

PAUL RICHARD BLUM, *ORACLES OF THE COSMOS: BETWEEN PANTHEISM AND SECULARISM*, SCHWABE VERLAG, BASEL 2022, 102 PP., ISBN: 9783796545467.

MARCO PELLEGRINI
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BERGAMO



Questo volume è composto da due ampi saggi dedicati al problema dei rapporti fra visione teologica del mondo e visione scientifica del mondo nella modernità, dal Rinascimento a oggi. A fare da sottofondo della trattazione stanno gli interrogativi, ben presenti alla coscienza di qualsiasi osservatore della situazione contemporanea, che nascono dal bilancio assai problematico che oggi si può trarre dalla scissione tra scienza e fede, atto costitutivo della rivoluzione scientifica fra Sei e Settecento. Un fenomeno correlato alla dissociazione fra tecnoscienza e tradizione etica dell'Occidente, similmente affermatasi come pilastro della modernità e interpretabile come atto costitutivo della rivoluzione prometeica su cui poggia la civiltà della arendtiana *vita activa*.

Il primo saggio parte da una questione apparentemente marginale ed erudita, come è la ricerca degli antecedenti del termine 'oracolo' che fra Sette e Ottocento viene usato come arma di battaglia da alcuni pionieri del processo di secolarizzazione in ambito inglese. Nel 1784 Ethan Allen pubblicò la sua *Reason the Only Oracle of Man*, nel 1841 fu fondata a Londra la rivista *The Oracle of Reason*. Alle spalle di entrambe queste tappe di un percorso che elevò la ragione naturale a unica fonte affidabile di conoscenza per l'uomo, è ipotizzabile la conoscenza di quei saggi eterodossi che Charles Blount raccolse nel 1693 con il titolo *The Oracles of Reason*. Qui Blount oppose la regolarità della religione naturale all'arbitrio della rivelazione divina e dei suoi interpreti, facendo del libero pensiero uno strumento di emancipazione che tuttavia non intendeva approdare all'irreligione. La ragione stessa infatti guida l'uomo al perfetto atto di adorazione di Dio, che è quello privo di immagini, di passioni, di riti e di mediazioni: il deismo sarebbe, in altre parole, niente altro che un cristianesimo purificato.

In quest'ottica, la critica alla religione tradizionale non sarebbe affatto un principio di dissoluzione della religione in sé; la stessa modernità non sarebbe altro che il coerente approdo della Riforma, il superamento della regressione infantile e tirannica del cristianesimo, prodotta dalla cosiddetta 'superstizione' papista. Ma da dove arrivava questo impulso correttivo, intriso di anelito alla palingenesi? Secondo la genealogia proposta da Blum, la scintilla scoccò nel XV secolo, quando le turbolenze della grande politica internazionale e il processo di frantumazione

delle Chiese d'Oriente e d'Occidente portarono un grande intellettuale bizantino come Giorgio Gemisto Pletone ad auspicare una *renovatio* generale del mondo cristiano, allora sofferente sotto i colpi della dominazione ottomana che si era estesa alla Grecia, sua patria. Fu Pletone a lanciare la conoscenza in Occidente di un testo come gli *Oracoli caldaici*: un evento che – sempre secondo Blum – avrebbe connotato la parola *oraculum* di un senso nuovo, non più legato solo alla tradizione sibillina ma anche al proposito di una sovversione delle convenzioni religiose ereditate.

La tesi di Blum relativa alla semantica del termine *oraculum* può naturalmente essere sottoposta a critiche e revisioni; ma va osservato che essa serve solo da pretesto discorsivo per mettere a fuoco un problema assai più cruciale, costituito dalla direzione che prese la visione scientifica del mondo nell'Occidente moderno, una volta stabilita l'irrelevanza del sapere teologico. Secondo Blum infatti la constatazione dell'abissale inconoscibilità di Dio, ribadita dalla tradizione religiosa specialmente in quel suo filone detto 'teologia negativa', creò in età moderna un moto di sfiducia verso la religione costituita che divenne dirompente quando si incrociò con la sfiducia verso la conoscibilità dei decreti di Dio attraverso le Chiese istituzionali, sprofondate nel discredito a causa delle lotte confessionali. Da questa svalutazione prese le mosse un fenomeno in qualche modo compensatorio, rappresentato dall'interesse per il mondo, indagato *iuxta propria principia* e dunque utilizzando la ragione naturale, e non la fede rivelata, come bussola. Una ragione che, come si è detto, poté all'occasione esprimersi attraverso 'oracoli' autogenerati.

