”<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> Gregorio di Nissa parla di ἀγαθὴ ἀλλοίωσις (GREGORIO DI NISSA, *In Ins. Ps.*, GNO V, 79, 18).

<sup>47</sup> GUARDINI, *Das Ende*, 28.

<sup>48</sup> DANIÉLOU, *Saggio sul mistero*, 14.

<sup>49</sup> *Ibidem*, 15.

Si noti come il concetto chiave è qui quello di volontà, in quanto i singoli eventi acquistano senso perché Dio li vuole in un certo momento della storia, lì dove Dio stesso decide di farsi presente. Il mondo contiene in sé una sorgente di novità, che intesse un piano unitario nello svolgersi degli eventi. Il Dio che è pensiero ha nello stesso tempo una volontà efficace, che si oppone alla disgregazione del senso e, per amore, la ricostruisce: “Di qui si pone in luce un nuovo aspetto della visione cristiana della storia. Questa costituisce una economia progressiva. L’Antico ed il Nuovo Testamento rientrano in uno stesso piano, ma ne rappresentano due momenti successivi”<sup>50</sup>.

L’idea di economia – οἰκονομία – richiama l’idea di casa, indicando che la storia è diventata la casa di Dio: il termine greco, infatti, fa riferimento all’amministrazione domestica e alla necessità di saper usare ogni risorsa al momento opportuno. Nella sua applicazione storica, particolarmente rilevante per gli esordi del pensiero cristiano<sup>51</sup>, il termine si ricollega alla distinzione tra χρόνος e καιρός: il primo indicherebbe il tempo cronologico appunto, nella sua estensione quantitativa; il secondo, invece, farebbe riferimento alla qualità e alla significatività dei singoli momenti. Per il mondo greco, il καιρός consisteva soltanto nel cogliere il brevissimo spazio di possibilità offerto dalla necessità dell’eterno ritorno<sup>52</sup>. Nella visione cristiana, invece, il καιρός fa riferimento non ad un attimo da cogliere, ma al significato portato nella storia, fondato nell’incarnazione del Λόγος. Per comprendere ciò, è necessario constatare che la rottura del meccanismo dell’eterno ritorno ha distinto l’inizio e la fine: mentre per il pensiero classico tutto era retto dalla necessità e quindi tutto era definito in partenza, la rivelazione cristiana apre il circolo del tempo, grazie all’introduzione di un fine che non è più necessario: tutto non è determinato in partenza, ma il tempo che separa l’inizio e la fine è significativo, tanto che Dio stesso vi è entrato per condurre l’uomo verso il compimento, cioè verso il πλήρωμα. Esiste una meta ed una direzione verso la quale muoversi, esiste la possibilità di progresso. La storia può essere letta, allora, come οἰκονομία, cioè come tempo fatto per accogliere un disegno divino, che rende questo tempo casa, nel senso letterale di renderlo abitabile, spazio di libertà.

Il tempo cristiano non è, dunque, solo χρόνος (durata fisica), ma anche καιρός (momento opportuno) e πλήρωμα (compimento). Non ha solo una dimensione estensiva, ma anche una dimensione intensiva. Il χρόνος unisce i diversi καιροί tra loro, puntando verso il πλήρωμα: non è il χρόνος che determina tutto, ma sono i καιροί, cioè le tappe significative verso il fine costituito dal πλήρωμα. Senza καιρός non ci sarebbe storia, così come non ci sarebbe storia senza il πλήρωμα, cioè senza la meta. Il tempo è dunque sotto il dominio di Dio, cioè il χρόνος è una mera creatura, in quanto non c’era tempo prima della creazione, ma esso è caratteristica intrinseca delle creature.

Il tempo cristiano, allora, supera radicalmente la definizione aristotelica di misura del movimento secondo il prima ed il dopo, perché la dottrina della creazione lo illumina totalmente: l’irripetibilità dell’evento iniziale trasforma tutto ciò che è compreso tra questo principio e il termine in qualcosa di unico ed incomparabile. *Il tempo è gloria* dice S. Josemaria

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> Cfr. G. MASPERO, *Storia e salvezza: il concetto di OIKONOMIA fino agli esordi del III secolo*, in *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (secoli I - III)*, Atti del XXXIV Incontro di studiosi dell’antichità cristiana, «Studia Ephemeridis Augustinianum» 96 (2006) 239-260.

