

Mt. 5, 37:

Ma il
vostro
parlare
sia

SÌ SÌ NO NO

ciò che
è in
più
vien dal
maligno.

Ubi Veritas et iustitia, ibi Caritas

Rivelazione e Religione · Attualità e Informazione · Disamina · Responsabilità

Quindicinale Cattolico « ANTIMODERNISTA »

Anno XXXV n. 11

Fondatore: Don Francesco Maria Putti

15 Giugno 2009

COLLABORAZIONE APERTA A TUTTE LE « PENNE » PERÒ: « NON VOLER SAPERE CHI L'HA DETTO MA PONI MENTE A CIO CHE' DETTO » (Im. Cr.)

L'ASPETTO ERETICO DELL'IDEALISMO

Nell'attuale panorama della teologia cattolica, percorsa da influssi culturali che in vario modo la deformano, un posto di primo piano va all'influsso dell'idealismo, che alcuni osano falsamente presentare come il frutto più maturo del cristianesimo e del rinnovamento della teologia promosso dal Concilio Vaticano II. Occorre invece tener presente che l'idealismo è incompatibile con la fede cattolica. È questo l'assunto che ci proponiamo di dimostrare nel presente articolo.

* * *

La filosofia dell'idealismo, volendo farla cominciare da Cartesio, considera orgogliosamente se stessa come la "filosofia moderna" *sic et simpliciter*, ed ha pertanto ormai una storia di quattro secoli, con un percorso caratteristico, ben noto agli storici, il quale culmina nell'Ottocento con Hegel; ma essa continua fino ai nostri giorni ed anzi oggi sta conoscendo una ripresa anche nella filosofia e teologia cattolica.

Non è, perciò, male ricordare a noi cattolici, oggi forse un po' troppo entusiasti di questa filosofia, che essa contiene anche gravi errori che furono a suo tempo condannati in forma generica da Papa Pio XII. Infatti nell'enciclica *Humani Generis* del 1950 il grande Pontefice respinge alcune concezioni filosofiche come inadatte ad "esprimere i dogmi" della fede, e tra queste l'"idealismo". Questa posizione del Papa suppone che tra filosofia e dogma vi sia uno stretto nesso.

C'è da dire che di per sé il Magistero della Chiesa è deputato da Cristo, in modo diretto ed esplicito, ad insegnare infallibilmente le verità della fede. Tuttavia bisogna ammettere che questa infallibilità si estende anche a certe verità filosofiche e quindi alla condanna di certi errori filosofici, i quali hanno un nesso logico con la divina rivelazione, nel senso che senza quelle verità la stessa verità della Parola di Dio sarebbe o fraintesa o falsificata o resa impossibile ad esprimersi. Ora gli errori dell'idealismo sono di per sé errori filosofici; tuttavia essi sono tali che, una volta accolti, o rendono impossibile esprimere o falsificano la dottrina della fede.

Indubbiamente si deve distinguere l'errore filosofico dall'errore nella fede. Solo in questo secondo caso, propriamente e direttamente, si ha l'eresia, perché essa appunto si definisce come proposizione contraria ad una dottrina che la Chiesa ha definito essere di fede (il dogma). Mentre per rilevare un errore filosofico è sufficiente la sana ragione e un sufficiente senso critico fondato su di una buona filosofia, come per esempio quella di S. Tommaso d'Aquino, affinché come cattolici possiamo essere assolutamente certi, con fede cattolica, che una data proposizione è eretica, occorre una sentenza del Magistero Pontificio o del Concilio Ecumenico o della S. Sede, soprattutto della Congregazione per la Dottrina della Fede o per mandato o con l'avallo del Sommo Pontefice.

A un teologo o filosofo cattolico, che si fonda sui suddetti criteri,

non è proibito, dopo maturo esame, formulare la nota di eresia nei confronti di una data proposizione che egli giudica tale; tuttavia, mentre la sentenza della Chiesa in fatto di eresia è infallibile e va tenuta con fede cattolica¹, il parere di un teologo, anche se docente per mandato della Chiesa, è fallibile e vale per quanto valgono le ragioni che egli adduce per formare il giudizio di eresia. Nel caso dell'idealismo, abbiamo la suddetta condanna di Pio XII.

Chi sostiene un errore filosofico condannato dalla Chiesa in quanto esso mette in pericolo la fede, non cade in un'eresia diretta e formale come quando si nega un dogma definito; tuttavia i teologi parlano a questo proposito di "errore prossimo all'eresia" ed alcuni parlano senz'altro di "eresia", ma nel suddetto senso indiretto e per estensione, così come diciamo che è un delitto non solo uccidere direttamente un uomo, ma anche sottrargli i mezzi di sussistenza che gli sono necessari per vivere².

* * *

È molto importante, allora, per accogliere l'insegnamento di Pio XII, sapere che cosa è l'idealismo e perché esso si oppone alla dottrina della fede. Il termine "idealismo" è stato coniato in rapporto al fatto che in questa concezione filosofica e precisamente in questa concezione

¹ La fede "cattolica", nel linguaggio teologico tradizionale, si riferisce alla fede nella dottrina insegnata dalla Chiesa in modo definitivo ma non definita come di fede; se invece si tratta di un dogma definito, allora si ha la fede "divina" o "teologale".

² V. G. CAVALCOLI "La questione dell'eresia oggi", c.III, Edizioni Vivere In 2008.

della conoscenza umana, si dà la falsa persuasione che l'oggetto della conoscenza non è il reale a noi esterno, ma *le nostre idee*. Ossia si concepiscono le idee non come mezzi per raggiungere e cogliere le cose o il reale, ma come esclusivo oggetto del sapere o del pensiero. L'essere è l'essere pensato. O, come dicono gli idealisti, il pensiero è "intrascendibile"; non deve, cioè, raggiungere un essere fuori del pensiero.

L'idealista non esclude l'idea dell'essere o del reale; solo che egli si convince che la realtà o l'essere coincide con le sue idee, ossia con la stessa idea dell'essere. E le sue idee sono egli stesso. Da qui il principio fondamentale dell'idealismo che *l'essere o l'io coincide col pensiero o s'identifica col pensiero o con l'io come pensiero*.

Ne viene la conseguenza che io, come ente, mi risolvo nell'atto del mio pensare³, e pensare che cosa? Non un reale che è fuori di me e mi sta di fronte (sia esso il mondo, gli altri o Dio), ma un "reale" che sono io stesso, perché questo reale, che è il *mio* pensiero, è *il* pensiero, pensiero che sono io.

A questo punto non dovrebbe esser difficile capire perché la gnoseologia idealista falsifica o rende impossibile esprimere la fede cattolica. Infatti, secondo la fede, i misteri divini, che sono l'oggetto principale della rivelazione cristiana, non sono nostre idee e non sono neppure il nostro io, ma sono una Realtà, esprimono un Essere assoluto ed infinito, che trascende infinitamente, anche se oggetto di rivelazione, i limiti del nostro io e la capacità limitata della nostra comprensione umana, ed ancor più non è un "essere" che si risolva nel pensiero, ma è un essere distinto dal pensiero e che trascende il pensiero. L'idealismo l'indubbiamente si pone il problema dell'Assoluto, sa che nel conoscere io m'identifico spiritualmente (o "intenzionalmente") con l'oggetto che conosco, ha stima per i valori dello spirito, come la coscienza, il pensiero e la libertà, pone la questione metafisica dell'essere, della verità e della realtà, concepisce acutamente alcuni attributi divini, come quello dell'essere assoluto, spirituale, necessario, eterno, infinito sussistente, onnisciente e dotato di una libertà assoluta. Sennonché poi, in un perenne equivoco che

lascia trasparire una visuale panteistica, l'idealista parla sempre vagamente dell'"Io", del "Soggetto", dello "Spirito", dell'"Essere", della "Verità", della "Coscienza", del "Pensiero" e della "Libertà", senza quasi mai precisare se si pone sul piano dell'umano o del divino.