Se questa è la tesi di fondo, va detto che lo sviluppo del ragionamento tende a mescolare in maniera sistematica – e forse troppo ardita – esperienze di pensiero che solo a fatica si lasciano ricondurre a un'ispirazione unitaria. L'introduzione in Europa del mito della sapienza zoroastriana, compiuta da Pletone con la divulgazione degli *Oracoli caldaici* tramandati da Michele Psello nell'XI secolo, trovò la sua piena consacrazione con la traduzione di questo testo in latino ad opera di Marsilio Ficino, seguita a poco più di un secolo di distanza dalla riedizione nella *Nova de universis philosophia* di Francesco Patrizi (1593). Nel 1655 prese ad apparire la *History of Philosophy* di Thomas Stanley, che conferì alla sapienza caldaica – a prescindere dalla polemica nel frattempo apertasi intorno all'autenticità dei testi che la avevano tramandata, e che sono in effetti apocrifi – la dignità di un'alta scuola di pensiero, benché attestata solo per via di oscuri aforismi, per l'appunto 'oracolari'.

La rivalutazione in età rinascimentale di quella che la cultura ellenistica definiva 'teologia dei Barbari' – quali erano i popoli della Mesopotamia e della Persia – fu un'operazione che, secondo Blum, contribuì a demolire la presa della teologia ecclesiastica sulla visione scientifica del mondo. Anche questa tesi, avanzata in chiave di sollecitazione intellettuale, è suscettibile di obiezioni, alle

quali si potranno aggiungere le riserve in merito al metodo con cui sono intessuti gli snodi successivi di un discorso che, come si è detto, tende a mescolare autori e contesti fra loro distanti e discordanti. Se, come Blum sostiene, la traiettoria della modernità avrebbe portato il razionalismo scientifico a pretendere di fare a meno di ogni residuo di spiritualità e di trascendentalismo nel dar conto della realtà del mondo, allora non si capisce il fondamento di una genealogia di tale razionalismo che metta insieme posizioni antitetiche in materia di fede.

Per fare un esempio, Blum tende a equiparare l'antropocentrismo religioso di Marsilio Ficino e di Pico della Mirandola – che si nutre di un afflato mistico derivante non solo dal platonismo, ma anche dalla rivisitazione del ricchissimo lascito del Medioevo cavalleresco e mendicante – con l'esaltazione della *theologia naturalis* che Raimondo Sabundo (o Sibiuda, morto nel 1436) pose al centro del suo *Liber creaturarum*. Come noto, Sabundo accostò il libro della Natura a quello della Bibbia e ne desunse una convergente esplicazione di Dio come suprema intelligenza autrice dell'ordine cosmico. L'accostamento ha però il sapore di una forzatura. Se proprio si volesse trovare un'assonanza tra la magnificazione dell'*ordo naturae* di Sabundo e la *pia philosophia* di Ficino e Pico, si potrebbe sottolineare la comune attitudine a contemplare il mondo come un'opera d'arte, recante sotto il velame la firma del suo mirabile creatore: un retaggio del platonismo medievale, portato a somme altezze da san Bonaventura. Ma Sabundo orienta il suo discorso verso una meta che né Bonaventura né Ficino avrebbero legittimato: l'autoevidenza di Dio al semplice sguardo di un intelletto investigante *sine Gratia*, e d'altronde l'autosussistenza del sapere scientifico che sarebbe *naturaliter* religioso, anche senza l'intervento della Rivelazione. Per inciso, soggiungeremo che non senza motivo l'opera di Sabundo fu subito gravata di un sospetto di eresia da cui mai si liberò: tanto che a oltre un secolo di distanza il grande Montaigne fu spinto a comporre la sua celebre *Apologia* da un sincero moto di simpatia verso un libro che egli stesso percepì come facilmente contestabile, pur tenendolo in grande stima e avendolo tradotto in francese.