<sup>52</sup> “Il momento opportuno (καιρός) ha una breve misura (βραχὺ μέτρον) agli occhi degli uomini (PINDARO, *Pythia*, IV, 286)”.

Escrivà de Balaguer in Cammino (n. 355). Il tempo è una dimensione del creato, dello spazio, è estensione, attraverso la quale le creature possono raggiungere il loro compimento. Il tempo è spazio per agire, *spatium agendi*, impronta della pazienza divina nella creazione.

I *καιροί* che segnano l'intervento di Dio nella storia coinvolgono l'uomo, che è chiamato ad accoglierli liberamente. Così l'uomo, che è costituito dal Creatore come signore del creato, è anche signore del tempo, in quanto partecipa realmente del dominio divino. La nozione greca di tempo, invece, non lascia spazio al libero agire dell'uomo, la libertà non è rilevante, e quindi è impossibile l'amore. Una vita ha valore assoluto proprio perché il tempo è il luogo dell'agire libero dell'uomo che ama e porta a compimento il progetto divino. L'uomo, con la sua vita, trasforma il *χρόνος* in *καιρός*, portando tutta la creazione, e quindi tutta la storia, al *πλήρωμα*, cioè al compimento.

È da questa visione che sorge il concetto di progresso, legato a doppio filo a quello di pedagogia, in quanto Dio stesso educa l'uomo, l'essere più povero di istinti che esista in natura, e quindi il meno determinato dalla necessità, in quanto creato per la libertà e per progredire verso l'incontro con il suo Creatore.

### **La civiltà cristiana e il progresso scientifico**

Ed un *καιρός*, cioè un momento significativo, nella storia del concetto di progresso è il medioevo, quando si cercò di passare da una cultura cristiana ad una civiltà cristiana. La comprensione del valore della storia e del posto dell'uomo nel creato spinse ad una ricerca sempre più profonda della verità, in un dialogo a tutto campo sia con le scienze sia con le fonti classiche e cristiane. Si cercò di giungere ad una visione d'insieme, che permettesse di identificare immediatamente il ruolo di ogni elemento della società e della cultura alla luce della Rivelazione cristiana. Lo sforzo interpretativo fu enorme, come testimoniano l'arte, la filosofia e la teologia medioevali. Nello stesso tempo, proprio questo sforzo portò, in alcuni casi, a voler forzare la lettura, incasellando ogni realtà in uno schema precostituito. Si passò così dall'analogia all'allegoria, per poter chiudere il cerchio ermeneutico. L'esaltazione medioevale della dimensione simbolica testimonia la fiducia che tutto il creato e la storia siano ricolmi di senso, ma nello stesso tempo crea una distanza tra il conosciuto ed il conoscente, tra realtà ed interpretazione. Questa distanza darà origine al nominalismo.

Proprio per questo il sistema medioevale sarà scardinato dalla modernità. Dal secolo XIV fino al culmine del secolo XVII, infatti, si posero le basi dello sviluppo della scienza moderna, con un atto di affrancamento rispetto alla visione d'insieme che aveva caratterizzato il mondo religioso medioevale. Il tentativo di interpretare tutta la civiltà in senso cristiano aveva reso cosciente lo studioso della sua autonomia, spingendolo a liberarsi dal peso della rappresentazione onnicomprensiva medioevale. Il desiderio di costruire una civiltà cristiana era giunto, infatti, ad alcuni eccessi che rischiavano di rendere statica la società stessa, negando quei principi di dinamica apertura e di fiducia nelle capacità dell'uomo e nella bontà del creato che erano frutto proprio della Rivelazione.