È vero che distingue un "io empirico" o "categoriale" da un "Io assoluto trascendentale" – il Papa ne ha fatto cenno di recente –; ma ciò non è per nulla sufficiente per allontanare il sospetto, che poi è certezza, della sua tendenza panteistica, in quanto per gli idealisti il mio io umano o anche, come dicono, "psicologico" si distingue dall'io divino non come io persona o sostanza mi distingo realmente da un Io, che è un Tu divino, e quindi un'altra Persona o sostanza spirituale⁴ che mi sta davanti⁵ e con la quale quindi posso instaurare un vero rapporto interpersonale e un dialogo (per esempio io posso pregarLo ed Egli mi può parlare), ma per l'idealista l'io empirico e l'io assoluto sono due piani o livelli o modalità del medesimo io umano-divino⁶, il quale ora può esprimersi come umano ("punto di vista umano"), ora può "elevarsi alla sua dimensione assoluta ("punto di vista divino"). Si tratta, però, sempre dello stesso "Io". Dunque panteismo: "Io sono Dio". Come io empirico non ne ho consapevolezza; credo che Dio sia un Tu da me distinto. Questo è il piano di quello che l'idealista chiama con disprezzo "realismo ingenuo". Ma l'idealista ci spiega che in realtà l'io assoluto sono sempre io, reso cosciente, grazie al metodo idealista, della mia divinità originariamente ed "aprioricamente" "preconscia" o "preconcettuale" o "precategoriale". Insomma, per l'idealista, devo rendermi conto dell'io assoluto ~~che non ha con Dio, come non l'io assoluto da me, "povera "creatura peccatrice", è una visione volgare, grossolana, sostanzialmente un errore e un'illusione, che ci rende ignoranti della nostra infinita spiritualità, dignità e libertà. Il limite, la materia, l'errore, il male, il peccato sono mere apparenze: in~~

⁴ Il Concilio Vaticano I chiama Dio "*una singularis substantia spiritualis*" (Denzinger 3001).

⁵ Naturalmente questo "starmi davanti" di Dio nei miei confronti non va concepito in senso spaziale, anche se la nostra immaginazione ha bisogno di pensare anche Dio in questo modo.

⁶ Da notare che l'idealista non distingue le "due nature" come fa il dogma di Calcedonia, ma le *identifica* tra di loro, in un unico "Soggetto"..

realtà tutto è buono, tutto è infinito, tutto è spirito, tutto è pensiero, perché tutto è Dio.

La gnoseologia idealista porta, dunque, ad una metafisica panteistica. Ancora più evidente appare allora il contrasto con la visione di fede, per la quale Dio è distinto dall'uomo e dal mondo, il mondo è creato da Dio dal nulla e non è semplice manifestazione o "teofania" divina; il mondo è peccatore ed ha bisogno di essere redento da Cristo; Dio trascende il mondo e quindi è del tutto innocente del male che c'è nel mondo; d'altra parte, siccome il mondo non è Dio, non è vero che il male è mera apparenza, ma è drammaticamente reale, e quindi può e deve esser tolto, ma non da un espediente dialettico, bensì dalla Croce di Cristo. L'idealista, poi, confondendo essere e pensiero, spirito e materia, mondo e Dio, facilmente da spiritualismo assoluto può mutarsi in materialismo col semplice gioco dialettico di virare, all'interno della polarità dialettica, verso la materia anziché verso la spirito, e quindi verso l'ateismo anziché verso il teismo (l'idealista parla, sì, di "Dio", ma non è il vero Dio della ragione e della fede). Fu così che Marx, per sua espressa dichiarazione, non fece altro che "mettere in piedi" la dialettica hegeliana: se Hegel dava il primato allo spirito, Marx dava il primato alla materia, ma la confusione tra i due piani dell'essere rimaneva.

* * *

Storicamente esistono due tipi fondamentali di idealismo panteista: esiste il modello puro, che potremmo dire "eternalista": quello parmenideo, affine a quello indiano; ed esiste quello storicista o evolucionista, che fa capo ad Hegel. L'idealismo puro, oggi ripreso da Emanuele Severino, sviluppa semplicemente il principio fondamentale dell'identità dell'essere col pensiero. Ora, siccome (in buona teologia) questa identità vale solo per Dio – come già sapeva Aristotele, solo Dio è il Pensiero sussistente (*nòesis noèseos*) – ne viene che l'idealista identifica l'essere in quanto essere con l'essere divino. Da qui l'altro principio che tutto è Dio, anche per l'idealista Dio è l'Assoluto, uno, eterno e necessario, allora in base alle sue premesse, tutto è uno, eterno e necessario. Il divenire, il tempo, lo spazio e la molteplicità sono mere apparenze o non esistono fuori di

³ Questo è l'"attualismo" di Giovanni Gentile.

Dio ma solo nell'essenza divina, identici a questa essenza.

La forma moderna di idealismo – oggi la più seguita, purtroppo anche in ambienti cattolici, come per esempio in cristologia – è quella hegeliana (per questo Rahner dice che Dio è simultaneamente immutabile e mutevole. Come poi ciò sia possibile, chiedetelo a lui), la quale combina Parmenide con Eraclito: l'essere con l'agire e col

divenire. Per cui, se per Severino tutto è Eterno, per gli hegeliani tutto è Divenire. Ma per gli uni e per gli altri tutto è Dio e il mondo (e quindi anche l'uomo) è Dio. Solo che, mentre per Severino il mondo *appare o si rivela* come Dio, per Hegel *diviene Dio nella storia*.

Da questo breve panorama dell'idealismo panteista (non ogni idealismo è tale, come per esempio non lo è l'idealismo platonico, dove

l'idea è, sì, sussistente, ma trascende la mente umana), si scorge quanto esso rende impossibili ad esprimere nel loro genuino senso molti dogmi della fede. In tal senso si può dire che l'idealismo è un'eresia. Per questo bisogna che il cattolico e soprattutto il teologo cattolico se ne guardi con attenzione.

G. C.

LE FONTI INQUINATE DELLA “NUOVA TEOLOGIA”

Dal neoplatonismo al modernismo

Il panteismo ascendente (risoluzione del mondo in Dio) e quello discendente (risoluzione di Dio nel mondo) è il cuore della gnosi cabalistica ed estremo-orientale; esso confluisce poi nella filosofia neoplatonica di *Porfirio*, *Giamblico* e *Proclo*⁷. Questa filosofia

⁷ • **Porfirio** (+305) scrisse un'opera intitolata *Contro i Cristiani*. Egli sistematizza ed estremizza l'ascetica plotiniana (+270), già caratterizzata di per sé da uno spiritualismo esasperato: astinenza assoluta dalle carni, rinuncia al matrimonio per principio, esclusione dei divertimenti pubblici e privati, in quanto tutto ciò che è materia è intrinsecamente cattivo. Inoltre Porfirio, sviluppa l'apologetica del paganesimo, esaltandone la mitologia, i riti e le pratiche divinatorie e teurgiche; difende il politeismo (contro il monoteismo cristiano), mediante la dottrina neoplatonica (correzione in peggio di Platone) della molteplicità degli eoni o semidei che emanano dall'Uno (divinità impersonale ed immanente) nella natura e nel mondo (*panteismo immanentista* ed *immanentista*). • **Giamblico** (+330), fu scolaro di Porfirio, (alla cui scuola si collega anche Giuliano l'Apostata); la sua importanza è quella di aver riproposto il paganesimo inquadrato in un sistema filosofico, di averlo sistematizzato, teorizzato, mentre, prima di lui, i grandi filosofi dell'antichità classica (Platone e Aristotele) non avevano dimostrato nessuna simpatia per gli dèi del pagano, ossia del villico (da *pagus*) contrapposto al filosofo classico. Giamblico è convinto assertore della *teurgia* (*magia demoniaca*) e la presenta come *l'arte tramite la quale l'uomo può unirsi ai demòni, eoni o semidei*, per partecipare della loro potenza. Mentre per la filosofia classica antica (compreso Plotino), l'uomo può giungere alla Divinità con le sue forze naturali, e conoscerla ed amarla, con Giamblico, invece, la situazione è ribaltata: *la sola teurgia* – non la ragione dell'antichità classica, né la grazia soprannaturale del Cristianesimo – può mettere in contatto l'uomo con le entità “superiori” o, meglio, *idolatriche*.

• **Proclo** (+485) riprende il politeismo e il panteismo porfiriano, e cerca di sferrare l'ultimo assalto al Vangelo. Infatti la sua scuola di Atene fu fatta chiudere dall'imperatore Giustiniano nel 529 perché ferocemente contraria al cristianesimo. Proclo rappresenta il “canto del cigno” del paganesimo, ma i suoi discepoli si rifugiarono in Persia, ove continuarono a idolatrare. Suoi seguaci e ammiratori – nel corso del tempo – furono “*Scoto Eriugena*, Abelardo, Avicenna, Avicbron, *Cusano*, *Giordano Bruno*, Spinoza e Leibniz” (p. BATTISTA MONDIN), sino a Julius Evola (p. CESLAO PERA) e Alain de Benoist.