Tralasciando in questa sede il punto relativo all'impossibilità di mettere in un unico paniere la teologia naturale e la teologia platonica, e magari aggiungervi il latitudinarismo anglosassone e lo scetticismo relativista del *libertinage érudit*, diremo che Blum compie un'operazione comunque corretta nel tracciare un asse che collega, ad esempio, Sabundo ad Amos Comenio, il quale ripubblicò il *Liber creaturarum* nel 1661. L'approccio innatista della linea riformatrice impersonata da Comenio e da altri pensatori a lui affini consentì di innalzare la ragione scientifica, vedendola come il perfetto compimento di una missione investigatrice che Dio stabilisce per l'uomo nel momento in cui lo dota della capacità di scrutare l'universo. In altri termini, si potrebbe concludere che molteplici furono le vie che condussero al trionfo della visione scientifica del mondo, e che alcune di queste vie passarono non dalla lotta, ma dall'elaborazione di una nuova alleanza fra

scienza e religione. Significativamente, in questa chiave la scienza apparve non solo come il necessario correlato teorico della fede cristiana, ma anche il miglior antidoto contro l'ateismo: così ragionarono alcune menti pie e illuminate del Seicento.

Certo, una ricostruzione anche sommaria di tali vicende non potrà mai trascurare la radice irreligiosa che trasparì fin dai primordi rinascimentali della rivoluzione scientifica. Una figura eloquente in proposito è Girolamo Cardano, che a dispetto di ogni verbale attestazione di ossequio fu permeato da una sostanziale indifferenza verso la fede, giustificata sulla base di un atto di apparente adorazione, ma in realtà di estraniamento: Dio non ha bisogno di nulla, e nulla può essere aggiunto alla sua creazione; l'uomo è tenuto a prestargli gratitudine ma poi è libero di dedicarsi alla scienza mediante cui si sforza di aumentare le proprie risorse e prerogative. Un programma di autopotenziamento che Francesco Bacone avrebbe condotto ai suoi più decisivi sviluppi, ponendosi dunque come anello di congiunzione fra Rinascimento e Illuminismo: ed è suggestivo rilevare che anch'egli parlò di 'oracoli' come fonti della conoscenza. Oracoli che, secondo Bacone, posso provenire ora dalla religione ora dalla scienza, ed esigono pertanto un diverso trattamento intellettuale.

Nella schematizzazione proposta da Blum, la fondazione baconiana della moderna civiltà scientifica viene ricompresa entro una genealogia che prende le mosse da Pletone e da Ficino, e che comprende altri momenti e autori salienti tra cui, impossibile da omettere, quel Giordano Bruno che qui viene presentato come il necessario antecedente di Spinoza e come il profeta del moderno panteismo. Anche di questa linea di pensiero viene rilevata l'importanza ai fini della formazione della visione scientifica del mondo, se è vero, come Blum afferma, che essa finisce per considerare coestensivi e dunque identici Dio e natura, creatore e creatura. Ma senza indugiare oltre nel richiamare questo o quell'autore fra i molti citati in questo denso saggio, ci avvieremo a chiudere il nostro resoconto ribadendo che il lettore dovrà stare attento a districare momenti e dottrine che furono assai disparati fra loro e che a fatica possono essere compresi sotto uno stesso ombrello concettuale.

Andrà piuttosto ribadito il pluralismo di cui si nutre l'eteroclita esperienza storica della modernità scientifica, un processo che risulta tuttora aperto e per nulla irreversibile. Molto di ciò che effettivamente accadde nell'età moderna, compreso il cosiddetto 'secolarismo', andò totalmente contro e addirittura tradì le attese di molti tra i principali artefici della modernità stessa: i quali, tanto per fare una considerazione importante, non avrebbero neppure salutato positivamente il weberiano processo di 'disincantamento' quando esso si rivelò per quello che effettivamente fu, e cioè il presupposto per lo svilimento della natura e della stessa società umana a oggetto di manipolazione pianificata razionalmente – e magari formulata attraverso gli 'oracoli' del totalitarismo e dell'economia politica.

Lo stesso Blum riconosce che non fu affatto inevitabile né scontato il fatto che il rapporto uomo-natura nella modernità si avviò verso la perdita di qualsiasi dimensione religiosa, solo perché Dio fu considerato inaccessibile alla comprensione umana – a dispetto di ogni nozione cristiana incentrata sul *Logos* – e dunque qualsiasi congettura di ordine teologico fu dichiarata fallace. La liquidazione dei vincoli metafisici e l'appropriazione indiscriminata del mondo naturale, autorizzata dall'allontanamento dal *Logos*, furono solo uno dei diversi esiti possibili della riforma anticlericistica avviata dai pionieri della modernità. Così come il riduzionismo scienziato rappresenta solo una risposta, fra le tante possibili, al bisogno di dotare comunque di un principio di rassicurante intelligibilità l'esperienza umana della realtà del mondo.