Così l'uomo moderno si affrancò, costruendo una scienza tesa a studiare direttamente la realtà, sottoponendola a esperimenti senza schemi precostituiti. Rispetto alla ricerca costante di una visione d'insieme che aveva caratterizzato il medioevo, la scienza iniziò a specializzarsi, limitando e riducendo intenzionalmente il proprio oggetto di indagine, fino

all'estremo di molti comparti indipendenti, fino all'eccesso di specializzazione che rende impossibile trovare ogni senso alla ricerca. Anche nell'ambito economico, il commercio fu liberalizzato e la struttura delle classi sociali divenne dinamica. Nacque il sistema capitalista, con l'esaltazione delle capacità del singolo, al quale, in alcuni casi, è permesso ergersi macchiavellicamente al di sopra delle necessità di giustizia, se il suo compito lo richiede. Nacque, così, la categoria di genio, esaltata poi dal romanticismo.

Tuttavia lo scardinamento dell'ordine medioevale non riportò la visione del mondo allo stato greco, in quanto il principio di progresso era ormai acquisito ed il mondo era concepito a partire dalla non limitatezza. Solo che, una volta tolte le coordinate religiose, il valore della storia iniziò a decadere a poco a poco, in quanto, nella prospettiva cristiana, il suo fondamento era posto al di fuori di essa. Così, nell'epoca moderna, si iniziò a pensare ad infiniti mondi, come faceva Giordano Bruno. La terra stessa smise di essere il centro dell'universo. Emerse l'idea di un passato e di un futuro infiniti. La sovranità assoluta acquisita dalla libertà umana, in emancipazione dalla libertà filiale e partecipata che caratterizzava il pensiero propriamente cristiano, portò ad una perdita di senso nella concezione della storia. Il singolo evento – e quindi il singolo uomo – perse a poco a poco valore, nella misura in cui l'esistenza dell'uomo veniva ad essere sradicata da ciò che la riempiva di senso. All'ottimismo si affiancò una paura nuova: un terrore di fronte alla mancanza perfino di un riferimento simbolico che desse valore e senso alla vita<sup>53</sup>. Una volta persa la memoria per l'eccesso critico, si perse anche l'identità. La storia e la natura cessarono di essere casa.

Senza più un Cielo che lo proteggesse e che gli offrisse un punto fermo per orientarsi, all'uomo moderno non rimase altro che concentrarsi sulla propria autonomia e sul fare. Parallelamente, l'infinito veniva sempre più secolarizzato, cessando di essere concreto e reale, per ridursi ad una semplice idea.

La storia del secolo XX testimonia con lancinante evidenza il termine di questo percorso, segnato anche dal dominio dell'ideologia, tipico prodotto di una modernità che ha dovuto tradurre il proprio anelito religioso in una dottrina onnicomprensiva volta all'azione.

Alla luce dell'analisi storica qui proposta, può risultare particolarmente interessante leggere la reinterpretazione di Goethe, nel *Faust*, del primo versetto del Vangelo di Giovanni:

Apri un volume e si mette all'opera  
Sta scritto: "In principio era la parola!"  
Qui già m'impunto. Chi mi aiuta a proseguire?  
No, porre così in alto la parola  
non posso. Devo tradurre in altro modo,  
se mi darà lo spirito la giusta ispirazione.  
Sta scritto: In principio era il pensiero.  
Medita bene la prima riga,  
la tua penna non abbia troppa fretta!  
È il pensiero che foggia e crea ogni cosa?  
Dovrebbe essere: In principio era la forza!  
Eppure mentre sto scrivendo questo,

---

<sup>53</sup> Cfr. GUARDINI, *Das Ende*, 30-34.

già qualcosa mi avverte che non me ne accontento.  
Lo spirito mi aiuta! Di colpo vedo chiaro  
e scrivo con fiducia: In principio era l'Azione (*Tat*)!<sup>54</sup>

Al *λόγος* viene sostituito il termine tedesco *Tat*, cioè Azione: il passaggio dalla parola al pensiero, per essere rimpiazzato poi dalla forza e dall'Azione, nel senso di *Factum*, riassume lo spirito stesso della modernità. Difatti il *Faust* è stato interpretato come rappresentazione tragica e visione profetica della dismisura tecnica dell'uomo moderno<sup>55</sup>.

Ciò è dovuto al progressivo limitarsi solo alla sfera visibile e fenomenica del reale, lì dove non si può trovare il senso del mondo, proprio come non si può comprendere una persona a partire dal suo elettrocardiogramma. Così, "nell'esistenza e nel pensiero moderno è andato a poco a poco affermandosi un nuovo concetto di verità e di realtà"<sup>56</sup>. E ciò avvenne, secondo J. Ratzinger<sup>57</sup>, attraverso due passaggi salienti.