Ricapitolando l'odio contro l'Essere accomuna il paganesimo neoplatonico, lo gnosticismo esoterico e il nichilismo filosofico e teologico. Studiando Proclo, Porfirio e Giamblico ce ne rendiamo conto, come se ne rese ben conto S. GEROLAMO che scrisse: «*Latrant contra nos canes gentilium, in suis voluminibus, discant Celsus, Porphyrius, Proclus; rabidi canes adversus Christum*» (*Comm. In Matth.*, XXI, 21). Si noti che il neoplatonismo pagano, pur rifacendosi a Platone e a Plotino, si allontanò poco a poco da questi due filosofi, poiché troppo logici, raziocinanti, sistematici, e si volse verso l'oriente: «In effetti, a partire da **Giamblico**, il neoplatonismo imboccò una nuova direzione [...]. L'impostazione fortemente teoretica di Plotino si sarebbe esaurita, perché non corrispondeva più a tutte quelle esigenze che, con il diffondersi del Cristianesimo, la nuova epoca sentiva in maniera assai forte. Fu proprio *la simbiosi tra la teoresi e l'arte magico-teurgica* [...] che garantì al neoplatonismo ancora una lunga sopravvivenza» (G. REALE, *Introduzione a Proclo*, Laterza, Bari, 1989, pagg. 59-60). Tali pratiche magiche risalgono a Babilonia; esse consistono nel culto del sole e del fuoco; la teurgia è ben diversa dalla filosofia o teologia: è una sapienza magica, atta ad evocare gli dèi o demòni e a ricongiungere l'uomo con la “divinità”. **Proclo** risulta debitore di Giamblico per quanto riguarda la sostituzione della filosofia plotiniana con la magia caldaica-babilonese in funzione anticristiana. Proclo «ha tentato di fondare “metafisicamente” il politeismo [come Guénon e De Benoist, nda]» (Ibidem, pag. 71), disprezzando la scienza logica e fondandosi su una facoltà meta-razionale o intuitiva, che possiedono solo i puri spiriti e non l'uomo, composto di anima e corpo. In effetti è proprio nella magia o nell'esoterismo che «il pagano cercava ciò che la ragione non poteva fornire, e che i cristiani avevano dai sacramenti e dalla grazia, sia pure sulla base di fondamenti del tutto differenti» (Ibid., pag. 106). Anche Guénon, ha tentato di scimmiettare il Cristianesimo rifiutando la filosofia greco-latina e la teologia sistematica, patristica e scolastica, per darsi un surrogato di “religione”, che secondo lui, invece, sarebbe di molto superiore e che chiama Tradizione primordiale o sapienziale, la quale si sarebbe persa in Occidente e andrebbe ricercata solo in Oriente. *Nihil sub sole novi*. Analogicamente **Porfirio** «avrebbe sfruttato i mezzi che gli erano offerti dal plotinismo, per dare una certa copertura intellettuale ai culti pagani che oramai lasciavano sempre più spazio alla religione cristiana. Porfirio sarebbe una sorta di apologista del paganesimo e non un filosofo in senso proprio. Il misticismo di Plotino gli offriva il mezzo per esaltare la vecchia religione pagana» (G. GIRGENTI, *Introduzione a Porfirio*, Laterza, Bari, 1997, pag. 8). Porfirio, diversamente da Giamblico e Proclo, dà più importanza alla contemplazione che alla magia. Se i tardo-pagani possono ammettere la Trinità divina, intesa però politeisticamente, non riescono ad accettare la divinità di Cristo: «Porfirio, sacerdote pagano, che si

immanentistica si è ripresentata con l'umanesimo e il rinascimento (*Pico* e *Ficino* ⁸), poi nell'epoca

pone come fine l'assimilazione di Dio attraverso la contemplazione naturale [come gli esoteristi gnostici, nda] [...] è riconosciuto dai Padri come il più insidioso dei nemici del Cristianesimo [...] un “cane rabbioso che latra contro Cristo”» (Ibid., pagg. 95-96). Secondo lui solo i deboli e gli ammalati hanno bisogno di Cristo (Machiavelli, Nietzsche e de Benoist non hanno inventato nulla). «S. Agostino attesta che Porfirio preferiva gli ebrei [...] e riteneva giusta la sentenza di condanna a morte di Gesù» (Ibid., pag. 103). Secondo Porfirio sono i cristiani che hanno divinizzato Gesù, che in realtà era solo un uomo: «egli distingue il Gesù storico dal Gesù mitico [o “della fede”, nda]» (Ibid., pag. 100); anche i modernisti, come si vede, non sono poi così “moderni” come si affermano ed hanno risuscitato errori vecchi quanto il diavolo. Infatti «S. Agostino, commentando Porfirio, arriva ad attribuire le torbide pratiche teurgiche ai demòni» (Ibid., pag. 111). Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Giacomo Leopardi, si rifecero a Porfirio (Ibid., pagg. 136-137), mentre Nicola Cusano, Leibniz, Spinoza e Hegel guardarono piuttosto a Proclo (G. REALE, op. cit., pagg. 109-110). Evola, Guénon, de Benoist, li riprendono “latrando come cani rabbiosi contro Cristo”, e rilanciano una sorta di neopaganesimo politeista o un orientalismo gnosticheggiante, assai in voga nei nostri tristissimi tempi. Così pure i “nuovi teologi” conciliari e postconciliari. Ma di questo **Pico della Mirandola** (1433-1499). Secondo CESARE VASOLI “proprio la cultura umanistica, con il suo richiamo alle civiltà classiche [...], ad una visione del mondo estranea alla tradizione biblica, segna un forte distacco da quella delle radici [bibliche]” (D. L. BEMPORAD-I. ZATELLI [a cura di], *La cultura ebraica dell'epoca di Lorenzo il Magnifico*, Firenze, Olschki, 1998, p. 3). La filosofia-mistica di Ficino è essenzialmente ecumenista o irenica e sostiene la “unità trascendente di tutte le religioni”: per lui vi è «una religio che trascende ogni culto particolare, [...] una sorta di “universale sapienza” che accoglie tutte le massime esperienze della religiosità umana» (Ibidem, p. 10). Per Ficino l'antica gnosi orientale e cabalistica, letta in chiave neoplatonica, è il mezzo per eccellenza onde giungere alla verità religiosa. L'uomo, che “sa o conosce” (gnostico), diventa Dio grazie alla sapienza umana iniziatica. Secondo Giovanni Gentile le origini remote dell'idealismo sono umanistico-italiane e specificatamente fiorentine e riapparirono due-tre secoli dopo in Germania con Kant, Fichte, Schelling ed Hegel (G. GENTILE, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, 4a ed. Firenze, Le Lettere, 1969).

moderna con Cartesio, Spinoza, Kant e l'idealismo tedesco sino a Hegel. Infine nella post-modernità è stata ripresa da Nietzsche ed è sfociata nel nichilismo teoretico della Scuola di Francoforte (Adorno e Marcuse) e dello strutturalismo francese (Levi Strauss, Sartre). In questi ultimi tempi è stata combattuta soprattutto dal p. Ceslao Pera (+ 1967), dal p. Cornelio Fabro (+ 1999) ed in parte anche da Augusto Del Noce (+ 1989).

Da un punto di vista specificatamente teologico, il modernismo classico (Tyrrell, Loisy, Buonaiuti e Fogazzaro), proponeva la identificazione tra natura e grazia; esso fu condannato, ma non debellato, da San Pio X (*Pascendi*, 8 settembre 1907), e confutato soprattutto dal card. Louis Billot e dal p. Guido Mattiussi. Si riaffacciò prepotentemente alla ribalta con la *nouvelle Théologie* o "neo-modernismo" (Teilhard de Chardin, Congar, Chenu, Daniélou, de Lubac, Balthasar, Rahner, Küng, Schillebeeckx) e fu condannato da Pio XII (*Humani generis*, 12 agosto 1950) e confutato dai padri domenicani Reginaldo Garrigou-Lagrange e Labourdette. Sembrò trionfare nel Vaticano II e straripò nel post-concilio in una sorta di "post-modernismo", in confronto del quale il modernismo classico fu giudicato solo "un raffreddore da fieno" (J. MARITAIN, *Il contadino della Garonna*, Parigi, Desclée de Brouwer, 1967).