Alle sfide che la modernità non ha mai potuto veramente risolvere, nel momento in cui si è rivelata come forza dissolutrice degli antichi vincoli – ma generatrice di un nuovo e più terribile disordine, dunque di una malattia che qui definiremo come *acosmia* – è dedicato il secondo saggio che Blum ha compreso nella presente raccolta. In questo caso a stimolare la riflessione dell'autore è la considerazione retrospettiva del successo presso il grande pubblico degli anni Ottanta del XX secolo di una serie televisiva intitolata *Cosmos*, ideata da Carl Sagan che si fece poi autore di un libro volto a compendiarne i contenuti. In linea con un *mainstream* che da allora si è largamente imposto come dominante, quest'operazione mediatica ha inteso divulgare un'aggiornata visione scientifica dell'universo che da un lato risultasse priva di ogni riferimento all'idea di creazione, ma che dall'altro fosse intrisa di ammirazione verso quelle meraviglie che rimandano alla presenza nell'universo stesso di una componente di «mistero» inesauribile.

Lo stato d'animo di stupore permette dunque all'uomo di tenere lontano qualsiasi sentimento di irrilevanza, a dispetto della proclamazione del proprio essere briciola sperduta in spazi sconfinati. Risalta piuttosto, in questo quadro, la retorica del genio umano che rifiuta le false idee della religione perché le trova inadeguate e oppressive; e ciononostante, si scopre religioso perché percepisce qualcosa che va al di là delle apparenze e della contingenza. Non senza significato, Sagan scelse di intitolare il suo programma *Cosmos*: riprese infatti il titolo che il grande Alexander von Humboldt prescelse per il suo famoso compendio di scienze naturali, pubblicato fra 1845 e 1862, adottando un termine che l'antica cultura greca aveva elaborato per esprimere l'idea di una totalità ordinata.

Erede della tradizione umanistica e classicista dell'aristocrazia tedesca ed europea della prima età moderna, lo scienziato Humboldt mutuò dall'ambito letterario un concetto saturo di implicazioni teologiche, di cui si servì per avanzare una concezione olistica della realtà ma senza mai entrare in contatto – né in contrasto – con i dogmi della fede. Svolse insomma il lavoro dello scienziato serio, che non pasticcia con la religione ma che d'altronde va incontro a un bisogno

acutamente avvertito dall'intelletto umano: quello di unificare le conoscenze e di tenere aperta la comprensione di un oggetto di per sé infinitamente suscitatore di sorprese sempre nuove. Un oggetto, il mondo, che la mente umana riconosce come cosmo e che dunque riconduce alla sfera dell'ordine e del possibile senso ulteriore.

Un simile approccio, che risulta rispettoso non tanto di una qualche pretesa derivante dalla religione costituita, ma dalle esigenze più profonde e vitali della mente umana, trovò espressione nella tradizione classico-cristiana in una suggestiva metafora, quale quella del Dio architetto che si serve della geometria per costruire un mondo che risulta strutturato secondo mirabili rapporti proporzionali. Alla mente umana, ontologicamente consonante con quella divina proprio in virtù della facoltà di misurare il mondo secondo una scala di rapporti armonici, spetta dunque il compito sacrale di conoscere la realtà per arricchirla in continuità con le sue leggi e le sue costanti. Apparentemente, tale affinità tra mente divina e mente umana sembrerebbe perduta con l'avvento della modernità scientifica, quando si impose quella triplice scissione fra uomo, Dio e natura che consentì al primo di fare a meno del secondo e di manipolare senza scrupoli la terza. Eppure, obietta Blum, questa piega nefasta non corrisponde del tutto alle intenzioni delle grandi menti che hanno fatto la storia della scienza.