A) Il primo stadio fu la nascita dello storicismo, preparato da Cartesio e formalizzato da Kant, ma che ha la sua origine in Giambattista Vico, il quale sostituì al *Verum est ens*, affermazione dell'identità tra verità ed essere, il *Verum quia factum*, dove la verità è ridotta a ciò che si è realizzato, a ciò che l'uomo ha fatto, mentre tutto il resto sarebbe inconoscibile. Per gli antichi e per il medioevo, l'essere era in sé vero e conoscibile perché fatto da Dio, cioè pensato da Lui che è Intelletto, *Λόγος*. L'uomo, con il suo *λόγος*, cioè con il suo pensiero, nello sforzo conoscitivo, pensava ciò che Dio aveva pensato. Invece, nel medioevo, era il lavoro dell'uomo, cioè la *τέχνη*, a rimanere in secondo piano, in quanto conoscenza parziale, e commistione di *λόγος* e di illogicità, destinata a perire. Nell'università, lo studio delle *artes* era solo preambolo alla scienza, unica vera conoscenza. Ma Vico rompe questo quadro.

Come si è visto, per Aristotele conoscere consisteva nel conoscere le cause e da qui nacque la scienza naturale come *ἰστορία*. Ma da questa premessa, si trae nella modernità una conclusione estremamente diversa, in quanto l'uomo si è separato dal cosmo e ritiene di poter conoscere solo sé stesso, e quindi ciò di cui lui è causa, cioè il *Factum*: la matematica e la storia diventano i punti di riferimento per la verità.

Tutto diventa storia, l'essere stesso è ridotto ad un processo storico (Hegel<sup>58</sup>), la teologia è storia (Baur), l'economia è storia (Marx), la scienza stessa è storia (Darwin). L'evoluzione è vista come negazione della costanza della creazione. Tutto il mondo è come un processo. Solo è conoscibile ciò che è fatto dall'uomo. Nello stesso tempo si giunge all'antropocentrismo più radicale e ad una visione dell'uomo come prodotto del caso.

B) Il secondo stadio fu il passaggio al pensiero tecnico. Lo esprime perfettamente la nota frase di Marx: "Sinora i filosofi hanno contemplato il mondo, d'ora in avanti dovranno accingersi a

<sup>54</sup> J.W. GOETHE, *Faust* (I), vv. 1224ss, tr. A. Casalegno (si è solo sostituito, nella traduzione di *Tat*, atto con Azione, seguendo V. Santoli e F. Fortini).

<sup>55</sup> SPIRA, *Le temps*, 292.

<sup>56</sup> J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Brescia 1971, 28.

<sup>57</sup> Cfr. *ibidem*, 28-35.

<sup>58</sup> "Il cristianesimo giunge a una teologia, non a una filosofia della Storia. Infatti gli interventi di Dio nella Storia, soprattutto l'Incarnazione nella persona storica di Gesù Cristo, hanno un fine transtorico: la *salvezza* dell'uomo. Hegel riprende l'ideologia giudeo-cristiana per applicarla alla Storia universale nella sua interezza: lo Spirito universale è *continuamente* manifesto negli eventi storici, e *solo* in questi eventi. La storia quindi diventa, *nella sua totalità*, una teofania: tutto quanto è accaduto nella Storia, *doveva accadere* perché così ha voluto lo Spirito universale. È la strada aperta alle varie forme di filosofia storicista del ventesimo secolo." (ELIADE, *Il sacro*, 72-73-74)

cambiarlo". Dal *Verum quia factum* si passa al *Verum quia faciendum*. Il vero è la fattibilità. La verità è legata all'azione e al cambiamento del mondo. Dal dominio della storia si passa al dominio della tecnica.

Ma il progetto non è stato coronato da successo, poiché quanto più ci si concentra sul fatto come fonte di certezza, tanto più lo si perde. Sempre la storia ha bisogno dell'interpretazione e così entrò in crisi lo storicismo e quindi l'operazione dell'Enciclopedia illuminista: non esiste il fatto puro.