La confutazione di Dionigi e di San Tommaso

• **PICO DELLA MIRANDOLA** (1463-1494). Secondo il Vasoli egli rappresenta il "momento più alto dell'incontro tra cultura filosofica italiana del Quattrocento e le tradizioni speculative dell'ebraismo" (D. L. BEMPORAD- I. ZATELLI [a cura di], cit., pp. 12). La cabala (non la Bibbia) lo aiuta ad andare oltre il dogma cattolico. Egli è un convinto assertore del culto dell'uomo capace di farsi Dio con la propria sapienza (*gnosis*). Mentre Ficino nasconde le sue idee cabalistiche dietro Plotino, Pico getta apertamente il guanto di sfida (FRANCES A. YATES, *Cabala e occultismo e nell'età elisabettiana*, Torino, Einaudi, 1982, p. 24).

Dionigi il Mistico⁹ ha scritto tra le altre un'opera famosissima il *de Divinis Nominibus*, commentato e perfezionato da san Tommaso d'Aquino e ultimamente dal p. CESLAO PERA (1950¹⁰ e 1972¹¹) e infine da p. BATTISTA MONDIN (2004¹²). Questo scritto di Dionigi e il commento-perfezione di S. Tommaso rappresentano la confutazione più lucida di ogni forma di *panteismo*, immanentismo e/o *nichilismo teologico*. In essa Dionigi insegna che l'uomo, con la sola ragione naturale, può

⁹ Dionigi scrive alla fine del V inizio del VI secolo. «L'impianto della sua costruzione teologica viene giustamente chiamato "neoplatonico", mentre i contenuti sono essenzialmente quelli del cristianesimo [...]. Padre Pera vede nella scuola dei grandi Padri della Cappadocia, s. Basilio magno, s. Gregorio Niseno e Nazianzeno, la culla degli scritti di Dionigi. Dionigi è il primo Padre della Chiesa che attinge a piene mani al neoplatonismo e se ne serve per dare una struttura globale alle verità del cristianesimo. [...] Dionigi non è un imitatore dei neoplatonici, ma un cristiano solidamente inquadrato entro una determinata tradizione, di cui egli è l'originalissimo interprete, nonché uno dei più autorevoli sistematori» (B. MONDIN, "Introduzione" SAN TOMMASO D'AQUINO, "Commento ai Nomi Divini di Dionigi", Bologna, ESD, 2004, 1° vol. pp. 8-10). «San Tommaso d' Aquino avvertì una forte resistenza interiore, di fronte allo stile, alla maniera di pensare, alla mentalità di Dionigi, per il quale il simbolismo costituisce la chiave di interpretazione dell'universo. [...] La chiave del commentario [tommasiano] riduce a categorie mentali omogenee l'affabulazione mistico-metafisica del Dottore orientale. S. Tommaso doveva rendere intelligibile Dionigi al mondo occidentale» (Ibidem, p. 39). La differenza essenziale tra Dionigi e il neoplatonismo (Giamblico, Porfirio e Proclo) è la seguente: il neoplatonismo «afferma la molteplicità dei principi primi, cadendo nel politeismo. Dionigi afferma perentoriamente l'unicità del Principio primo, Dio, che è causa universale di tutte le cose [...]. Per Dionigi e s. Tommaso, l'analogia è l'unica soluzione corretta del problema della predicazione dei Nomi Divini» (Ibidem, p. 44), contro l'univocità panteistica e l'equivocità dell'agnosticismo o nichilismo teologico. **Sa (D)potaggi** può leggere con profitto P. SCAZZOSO, *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo Dionigi-Aeropagita*, Milano, 1967. Balthasar ha dedicato a Dionigi sessanta pagine del suo *Gloria. Un'estetica teologica. II. Stili ecclesiastici*, tr. it., Milano, Jaca Book, 1978, pp. 125-187.

v. anche DIONIGI AEROPAGITA, *Tutte le opere*, Milano, Rusconi, 1981

¹⁰ S THOMAE AQUINATIS, *In librum Beati Dionysi de Divinis Nominibus Expositio*, a cura di p. CESLAO PERA, Roma-Torino, Marietti, 1950.

¹¹ *La Somma Teologica di san Tommaso d'Aquino, a cura dei Domenicani italiani*, Firenze, Salani, 1972, Introduzione generale. Prefazione: *Le fonti del pensiero di san Tommaso nella Somma Teologica*, pp. 66-77. Cfr. anche *S. Th.*, I, q. 13, aa. 1-12, *I Nomi Divini*, commento e note a cura di p. C. PERA, Firenze, Salani, 1972, vol. 1°, pp. 292-345.

¹² S. TOMMASO D'AQUINO, *Commento ai Nomi Divini di Dionigi*, vol. 1°, Introduzione, a cura di p. B. MONDIN, Bologna, ESD, 2004.

dimostrare con certezza, a partire dalle creature, l'esistenza del Creatore e può conoscere anche qualche attributo o perfezione ("nomi") dell'Essere stesso per se sussistente. Ciò può avvenire in quattro tempi: **1°) per causalità**: le "perfezioni miste" a qualche limite si trovano in Dio causalmente, in quanto Dio è la loro Causa prima incausata; **2°) per affermazione**: le "perfezioni pure", senza alcun limite (essere, unità, verità, bontà e bellezza) si trovano formalmente o intrinsecamente in Dio e quindi si può affermare che Dio è l'Essere, l'Uno, il Vero, il Bene, il Bello, per essenza o per se stesso sussistente; infine **3°) per negazione**: si esclude in Dio ogni limite (corpo, morte, male) e si giunge così al **4°) momento, quello di eminenza**: una "perfezione pura" si trova in Dio in maniera eminente o superlativa, che trascende ogni limite umano, mentre si trova nelle creature in maniera limitata e per partecipazione (l'uomo ha un po' di essere, verità, bontà in maniera finita e partecipatagli [*partem capere*] da Dio¹³); le "perfezioni pure" si attribuiscono a Dio formalmente (o intrinsecamente) e senza alcun limite (o infinitamente). Onde Dionigi premette ad ogni "nome" o attributo divino il "super": Dio è super-Ente/Bello/Vero/Buono.

I quattro tempi di Dionigi vanno presi assieme e non disgiuntamente, per non cadere

a) o nell'errore per difetto: nichilismo o **agnosticismo teologico** (Mosè Maimonide, Eckart, Ruysbroeck i teologi post-modernisti della "morte di Dio", l'apofatismo di *Martin Buber* ed *Emmanuel Lévinas*¹⁴, l'esicismo

¹³ La "partecipazione" è un concetto che san Tommaso mutua più da Platone che da Aristotele; esso gli servirà nella quarta via per dimostrare l'esistenza di Dio. P. Cornelio Fabro ha messo in luce più di tutti il fatto che san Tommaso non è un puro commentatore di Aristotele, ma il perfezionatore dello Stagirita, che si fermava all'atto primo, forma sostanziale o essenza, mentre l'Angelico ha precisato che se la l'atto primo (forma, sostanza-essenza) informa la potenza, l'essenza a sua volta è ultimata dall'essere che è l'atto ultimo o perfezione ultima di tutte le forme, essenze e perfezioni prime. Quindi la metafisica di Aristotele è filosofia dell'essenza (atto primo), mentre quella tomistica è filosofia dell'essere (atto ultimo), il quale si ritrova nelle creature in maniera limitata e partecipa ("*partem-capere*") dall'Essere infinito, incausato e causante di Dio che è **l'Essere**. **Martin Buber** nato a Vienna nel 1878, vive in una comunità chassidica durante le vacanze estive a Sadgora ed è fortemente impressionato dalla figura dello "zaddiq"; decide allora di vivere la sua esperienza religiosa nello Chassidismo. Frattanto