Una breve carrellata di autori a noi vicini può servire a dimostrare l'assunto secondo cui il problema del rapporto fra scienza e religione è tutt'altro che archiviato nel panorama attuale dei saperi. Basti richiamare la lezione di Franz Brentano (m. 1917), che con una deliberata ripresa della nozione originaria di filosofia arrivò a definire la felicità come lo scopo della scienza: ad essa l'intelletto arriva attraverso un liberatorio atto di contemplazione della perfezione del mondo. Interessante ricordare che Brentano fu uno dei più geniali rivisitatori di Aristotele fra Otto e Novecento: in questa chiave ribadì la non sufficienza delle cause seconde e la necessità per esse di appoggiarsi a una causa prima di ordine metafisico, senza la quale esse non trovano significato. Brentano sostenne anche la natura teoretica dell'intelletto umano e dunque della scienza, contro ogni tendenza di comodo al settorialismo specialistico e produttivista, nonché al riduttivismo abdicatario.

In tempi più recenti, Stephen Toulmin (m. 2009), un filosofo della scienza che affrontò la post-modernità nei suoi presupposti epistemologici, rilevò nel mondo attuale un'irriducibile esigenza di sacro che, una volta escluse le religioni costituite e interdette la sfera sociale, trova espressione nell'ambientalismo. Un movimento che si nutre di attaccamento primigenio a un ordine cosmico il quale non solo chiede di essere rispettato, ma che esige addirittura di regolare le nostre vite, anziché essere stravolto in nome dell'utilità, come avviene ad opera della tecnoscienza. Da più di un punto di vista, l'attuale fenomeno para-religioso dell'ecologismo può considerarsi l'inveramento di quella ricostituzione dell'unità tra Dio, uomo e natura, auspicata a suo tempo da Teilhard de Chardin.

Anche il filosofo ungherese Béla von Brandenstein (m. 1989) sostenne l'urgenza ai nostri tempi di trovare nuove vie per il ripristino della solidarietà originaria fra uomo e natura, così centrale nella visione classico-cristiana del mondo ma poi relegato ai margini di una modernità tanto corrosiva quanto devastante nella sua tendenza a compartimentare la conoscenza e neutralizzare la domanda di senso e di bene che l'uomo porta inscritta in sé. Oggigiorno, davanti all'alternativa fra continuare oppure smettere di violentare la natura, risulta quanto mai pressante il bisogno di reimparare a trattare educatamente l'universo. Fra le molte strade possibili, Blum ci ricorda che è sempre possibile un recupero di quella via regia della prima modernità cristiana, impersonata da due grandi personalità come Nicola Cusano (m. 1464) e Ruggiero Boscovich (m. 1787). Sintesi esemplare di spirito scientifico e di *pietas* religiosa, entrambi furono fervidamente convinti dell'importanza dell'investigazione della natura, che vissero in sintonia con il contesto storico di cui furono partecipi. Ricordiamo che il cardinal Cusano si situò nella fase di trapasso dal Medioevo al Rinascimento, mentre il gesuita Boscovich appartenne al pieno Settecento che vide lo sviluppo dell'Illuminismo sulla base delle premesse gettate dalla rivoluzione scientifica nel secolo precedente.

La raccolta e l'ordinamento dei dati empirici era per entrambi un atto razionale che si svolgeva in atto di adorazione, nascente dalla configurazione stessa della realtà secondo un ordine accessibile alla mente umana, ma non creato dall'uomo. Come affermò Boscovich, la presenza di Dio è rilevabile in un qualsiasi punto del mondo: una constatazione che se da un lato porta a respingere come irrazionale qualsiasi ipotesi ateista o casualista, dall'altro pone un severo interdetto su qualsiasi sfruttamento o manipolazione del mondo che consegue da un'appropriazione indebita, quale quella compiuta dall'*homo faber* travolto dal delirio di onnipotenza. Cosicché quando l'arbitrio umano si paluda di presunzione in nome della tecnoscienza, andrà ricordato – come Blum richiama in diversi luoghi – che il mito della scienza moderna come frutto di un'emancipazione dalla religione è un'asserzione non comprovata dalle fonti. Si tratta, per l'appunto, di un mito modernista, nascente dal proposito di liquidare la religione tradizionale e di sostituirla con un sistema di credenze che oggigiorno si avvale dei più moderni ritrovati della comunicazione mediatica: una religione senza Dio ma comunque intessuta di stupore e riverenza, e soprattutto propagandata per via oracolare da un agguerrito stuolo di predicatori.