Questo è stato messo in evidenza dall'opera critica di F. Nietzsche, con la sua feroce reazione alla pretesa di assoluta oggettività dell'Illuminismo: ne *La genealogia della morale*, pubblicata nel 1887, il filosofo tedesco attacca con violenza l'ipocrisia accademica degli illuministi con il suo smascheramento costituito dalla *genealogia*: questo termine indica l'idea che la genesi di tutto, assolutamente di tutto, sarebbe la cultura, e che non ci possa essere, quindi, altra oggettività che quella della affermazione della volontà del singolo che riesce a decostruire ogni pretesa di oggettività delle diverse tradizioni. Motto riassuntivo del pensiero nietzschiano è: "Non ci sono fatti, solo interpretazioni"<sup>59</sup>.

Seguendo l'analisi di A. MacIntyre<sup>60</sup>, questo scontro tra Enciclopedia e Genealogia si sarebbe risolto in una ripartizione del territorio, grazie alla quale il mondo oggi procede con una mal celata schizofrenia: i settori *duri* e pratici dell'economia, della politica e della scienza positiva cadono sotto il potere dell'epistemologia ortodossa, nel senso di illuminista; gli ambiti *morbidi* dell'ozio, dell'estetica, del piacere sarebbero invece appannaggio della visione dionisiaca e estetizzante della genealogia. Questa situazione sarebbe stata resa possibile dalla comune alleanza delle due suddette correnti contro la tradizione: piuttosto che giungere ad una resa dei conti, Illuminismo e Genealogia si sono alleate contro qualcuno, spartendosi gli ambiti di competenza, in senso propriamente fisico, se bisogna credere a chi riconduce questa suddivisione ai due emisferi del cervello umano, dei quali uno sarebbe preposto all'ambito logico-matematico, mentre l'altro all'ambito della sensibilità e dei sentimenti. Basterebbe questa suddivisione per risolvere ogni problema: due emisferi e nessun dialogo fra loro. E questo sarebbe il punto nel quale ci troviamo attualmente, sospesi tra un'idolatria del progresso scientifico, una immensa nostalgia di Dio e una grande preoccupazione per il futuro. Giustamente si può dire con A. Spira: "Nulla è così esplosivo come la secolarizzazione di un'idea religiosa"<sup>61</sup>

## Il progresso tra etica ed ecologia

Per tornare alla relazione fra progresso scientifico e progresso umano, alla fine di questo percorso possiamo riprendere quanto detto sul mondo classico e la sua cristianizzazione. Per il pensiero greco, tutto era segnato dalla necessità e l'uomo era inserito nella natura, come parte della natura stessa. Dio ed il λόγος erano natura. Il cristianesimo ha distinto natura e λόγος, riconducendo entrambi alla libera volontà del Λόγος divino e creatore. In questo modo, l'uomo ha percepito la possibilità di progredire, cioè di esplorare il mondo buono,

<sup>59</sup> F. NIETZSCHE, *Opere Complete*, VIII, Adelphi 1971, 299.

<sup>60</sup> A. MACINTYRE, *Enciclopedia, genealogia e tradizione*, Ed. Massimo, Milano 1993.

<sup>61</sup> SPIRA, *Le temps*, 292.

perché dono di Dio, imitando il proprio creatore nel conoscere e plasmare il mondo stesso<sup>62</sup>. L'uomo ha iniziato a pensare non più a partire dal limite, ma a partire dalla possibilità di un progresso infinito<sup>63</sup>. La storia ed il mondo sono diventate casa per lui, perché la fede in Dio gli permetteva di rischiare. La secolarizzazione di questa visione si è realizzata mediante una riduzione del reale a natura; e a questa è seguita una reazione, come ulteriore riduzione del reale a cultura. Per uscire da questa situazione può essere utile affrontare il problema dal punto di vista dell'etica e dell'ecologia. Nel loro rapporto si manifesta, infatti, l'impossibilità di separare ed opporre natura e cultura, di separare ed opporre λόγος dell'uomo e senso dato in una realtà che è fuori di noi e ci precede. L'insicurezza in cui viviamo spinge l'uomo a cercare di difendersi dallo stesso progresso che lo minaccia. Si avverte, dunque, il bisogno di una riflessione etica, ricordando gli esordi del pensiero greco, che negava il desiderio umano, proprio per paura del potenziale distruttivo della volontà del singolo, potenziale che il secolo XX ha tragicamente visto realizzarsi negli esiti politici dell'affermazione della volontà di potenza nietzschiana.