continua gli studi di filosofia a Berlino, ove conosce la nuova ermeneutica di W. Dilthey. Egli segue sostanzialmente l'ermeneutica di Scheleirmacher e Dilthey, scrivendo la sua prima opera ("Io e Tu") nel 1923, la quale dà inizio alla corrente di pensiero chiamata "filosofia dialogica" (*Il principio dialogico*, Milano, 1993). Per Buber l'uomo non è più una persona intelligente e libera, ma una relazione dialogica (*Il problema dell'uomo*, [1948], tr. it., Torino, 1990). Ora questa è una contraddizione nei termini, dacché la relazione (tra padre e figlio, materia e forma...) è un accidente e presuppone una sostanza su cui inerire (la paternità presuppone il padre, senza il quale non c'è relazione di paternità). Invece Buber fa dell'uomo non più una sostanza ma solo un accidente (relazione di dialogo con l'altro), privo del soggetto su cui poter sussistere. Inoltre il dialogare o parlare con l'altro non può essere la natura dell'uomo, altrimenti un muto, un eremita o una suora di clausura non sarebbero esseri umani. Infine il linguaggio che ci permette di comunicare o dialogare con l'altro è lo strumento con cui si esprime il pensiero e il pensare è un'azione che presuppone l'essere o sostanza (*agere sequitur esse*), se prima non esisto come sostanza razionale e libera, non posso pensare, né tanto meno dialogare. Riguardo al problema di Dio, Buber assume una posizione di agnosticismo teologico: per lui l'esistenza di Dio è indimostrabile. L'uomo può entrare in contatto con Dio, non come oggetto conosciuto, ma grazie alla relazione dialogica tra l'io e l'Altro, Altro che è in costante divenire, per cui la formula dell'Esodo (III, 15) "Ego sum qui sum" o l'Essere stesso sussistente è imprecisa e deve essere riformulata in "Io sarò come sarò", Dio non è e non esiste (ateismo teologico), ma si fa e diviene (*Mosè*, [1946], tr. it., Casale Monferrato, Piemme, 1983, pp. 34-35). È una sorta di ateismo-evoluzionistico creatore verso il punto omega, come diceva Teilhard de Chardin. Tuttavia, per Buber, nonostante la assoluta inconoscibilità e ineffabilità di Dio, l'uomo *deve* parlare di Lui. Ora se io non conosco e non posso esprimere un concetto di un oggetto, come faccio a parlarne? Il linguaggio è strumento che esterna ciò che la ragione ha concepito (idea), ma se la ragione è incapace di formarsi un'idea di Dio, come si può parlare di ciò che non si conosce? Significa *parlare a vuoto* o "dialogare", far chiacchiere da Bar, senza nessun significato, tanto per ingannare il tempo. Purtroppo questa "filosofia" sta alla base del "dialogo ecumenico o inter-religioso", si parla, si parla e non si dice nulla, sono chiacchiere non da Bar ma da *meeting*. Buber prosegue dicendo che "solo impegnandosi nel mondo e con gli altri, l'uomo si fa veramente compagno di Dio" (*Sette discorsi sull'ebraismo*, Firenze, 1923, p. 16) onde il "marciare tutti [*oves, boves et universa pecora campi*] assieme per la costruzione di un mondo migliore", il quale, invece, più passa il tempo e più si fa brutto. H. URS VON BALTHASAR per dimostrare quanto era debitore intellettualmente a Buber, gli ha dedicato un saggio (*EinsameZwiesprache. Martin Buber und das Christentum*, Köln-Olten, 1958).

• **EMMANUEL LÉVINAS**, nato in Lituania nel 1905 e morto a Parigi nel 1995 fu discepolo di Husserl. La sua filosofia è un "personalismo etico", che ha come oggetto il *valore assoluto della persona umana* (cfr. *Dignitatis humanae*), fondato non su basi ontologiche (essere razionale), bensì morali che, oltrepassando il "personalismo dialogico" di Buber, giunge ad una "alterità radicale", ossia al primato dell'altro sull'io. Secondo Lévinas, l'unico luogo di incontro tra l'uomo e l'Assoluto (Dio) è costituito dall'altro o prossimo, che in tale rapporto con l'io ha il primato,

ortodosso, divulgato in Italia da Cristina Campo assieme all'agnosticismo teologico di rabbi *Abraham Joshua Heschel*¹⁵

ossia è sempre l'altro che ha ragione e sempre il cristiano che deve fare 'mea culpa'. Per quanto riguarda il problema di Dio, Lévinas esclude che l'uomo possa conoscere gli attributi o "nomi" di Dio, come la sua esistenza, Dio è assolutamente inoggettivabile e in-dicibile, una sorta di "Volto coperto da un panno spesso" (*Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, Brescia, 1986, p. 64).

Cfr. B. MONDIN, *Storia dell'Antropologia Filosofica*, Bologna, ESD, 2 voll., 2001-2002.

¹⁵ • **ABRAHAM JOSHUA HESCHEL** (nato a Varsavia nel 1907, morto a New York nel 1972) proviene da una famiglia di chassidim, ed è un grande studioso di Talmud e Cabala. Nel 1937 Buber lo sceglie come suo successore alla guida dell'«*Organizzazione Centrale per l'Educazione Ebraica dei Giovani*». È, alla luce della *filosofia dialogica* del suo maestro Buber, uno dei maggiori rappresentanti del "Dialogo" interreligioso tra cristianesimo e giudaismo, cosa che lo porta alla redazione materiale di *Nostra aetate* e *Dignitatis humanae*. Il suo pensiero è stato introdotto in Italia da Cristina Campo che ha tradotto e prefato numerose sue opere, le quali sono francamente barbose, sorpassate in barbosità, solo dalla prosa sdolcinata, illogica e contorta della Campo. Se la teoria della relazione "dialogica" dice che basta parlarsi per esser uomini e incontrare Dio, la triste realtà è quella di una storiella che mi raccontava mio nonno: «vi erano due uomini, uno furbo e l'altro molto ingenuo. Essi stavano mangiando allo stesso piatto una ricca porzione di spaghetti. Quello furbo mangiava, parlava poco e solo per far domande all'ingenuo su un tema a lui caro, la morte di suo padre, onde quegli rispondeva o "dialogava" abbondantemente parlando del caro estinto; quando finalmente si accorse – malgrado la sua ingenuità – che l'altro interessato fautore del "dialogo" aveva mangiato quasi tutti gli spaghetti, volle farlo "dialogare", onde poter mangiare qualcosa anche lui. Allora gli domandò: "E tuo padre di cosa è morto?", ma il furbo rispose brevemente, senza dialogare: "Mio padre morì subitamente" e continuò a mangiare interessatamente, lasciando l'ingenuo idealista a bocca asciutta». La teoria della "relazione dialogica" è talmente sciocca e assurda, che non è stata presa sul serio né da Buber, né da Heschel, (ancor meno da Giulio Andreotti che ha inventato addirittura il "trialogo"), ma se ne son serviti solo per stordire e far "cantare" come le cicale i cristiani e lasciarli – così – a bocca piena di chiacchiere ma vuota di sostanza (l'attuale situazione della teologia postconciliare). Heschel corregge leggermente Buber: la chiave di tutta la realtà più che il rapporto dialogico è il tempo, come presenza di Dio e degli altri nello spazio, e il tempo atto all'incontro col divino è il sabato (mai la domenica). L'uomo è indefinibile, inconoscibile, coesistente o in comunione con gli altri (*Chi è l'uomo?*, Milano, Rusconi, 1971, pp. 67-83, passim). Infine l'essere umano è "essere vivente" e quindi una sola cosa col "Dio vivente" (Ibidem, p. 115). Invece l'analogia dell'ente insegna che Creatore e creatura sono simili – accidentalmente o relativamente – quanto al fatto di esistere/vivere e sostanzialmente diversi quanto alla loro natura, dacché Dio è l'Essere stesso infinito, increato e per se sussistente, mentre la creatura ha un po' di essere che le viene partecipato da Dio in maniera finita e limitata. Diversamente. l'uomo e l'asino, essendo ambedue viventi, sarebbero una sola cosa (il che in certi casi non è poi del tutto privo di fondamento).

perfezionatore di Maimonide e artefice di *Nostra aetate* e *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II), errore che nega all'uomo ogni possibilità di conoscere e parlare di Dio; questa è la via dell'equivocità teologica, secondo la quale chi vuol parlare di Dio o far teologia dice solo cose equivoche o contraddittorie su di Lui;

b) o nell'errore per eccesso, ossia la univocità, che rende la creatura della stessa sostanza di Dio (panteismo ascendente o discendente, di Plotino, Proclo, Giamblico, Ficino, Pico, Bruno).