Per essere più chiari, la necessità di un'etica può essere riletta dal punto di vista dell'ecologia, poiché sono sotto gli occhi di tutti i disastri provocati dal dogma moderno dell'affermazione che tutto quello che diventa realizzabile tecnicamente deve essere necessariamente realizzato. Ne abbiamo molti esempi a livello di ambiente, ma dovremmo considerare anche quelli relativi alla sociologia e all'educazione dell'uomo, secondo i dati offerti dalla psicologia contemporanea, il cui intervento è richiesto in modo sempre più massiccio, per sostenere una società sempre più patologica.

Può aiutare, a questo proposito, la riflessione ancora una volta di R. Guardini, in particolare nelle sue *Lettere dal lago di Como*, al quale chi parla è particolarmente affezionato essendo nato sulle sue rive.

Contemplando la Villa Pliniana, costruita a ridosso della roccia di due fenditure, su una sorgente intermittente per un effetto di sifone descritto già da Plinio il Vecchio<sup>64</sup>, l'autore tedesco scriveva malinconicamente e lucidamente, di fronte all'incipiente deturpazione del bel paesaggio per l'incalzare del progresso: "ogni creazione umana suppone che un oggetto venga tratto dal rapporto immediato con la natura e fatto entrare nel campo dell'artificiale. Ma la maniera antica di creare lasciava gli oggetti ben vicini alla natura. Tutto accadeva come se la linfa potesse ancora circolare; come se gli oggetti fossero stati solo parzialmente staccati, ma restassero con le radici abbarbicate per la porzione più importante; come piante che fossero state divelte e poi, dalla stessa mano, rimesse a posto nel loro terriccio. In tal modo ogni creazione umana – casa, stabilimento, strumenti e abiti; movimenti, impiego del tempo, usi e costumi – può inserirsi direttamente nella natura. La creazione umana non altera la natura nel suo profondo significato; non la distrugge. Resta sempre in qualche modo naturale e ha il potere di unirsi alla natura senza peraltro confondersi; poiché natura e cultura sono due cose

---

<sup>62</sup> Ha scritto J. Ratzinger: "Credere alla creazione vuol dire comprendere, nella fede, il mondo in divenire, dischiuso dalla scienza, come un mondo significativo, che deriva da una mente creatrice" (J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, Brescia 1974, 134)

<sup>63</sup> Icasticamente, R. Guardini ha scritto: "Al massimo si possono misurare le forze di produzione ma non quelle di creazione" (R. GUARDINI, *Lettere dal lago di Como*, Brescia 1993, 65).

<sup>64</sup> Cfr. PLINIO IL VECCHIO, *Historia naturalis*, II, 106.

distinte e tali devono rimanere; ma, si dispongano in corrispondenza di tono, l'accordo ne scaturirà"<sup>65</sup>.

Questa concezione armonica del rapporto tra natura e cultura è fondata sulla fede in un Λόγος Creatore che riunisce l'uomo ed il mondo, in quanto fondamento sia del reale, sia della capacità di conoscere dell'uomo. Questi, perseguendo il progresso scientifico indipendentemente dal senso di questo progresso, finisce per perdersi e per ricadere nel dominio della necessità. Infatti, la ricerca del sapere per il sapere non può attingere il senso, poiché "la reale cultura non ha le sue radici nel sapere, ma nell'essere"<sup>66</sup>. Solo così il progresso sarà autenticamente tale, cioè autenticamente umano ed autenticamente scientifico.

Ma questo richiede che l'uomo di scienza dei nostri giorni sappia raccogliere la sfida del senso. Come ha scritto sempre Guardini, nella lettera che chiude il volume citato, culminando nella speranza un percorso tanto lucido quanto malinconico: "Il nostro posto è nel divenire. Noi dobbiamo inserirci, ciascuno al proprio posto. Non dobbiamo irrigidirci contro il «nuovo», tentando di conservare un bel mondo condannato a sparire. E neppure cercare di costruire in disparte, mediante una fantasiosa forza creatrice, un mondo nuovo che si vorrebbe porre al riparo dai danni dell'evoluzione. A noi è imposto il compito di dare una forma a questa evoluzione e possiamo assolvere tale compito soltanto aderendovi onestamente; ma rimanendo tuttavia sensibili, con cuore incorruttibile, a tutto ciò che di distruttivo e di non umano è in esso. Il nostro tempo è dato a ciascuno di noi come terreno sul quale dobbiamo stare e ci è proposto come compito che dobbiamo eseguire. E, in fondo, noi non vogliamo che sia altrimenti. Il nostro tempo non è una via sulla quale dover procedere, esteriore a noi stessi. Noi stessi siamo il nostro tempo! Nostro sangue e nostra anima, questo è il nostro tempo. Siamo in rapporto col tempo come lo siamo con noi stessi, lo amiamo e lo lodiamo in un medesimo sentimento. E ciascuno sta in rapporto al tempo secondo la propria attitudine: irriflessivo se è irriflessivo verso se stesso, risoluto, se tale è verso se stesso."<sup>67</sup>

Questo significa che dipende da ciascuno di noi non abdicare nella ricerca di un vero progresso. Si tratta solo di essere scienziati fino in fondo, di essere ricercatori ad ogni costo: infatti, se tutto è interpretazione, l'interpretazione semplicemente non esiste; se qualsiasi senso è buono, semplicemente non c'è senso. Ma se non c'è senso, non c'è verità, ed allora tutto è permesso, basta essere il più forte. Proliferano le leggi, proliferano le guerre, ma nulla è in grado di garantire la pace. L'illusione hegeliana e darwinista che il progresso sia garantito da leggi necessarie della materia o dello spirito è definitivamente tramontato<sup>68</sup>.

---

<sup>65</sup> GUARDINI, *Lettere*, 79-80.

<sup>66</sup> *Ibidem*, 103.

<sup>67</sup> *Ibidem*, 95-96.

<sup>68</sup> A proposito dell'evoluzionismo, J. Ratzinger ha detto in modo magistrale: "L'argilla si era trasformata nell'uomo nell'istante in cui un essere, per la prima volta, anche se non in questa forma, riuscì a formare il pensiero di Dio. Il primo tu – come è sempre balbettante –, che venne rivolto a Dio da bocca umana, indica il momento in cui lo spirito era sorto nel mondo. Qui si era superato il Rubicone del divenir uomo. Infatti non l'uso di armi o di fuoco, non nuovi metodi della crudeltà o della ricerca dell'utile costituiscono l'uomo, ma la sua capacità di essere immediatamente per Dio. A questo resta fissata la dottrina della particolare creazione dell'uomo; qui soprattutto qui sta il centro della fede nella creazione. Qui sta anche il motivo per cui è impossibile per la paleontologia poter fissare l'istante della formazione dell'uomo; il diventar uomo è il sorgere dello spirito, e tale evento non può venir dissotterrato con vanga. La teoria evoluzionista non toglie la fede; neppure la rafforza. Ma la invita a capire più profondamente se stessa e ad aiutare così l'uomo a comprendersi e a diventare sempre più ciò che lui è: l'essere che per l'eternità può dire tu a Dio." (J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, Brescia 1974, 136)

Nella prospettiva cristiana, infatti, la verità esiste, ma non è riducibile a nessuna formula magica. Proprio l'affermazione che il fondamento del reale è Dio stesso, il Quale è entrato nella storia, ma rimane sempre al di là di essa, permette di parlare di un progresso senza limite. Il cristianesimo consiste in un progresso autentico, che spinge sempre verso la Verità, la quale, poiché si identifica con Dio, è sempre nuova, sempre attingibile. Quando, infatti, ci si trova veramente di fronte al vero, si prova nello stesso tempo la grata sensazione del ritorno a casa, unita alla sorpresa per l'incontro con qualcosa che va al di là di noi stessi, qualcosa che è nel contempo infinitamente più grande ed infinitamente più intimo rispetto a noi. Come nelle buone favole, un finale che si rispetti deve essere un inizio, secondo il proverbiale "e vissero felici e contenti".