Secondo Dionigi, san Tommaso e la sana ragione sublimata dalla "prima, seconda e terza scolastica", i "nomi" di Dio, se sono "perfezioni pure", si predicano di Lui per analogia (cfr. p. TOMAS TYN, *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, Bologna, ESD, 1991), ossia in maniera sostanzialmente diversa e accidentalmente simile, vale a dire l'essere si trova in Dio in maniera formale ed eminente (Dio è realmente e infinitamente Essere), mentre l'essere si trova nelle creature in maniera formale o intrinseca e reale ma imperfettamente e limitatamente (l'angelo, l'uomo, il cane, la pianta, il sasso, esistono o hanno l'essere, ma in maniera limitata e imperfetta). Inoltre creature e Creatore si assomigliano accidentalmente solo relativamente al fatto di esistere, ma si diversificano sostanzialmente da Dio. ~~Con il Essere, il Dio infinito la verità è un centro per eccelle di fattore (nichilismo teologico e/o panteismo), che giacciono, come due burroni, a destra e a sinistra di un'altissima montagna, la quale si erge tra loro *in medio et culmen* (nel giusto mezzo di altezza o "profondità" e non di mediocrità), è totale e irconciliabile (Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu son existence et sa nature*, Parigi, Beauchesne, 2 voll, 1919). Infatti~~

1°) l'errore panteista, o dell'univocità tra Dio e creato, asserisce che la conoscenza e l'unione piena con Dio si raggiunge con la sola natura umana, in virtù di una conoscenza intuitiva (*gnosis*) e anche magica (teurgia).

2°) il teologo nichilista o agnostico dice che l'uomo non è assolutamente capace di nulla riguardo alla conoscenza dell'esistenza di Dio e *a fortiori* dei suoi attributi ~~l'omnologia dell'ente e della fede (Dionigi e San Tommaso),~~

insegnano che si può conoscere l'esistenza e anche qualche attributo o "nome" di Dio, mentre l'essenza o volto di Dio potrà essere conosciuta o vista intuitivamente solo in Paradiso grazie al *lumen gloriae* che ci dà la Visione beatifica. Onde il desiderio naturale di Dio è inefficace da parte dell'uomo e condizionato alla libera volontà divina, contrariamente a quanto insegnava de Lubac nel *Soprannaturale* del 1946.

DANILO VENTURA scrive: «fra gli autori su cui Proclo esercitò influenza, ricordiamo Maister Eckart e Nicolò Cusano [...], ma in particolare vanno ricordati Giovanni Pico della Mirandola e Marsilio Ficino. [...] Hegel, a nostro avviso, è stato il primo a rilanciare teoreticamente Proclo, in maniera veramente cospicua»¹⁶ e il padre Pera era solito chiamare Evola "figlio spirituale di Proclo", in quanto filosofo e mago. Infatti Evola definiva la sua filosofia come "idealismo magico", che univa all'idealismo di Schelling le pratiche teurgiche atte a trasformare e "creare" veramente la realtà, in pratica e non nella sola teoria, alla quale l'idealismo classico puramente filosofico si arrestava.

Se consideriamo gli autori preferiti dei 'nuovi teologi' e specialmente del più "conservatore" di essi, il von Balthasar, vi troviamo sia i panteisti (Plotino, Pico, Ficino) sia i teologi nichilisti o agnostici (Eckart, Ruysbroeck, Martin Buber ed Emmanuel Lévinas), ossia troviamo sia l'errore per eccesso sia quello per difetto, unitamente ad un grave disprezzo per s. Tommaso e la scolastica, ossia per la verità. La "nuova teologia" è simile in questo ad un ubriaco che sbanda a destra e a manca senza riuscire a tenere la "dritta via". La nuova e nuovissima teologia ossia il neo-modernismo e post-modernismo, è un miscuglio di apofatismo teologico e di panteismo romantico, di eccesso e di difetto ("gli estremi si toccano"). Ora, l'uomo, col lume della ragione può dimostrare con certezza l'esistenza di Dio e conoscere qualcuno dei suoi "nomi", ma non può intuire o vedere Dio immediatamente e direttamente (come vorrebbe l'ontologismo di Malebranche, Gioberti e Rosmini), e neppure conoscere nulla di Dio, né l'esistenza né qualche sua proprietà.

L'errore panteista-ontologista e quello del nichilismo o agnosticismo teologico li ritroviamo nei grandi periti conciliari e persino nel campione del "conservatorismo" conciliare e post-conciliare Hans Urs von Balthasar (cfr. "sì sì no no" 28 febbraio 1993 pp. 1ss.). Gli autori ai quali si è abbeverato Balthasar sono inquinati o da panteismo o da agnosticismo teologico ed egli ha riunito l'errore per eccesso (panteismo) e quello per difetto (nichilismo teologico), per formare la sua "teologia" che, come vedremo, è un guazzabuglio di romanticismo, panteismo, estetismo, nichilismo teologico, i quali escludono solo la dottrina tomistica e il magistero ecclesiastico, aborrito specialmente nella *Pascendi* e nella *Humani generis*. Scoto Eriugena (+870), altro autore fontale per il Balthasar, asseriva che, in caso di contrasto tra ragione umana e magistero, il primato e la ragione vanno dati alla ragione; egli si sottrae al controllo di qualsiasi autorità "umana", dei Padri, dei Concili e dei vescovi, incluso quello di Roma ossia il Papa¹⁷. Inoltre, per Scoto Eriugena, il male non ha consistenza ontologica e quindi è destinato ad autosservimento, l'infornocollà quale (origenismo) *nouvelle théologie* conciliare e postconciliare è inquinata e pestilenziale. Onde, se non vogliamo morire intossicati, dobbiamo fuggirla per "ire ad Thomam" (Pio XI *Studiorum Ducem*).

Melchiorre

¹⁷ La frase del Newman, che Ratzinger anche da cardinale amava citare (v. G. Valente *Ratzinger professore e sì sì no no* 15 marzo 2009, p. 4), "brindo al Papa [ossia al Magistero infallibilmente assistito dallo Spirito Santo e alla Persona che lo possiede ed esercita], ma prima alla mia coscienza" [la quale può essere erronea in maniera invincibile e incolpevole, ma anche in maniera voluta e quindi colpevole], è letta dai neomodernisti in questo senso: la ragione umana ha il primato sulla Rivelazione e sul Magistero che la interpreta rettamente e, a certe condizioni, infallibilmente. Questa frase, così intesa, è un inno contro il primato di giurisdizione e di magistero del Papa e a favore del "libero esame" dei riformisti luterani.

¹⁶ DANILO VENTURA, *Sette e Religioni*, n° 3, luglio-settembre 1991, Bologna, ESD, *Movimenti gnostico-esoterici, Julius Evola*, pp. 491-507, passim.

“ERMENEUTICA” O PIETRA D’INCIAMPO?

L’ermeneutica classica

Ermeneutica nell’antichità greca significava il risalire da un segno al suo significato. Il latino “*interpretatio*” traduce il greco “*hermenéia*”.

PLATONE distingue nell’ermeneutica **a)** l’interpretazione di oggetti che non sono difficili da capire; **b)** l’interpretazione di oggetti difficili da interpretare e quindi suscettibili di significati e interpretazioni opposte (*Repubblica*, 532b ss.). Per Platone, quindi, l’ermeneutica non è tanto lo sforzo dell’intelletto umano di eliminare le letture o i significati opposti di un segno, di un concetto, di un giudizio, di un ragionamento o di una dottrina; per lui l’ermeneutica è l’afferrare il significato di un oggetto che si trova davanti allo spirito umano (*Teeteto*, 209a; *Ione*, 535a; *Politica*, 260d).

Per ARISTOTELE l’ermeneutica è il linguaggio, in quanto esprime all’esterno, ciò che il pensiero ha colto o interpretato all’interno (*Parti degli animali*, 660a 35; e *Anima*, 420b 19).

Il concetto di ermeneutica come interpretazione di un significato prevale anche in S. TOMMASO D’AQUINO, anche se egli vi affianca l’elucidazione dei sensi oscuri di un testo, specialmente rivelato. (*S. Th.*, II-II, q. 120, a. 1, ad 3um; e q. 176, a. 2, ad 4um). La modernità, invece, pone l’accento soprattutto su quest’ultima – sino alla scolastica – secondaria accezione di ermeneutica, facendone soprattutto un “sapere storico”.

La “nuova” Ermeneutica

Ci siamo già occupati della nuova ermeneutica (cfr. *sì sì no no*, 29 febbraio 2009 pp. 2ss.) riguardo alla possibilità di leggere il concilio Vaticano II alla luce della Tradizione (“ermeneutica della continuità”), soprattutto in base a quanto ha scritto sull’ermeneutica il filosofo e teologo protestante tedesco FEDERICO DANIELE ERNESTO SCHLEIERMACHER, nato a Breslavia nel 1768 e morto a Berlino nel 1834. Egli è considerato il padre della “Nuova Ermeneutica”, intesa da lui come re-interpretazione soggettiva e storicistica, differentemente da Platone e Aristotele, che la vedevano come sforzo interpretativo oggettivo e cor-

oggettivo e corrispondente al reale, ossia un “cogliere ed afferrare qualcosa offerto dal mondo esterno” (*Teeteto* 209a). Ne abbiamo concluso che il Vaticano II è re-interpretabile soggettivisticamente in continuità e non in rottura con la Tradizione cattolica, ma non è interpretabile oggettivamente alla luce di essa. Tuttavia occorre precisare e andare in fondo alla questione della ermeneutica moderna.

I capostipiti

Anzitutto c’è da puntualizzare che, benché ultimamente l’«ermeneutica» sia venuta di moda, nondimeno il messaggio di Schleiermacher che più profondamente ha inciso nella storia del pensiero tedesco non è quello filosofico, data la “concorrenza” di Schelling (+1821) e di Hegel (+1831) a lui contemporanei. Per Schleiermacher il suo religiosio è “*religioso*” di dipendenza dal Divino” ed esclude ogni discorso razionale su Dio, il cristianesimo è una forma suprema dell’istinto religioso universale, il dogma è l’espressione concettuale mutevole di questo istinto e la dogmatica, avendo per oggetto la descrizione dell’esperienza religiosa, si riduce a psicologia religiosa. Chiaramente il modernismo fa capo a Schleiermacher, che è l’iniziatore di tutte le dottrine che all’obiettività del dogma sostituiscono l’esperienza religiosa per la psicologia di Schleiermacher è crisocentrica, ma il suo Gesù è solo “colui che realizza pienamente la presenza di Dio nell’uomo” (G. VATTIMO, F. *Schleiermacher* in “Grande Antologia del Pensiero Filosofico”, diretta da M. F. SCIACCA, Milano, Marzorati, 1973, vol. XVIII, p. 355). Inoltre, per il teologo protestante tedesco, “l’esperienza religiosa è radicalmente distinta dalla morale e dalla metafisica” (G. VATTIMO, cit., p. 356).

Il teologo protestante Karl Barth criticò aspramente la dottrina teologica di Schleiermacher, perché essa “distrukge sostanzialmente il valore peculiare del cristianesimo, dandone un’interpretazione che pone al centro l’uomo e non Dio” (Ibidem, p. 357). Ma proprio questa tendenza antropocentrica ha fatto ritornare la teologia di

teologia di Schleiermacher alla ribalta, dacché essa è all’origine della “demitizzazione” del Bultmann e dell’immanentismo antropocentrico di Karl Rahner, che molto hanno influito sul concilio ecumenico Vaticano II.

Un secondo teorico della “nuova ermeneutica” è WILHEM DILTHEY, nato in Renania nel 1833, due anni dopo la morte di Hegel e un anno prima della morte di Schleiermacher, del quale scrisse *La Vita* in due volumi apparsi nel 1867 e 1870. Morì a Siusi (Bolzano) nel 1911 durante una vacanza. L’ermeneutica di Dilthey è debitrice di quella dello Schleiermacher, ma vi apporta qualche elemento nuovo. Ermeneutica è per lui l’arte di comprendere l’attività spirituale dell’uomo. Siccome “la società è il nostro mondo, è comprensibile dall’interno”, mentre “la natura, che ci è esterna, è solo percepibile con i sensi” e non conoscibile con lo spirito (*Introduzione alla scienza dello spirito*, tr. it., Firenze, 1974, p. 56). L’ermeneutica è il metodo più adeguato per l’approccio alle scienze conoscibili con lo spirito. “Comprendere” (“*verstehen*”) è possibile solo in quanto è una “*esperienza di vita*” (“*erlebnis*”), la quale si appropria di quanto le viene presentato; inoltre l’«esperienza di vita» rende partecipe l’ermeneuta o interprete dello stesso evento storico che è da lui ri-vissuto. La comprensione ermeneutica avviene tramite “ricostruzione” di tutti gli elementi soggettivi. Onde per conoscere la natura essenzialmente storica dell’uomo, non si deve compiere un processo di introspezione o intellesione (“*intus-legere*”), ma di ricostruzione ermeneutica o interpretativa o di *ri-costruzione storica*, riponendo nel suo contesto storico la dottrina (filosofica, religiosa, giuridica, artistica o scientifica) che si vuol comprendere. L’uomo non è più considerato nella sua natura immutabile e permanente (animale razionale), ma nel suo inarrestabile divenire o sviluppo storico: «L’uomo non è mai fatto, ma sempre in divenire» in Germania a Marburgo nel 1900 e morto a Heidelberg nel 2002, come

il caposcuola della “nuova ermeneutica” è tedesco ed ha esercitato un notevole influsso sulla cultura filosofica, specialmente germanica, della seconda metà del Novecento. RICCARDO DOTTORI, che ha curato *Hans Georg Gadamer in Novecento filosofico e scientifico* diretto da ANTIMO NEGRI, Milano, Marzorati, 1991, 2° vol., p. 426, scrive che «un grandissimo numero di attuali professori delle Università non solo tedesche, ma anche nord-europee, italiane e americane, ha studiato presso di lui». Quindi non è da escludere che anche il professor Joseph Ratzinger abbia conosciuto il pensiero gadameriano. Inoltre Gadamer è stato “discepolo” anche di Heidegger, il quale non poco ha “insegnato” ai giovani Karol Wojtyła e Ratzinger.

Gadamer aggiunge allo storicismo soggettivista del suo maestro le seguenti concezioni. Ogni pensiero e ogni sistema filosofico è fatto di “conoscenze previe” (“*praejudicia*”) o “pregiudizi”, che fanno parte della cultura e della personalità di chi li ha formulati. Queste “conoscenze previe” non sono necessariamente le false conoscenze illuministicamente intese. Infatti tutta la realtà umana, inclusa la conoscenza, è essenzialmente segnata dalla storia e formulata nella storia umana e della personalità di chi l’ha espressa. Onde ermeneutica significa interpretare il testo alla luce della storia personale di chi lo ha scritto. ~~Allo spirito del Vaticano II sono “Verità e metodo” (Tubinga, 1960, 2a ed. 1965) e “Il problema della verità storica” (1963). In essi Gadamer asserisce che la verità di un testo non è acquisibile scientificamente, ma tramite “esperienza personale di essa” e perciò i testi non possono essere spiegati nel loro significato oggettivo, ma solo compresi “ermeneuticamente”.~~

Mentre il pensiero classico (Platone e Aristotele) aveva concepito l’uomo come una natura o sostanza razionale dotata di proprietà costanti ed immutabili, la modernità ha respinto tale definizione e ha messo in primo piano il ruolo che gioca la storicità nella genesi del pensiero umano. Onde la vita, la filosofia, il pensiero umano non possono essere spiegati, ma solo compresi storicisticamente. In breve, per la “Nuova Ermeneutica”, i testi o i fatti umani non si spiegano, ma si comprendono penetrandone la realtà vivente in una certa situazione storica, che deve essere rivissuta dall’ermenuta, quasi come

dall’ermenuta, quasi come da uno “psicoterapeuta”.