In questo senso l'approccio ecologico sembra offrire un cammino interessante, poiché l'ecologia è la scienza che si occupa del λόγος dell'οἶκος, cioè del senso della casa. Ma una casa è tale solo se c'è un Padre, cioè solo se c'è qualcuno che dà un λόγος al luogo dove si vive, che lo rende buono e lo offre a noi perché lo custodiamo e lo abitiamo, rendendocene signori<sup>69</sup>. Non si tratta, ovviamente, dell'ideologia ecologica, che vuole negare il ruolo dell'uomo nel creato, addossandogli ogni senso di colpa per il dissesto provocato dalla modernità stessa<sup>70</sup>. Si tratta, piuttosto, dell'urgente necessità di sviluppare una scienza che affronti il reale in tutte le sue dimensioni, senza riduzionismi, partendo dall'uomo considerato come figlio<sup>71</sup>.

Il progresso, allora, questo camminare di un essere bipede, trova il suo paradigma nei primi passi del bimbo, piccolo uomo che dalle braccia della madre è chiamato a raggiungere il padre, che lo conduce alla scoperta del mondo.

## Conclusioni

Per concludere, citiamo un passo di Guardini, che costituisce una grande affermazione di speranza posta a conclusione delle sue *Lettere dal Lago di Como*, parole delle quali il presente contributo non ha voluto essere altro che un mero commento. Riferendosi al progresso, scriveva: "E neppure si deve pensare che questa evoluzione sia anticristiana. Tale può essere, talvolta, la mentalità che le presiede, ma non l'evoluzione in se stessa. Anzi, la scienza, la tecnica e tutto ciò che da esse deriva sono state rese possibili soltanto per mezzo del Cristianesimo. Solamente un uomo, la cui anima si sapeva salva per la presenza immediata di Dio e per la dignità del Battesimo, un uomo giunto così alla convinzione di essere diverso da tutto il resto della natura, poteva rompere il legame che ad essa lo univa: il che è proprio ciò che ha fatto l'uomo dell'epoca della tecnica. L'uomo dell'antichità vi avrebbe intravisto una ὕβρις dalla quale doversi allontanare con orrore. Soltanto l'uomo al quale la unione con Dio ha conferito il senso dell'assoluto, al quale le parabole del tesoro nel campo, della perla

---

<sup>69</sup> Sempre R. Guardini, constatando il cambio di proprietà delle Ville del Lago di Como, ha scritto provocatoriamente: "Per poter abitare un palazzo è necessario avere nel sangue la signorilità" (GUARDINI, *Lettere*, 68), altrimenti semplicemente lo si occupa.

<sup>70</sup> Da questo punto di vista colpisce quanto sia limitata l'ideologia demografica oggi imperante: se la scarsità delle risorse fosse stata ragion sufficiente per non fare figli, l'uomo primitivo sarebbe per sempre rimasto nella caverna con la sua clava. Invece, uno dei suoi figli, un giorno, ha inventato – nel senso di trovato, scoperto – il fuoco, la ruota, la matematica, il telefonino, Google, il calcio ...

<sup>71</sup> Paradossalmente, la stessa psicoanalisi positivista del sec. XX ha messo in evidenza che non è possibile comprendere l'uomo e la sua salute se non a partire dal suo essere figlio.

preziosa e l'insegnamento della necessità di perdere la propria vita hanno fatto apprendere l'esistenza di qualcosa per la quale si deve rinunciare a tutto il resto – solamente quest'uomo ha saputo essere capace di una decisione così estrema com'è, appunto, quella che informa la scienza moderna, la quale vuole la verità anche se questa verità abbia a rendere la vita impossibile; di una decisione che anima la tecnica la quale vuole l'opera e dovrebbe, mediante una trasformazione del mondo, coinvolgere tutta l'esistenza umana. Soltanto un uomo che ha attinto dalla fede cristiana nella vita eterna l'incrollabile certezza che il suo essere è indistruttibile, ha potuto trovare in se stesso la fiducia indispensabile a una tale impresa."<sup>72</sup>

---

<sup>72</sup> *Ibidem*, 96-97.