La tradizione e l’ermeneutica della continuità

Gadamer, alla scuola di Schleiermacher, opera una revisione sostanziale del concetto della conoscenza: questa non rispecchia più la realtà (come per Aristotele e S. Tommaso: “*adaequatio rei et intellectus*”) e neppure la crea soggettivisticamente (idealismo classico hegeliano), ma la rivive re-interpretandola nelle situazioni storicamente umane e personali di chi l’ha prodotta. Onde il passato o la “tradizione”, che è la “realtà vivente precedentemente”, non ci è estranea, dacché, per interpretare il pensiero di Tizio, dobbiamo riviverlo come se stessimo nell’epoca e nella situazione personale di Tizio stesso. Le “tradizioni” dal passato e le re-interpreta o rivive per poi riconsegnarle ai posteri, i quali a loro volta le fanno proprie interpretandole e riconsegnandole alle generazioni future. Onde il passato non ci è mai estraneo, ma entra a far parte – storicisticamente – della nostra personalità o del nostro spessore soggettivo, mediante la re-interpretazione. Tutto ciò che ci viene consegnato (“*traditio*”) dalla storia ci realizza personalmente dandoci la possibilità di interpretare, che è l’essenza dell’essere umano nella storia. Il vero significato di un testo o di un pensiero è sempre determinato da una situazione storica personale e particolare e l’uomo si realizza solo in quanto re-interpreta se stesso e gli altri (passati e presenti), rivivendo dettate da situazioni storiche personali e consegnandole ai posteri. essa è necessariamente mista o condizionata dal contesto storico in cui si è formata accompagnata dai “pregiudizi” o “*vorurteile*” (*Wahrreith unde metode* [Verità e metodo], Tubinga, 2a ed. 1965, p. 250), cioè dalle “conoscenze previe” le quali fanno parte della nostra esistenza storica. Per Gadamer l’uomo, in quanto ente storico, è legato a certe “tradizioni” che formano il suo bagaglio di conoscenze o “pregiudizi” storico-personali onde non bisogna mai veder nel passato

* Sarà proprio PAUL RICOEUR l’ultimo grande filosofo ermeneutico ancora in vita (nato a Valence nel 1913) a rifarsi alla psico-analisi nel suo libro *Dell’interpretazione. Saggio su Freud* del 1965, nel presentare l’ermeneutica come interpretazione dei sensi nascosti e dei simboli, cioè di quei segni (e sogni) che hanno significati equivoci.

qualcosa di superato e inattuale (“ermeneutica della rottura”), ma sempre qualcosa che soggiace al presente e lo completa e compenetra essenzialmente (“ermeneutica della continuità”). Cfr. H. GADAMER, *Il problema della coscienza storica*, (tr. it., Napoli, Guida, 1969, pp. 290 ss.). Tutto ciò deve portarci ad “un rinnovato incontro con la tradizione” (ID, cit., p. 90).

La “Nuova Ermeneutica della continuità” gadameriana, al contrario dell’interpretazione americana (ROMANO AMERIO, *Iota unum. Studio delle variazioni della Chiesa cattolica nel XX secolo*), pone la persona di fronte al carattere “pregiudiziale” delle sue opinioni o pensieri e, storicizzandole, le relativizza e le integra con il passato e il futuro, senza nessuna “rottura”. Non esiste un abisso incolmabile tra passato (o tradizione) e presente, ma, pur essendovi “alterità”, vi è continuità e mai scissura completa. Anzi la “distanza temporale deve essere colmata dalla continuità della tradizione e della trasmissione” (ID., *Verità e metodo*, Tubinga, 2a ed., 1965, p. 281). Ora “l’accordo fondamentale che permette di capire noi stessi e gli altri è il linguaggio, il parlare, il discutere o dialogare, sottraendo la conoscenza storica alle pretese del relativismo e del soggettivismo” (ID., *Il problema della coscienza storica*, cit., p. 265).

La pietra d’inciampo

Quando sentiamo J. Ratzinger parlare di “ermeneutica della continuità” tra Vaticano II e Tradizione, di “dittatura del relativismo”, di necessità di parlarsi e incontrarsi per sottrarsi ad essa e capirsi, di contesto storico in cui situare una determinata filosofia o teologia, di teologia della storia come irruzione di Dio nella storia umana; come non pensare a Gadamer? Allora la “ermeneutica della continuità”, più che un tentativo di correggere gli errori conciliari appare un impegno di “spremere dal passato, rivissuto e re-interpretato, il presente” (H. Gadamer). Ciò non significa che vi sia necessariamente o certamente inganno o malafede in Ratzinger, ma semplicemente che c’è una formazione intellettuale che lo spinge a re-interpretare la “tradizione” senza fratture e a voler dialogare per poter realizzare la storicità della persona umana. Senza voler giudicare le intenzioni soggettive, che solo Dio conosce, bisogna – tuttavia – essere molto accorti a non inciampare nello scoglio della

lo scoglio della moderna ermeneutica, che, storicizzando, relativizza tutto e riesce a "spremere" da un cerchio un quadrato.

La retta ragione insegna che l'uomo è un animale razionale o sostanza intelligente e libera, con dei principi e caratteristiche immutabili, evidenti, per sé noti ("philosophia perennis"). Quindi, oggettivamente, vi è la verità ("adaequatio rei et intellectus") e vi è l'errore ("inadaequatio rei et intellectus"). Lo storicismo, però, rigetta questa filosofia perenne, che la Chiesa ha "canonizzata" e di cui si serve come "ancilla theologiae". Buon senso vuole anche che il linguaggio segua il pensiero e il pensare segua l'essere ("agere sequitur esse"): prima esisto, poi penso e quindi parlo (anche se alcune persone parlano prima di pensare, facendo dei disastri). Il Vaticano II purtroppo è il frutto di un "parlare" pastorale, che spesso precede il pensare ragionevolmente e dogmaticamente. Ora "cum negante principia nequit disputar". Perciò, attenzione! Dacché, come dicono i francesi «pour super avec "satan"», [la 'Nuova Ermeneutica' storicistica] il faut une longue cuillère".

ID., *W. Dilthey. Critica della metafisica e ragione storica*, Bologna, Il Mulino, 1985.

ANTIMO NEGRI, *Saggio sullo storicismo tedesco: Dilthey e Meinecke*, Milano, 1959.

A MARINI, *Alle origini della filosofia contemporanea: W. Dilthey*, Firenze, La Nuova Italia, 1984.

G. VATTIMO (a cura di), *F. Schlegel*, in «Grande Antologia Filosofica», M. F. SCIACCA (diretta da), Milano, Marzorati, 1973, vol. XVIII, pp. 340-430.

G. BESCHIN, *H. G. Gadamer*, Grande Antologia Filosofica, cit., vol. XXX, pp. 650-653.

ANNA G. QUINZIO, *F. Schlegel*, Grande Antologia Filosofica, cit., vol. XXXIV***, pp. 143-153.

A. PLEBE, *W. Dilthey*, Grande Antologia Filosofica, cit., vol. XXII, pp. 1171-1181.

SOLIDARIETA' ORANTE

Perseveriamo nel dedicare il Rosario del Venerdì a quest'unica intenzione : che il Signore salvi la Chiesa dalle conseguenze delle colpe degli uomini della Chiesa.

Sped. Abb. Postale

Comma 20/C Art. 2 Legge 662/96
ROMA



Associato all'Unione
Stampa Periodica Italiana

sì sì no no

Bollettino degli associati al
Centro Cattolico Studi Antimodernisti San Pio X
Recapito Postale: Via Madonna degli Angeli, n. 78
(sulla destra di Via Appia Nuova al km. 37,500)
00049 Velletri

tel. (06) 963.55.68 fax. (06) 963.69.14
e-mail: sisinono@tiscali.it

Fondatore: Sac. Francesco Putti

Direttore Responsabile: Maria Caso

Quota di adesione al « Centro »:

minimo € 5 annue (anche in francobolli)

Esteri e Via Aerea: aggiungere spese postali
Conto corr. post. n. **60 22 60 08 intestato a**
sì sì no no

Aut. trib. Velletri n. 5 / 07 26 - 02 - 2007

Stampato in proprio

Gulielmus

* Per approfondire il problema si possono consultare:

B. MONDIN, *Ermeneutica e metafisica. Possibilità di un dialogo*, Roma, 1996.

ID., *Storia della metafisica*, Bologna, ESD, 3° vol., pp. 746-774.

ANTIMO NEGRI, (diretto da), *Novecento filosofico e scientifico*, R. DOTTORI (a cura di) *Hans Georg Gadamer*, Milano, Marzorati, 1991, 2° vol., pp. 413-442.

F. BIANCO, *Dilthey e la genesi della critica storica della ragione*, Milano, Marzorati, 1971.

ID., *Introduzione a Dilthey*, Roma-Bari, Laterza, 1985.

ID., *Dilthey e il pensiero del Novecento*, Milano, Angeli, 1985.

G. CACCIATORE, *Scienza e filosofia in Dilthey*, 2 voll., Napoli, Guida, 1976.