Bent Perera e Galileo Galilei sull'unità del vero

Autor(en): **Lamanna, Marco / Ponzio, Paolo**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **64 (2017)**

Heft 2: **ó**

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-825803

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

MARCO LAMANNA / PAOLO PONZIO*

Benet Perera e Galileo Galilei sull'unità del vero

INTRODUZIONE

Com'è noto, il dibattito sul principio dell'unità del vero non restò confinato, durante la prima età moderna, agli ambienti ecclesiastici o confessionali, né fu appannaggio esclusivo delle discussioni interne alla filosofia diffusa nelle scuole e nelle università, la cosiddetta filosofia scolastica o accademica. Il caso del "laico" Pomponazzi offre un primo esempio a questo proposito, per quanto quest'ultimo fosse a tutti gli effetti un accademico, fortemente orientato verso l'aristotelismo, e soprattutto esprimesse un giudizio complessivamente negativo sull'effettiva sostenibilità dell'unità del vero tra Sacra Scrittura e filosofia in casi come la dimostrazione dell'immortalità dell'anima umana.

Con l'avvento della Rivoluzione scientifica assistiamo a un'interessante ripresa del principio dell'unità del vero da parte di autori "laici" che, nel tentativo di rivoluzionare il paradigma epistemico dominante, assunsero anche il ruolo di alfieri nell'opposizione ai modelli aristotelico-scolastici, pur restando – nelle affermazioni – convinti sostenitori dell'unità del vero. Due nomi che s'impongono su tutti a questo riguardo sono senza dubbio quelli di Galilei e Descartes, entrambi "padri" della scienza moderna.

All'interno del dibattito sull'unità del vero, se c'è stato un autore che più di altri ha assunto il ruolo di "ponte" tra aristotelismo scolastico e Rivoluzione scientifica, questi è stato senza dubbio il gesuita valenciano Benet Perera (Pererius, 1535–1610). Fu Galilei ad assegnare a Perera questo ruolo, citando l'adagio del gesuita «cum verum omne semper cum vero congruat»[1] all'interno della *Lettera a Madama Cristina di Lorena* (1615), scritta quando Perera era ormai morto da alcuni anni (1610). Galilei riprende i *Commenti al Genesi* (1591) di Perera, dove il principio dell'unità del vero ricorre in una delle quattro regole epistemiche ed ermeneutiche che il gesuita fornisce al fine di migliorare la scientificità della conoscenza della Bibbia. In quest'opera il principio dell'unità del vero è usato in maniera estensiva, senza orientamenti o restrizioni ai temi dell'immortalità dell'anima, dell'unità dell'intelletto o dell'eternità del mondo prescritti dalla Bolla *Apostolici regiminis*. Si comprende allora perché Galilei nutrisse interesse per i *Commenti al Genesi* di Perera, avendo egli il problema della compa-

* I due autori hanno scritto congiuntamente l'*Introduzione* di questo contributo. A M. Lamanna si devono i §§ 1, 1.1, 1.2, 1.3, 1.4, a P. Ponzio i §§ 2, 2.1, 2.2, 2.3, 2.4.

[1] PERERA, Benet: *Commentariorum et disputationum in Genesim tomi quatuor*. Köln: Hierat 1606, tomus I, col. 5a.

tibilità e del concordismo tra Sacra Scrittura e indagine razionale non in merito all'immortalità dell'anima umana, ma in riferimento ai modelli cosmologici dell'eliocentrismo e del copernicanesimo. Recentemente, peraltro, c'è stato chi come Pietro Redondi ha sostenuto che il modello esegetico prediletto da Galilei fosse proprio quello proposto da Perera.[2] Il presente contributo mira a svolgere un confronto tra Perera e Galilei rispetto al principio dell'unità del vero, concentrandosi sul ruolo giocato da un simile principio nelle prospettive filosofiche e scientifiche di questi due autori.

1. Benet Perera e l'affinamento di un rinnovato criterio di verità e di autorità

Si può dire che la riflessione sul principio dell'unità del vero e, in particolare, sull'accordo tra sapere filosofico e teologia cristiana accompagni tutto lo sviluppo del pensiero di Benet Perera, dai suoi esordi come giovane professore di filosofia al Collegio Romano, sino alle opere teologiche della maturità. Oltre al tema della fedeltà al V Concilio Lateranense e alla Bolla *Apostolici regiminis*, Perera legò alla riflessione sull'unità del vero la rivendicazione di due istanze fortemente avvertite all'interno della sua filosofia e della sua teologia: 1. la riaffermazione della capacità conoscitiva della ragione umana; 2. la ragionevolezza della rivelazione cristiana.

Per quanto riguarda il primo punto, c'è stato chi come Paul Richard Blum ha ipotizzato che Perera intendesse polemizzare anzitutto contro Lutero quando, nel *De principiis* (1576), prendeva posizione contro quei cristiani che ritenevano che la filosofia, in alcune sue discipline e dottrine, fosse *tout court* avversa alla teologia e al Testo sacro.[3] L'atteggiamento anti-metafisico di Lutero è noto. Perera intendeva tuttavia criticare non solo coloro che, come Lutero, ritenevano che la ragione umana non fosse *capax veritatis*, ma anche quei cristiani – in alcuni casi cattolici e confratelli gesuiti – che per timori teologici o pedagogici puntavano a limitare l'esercizio della *libertas philosophandi*, in particolare nell'opera di formazione dei giovani. Recenti studi sui primi anni di docenza di Perera al Collegio Romano hanno mostrato dettagliatamente le pesanti critiche a cui i corsi di filosofia del gesuita valenciano erano andati incontro da parte del Prefetto agli studi Diego de Ledesma e di Achille Gagliardi, confratello

[2] Redondi, Pietro: *Natura e Scrittura*, in: Bucciantini, Massimo *et al.* (a cura di): *Il caso Galileo: una rilettura storica, filosofica, teologica*. Firenze: Olschki 2011, 153–162, in part. 159.

[3] «Ac ego quidem mirari soleo, quenquam esse Christianorum hominum, qui Philosophiam, tanquam rem Deo invisam, sacris literis contrariam, & noxiam iis qui Christianam doctrinam profitentur, vituperare aurea». Perera, Benet: *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus, libri quindecim*. Roma: Zanetti 1576, (*Praefatio*) f. 3. Su questo si veda Blum, Paul Richard: *Benedictus Pererius: Renaissance Culture at the Origins of Jesuit Science*, in: Science and Education 15 (2006), 279–304, in part. 285.

gesuita e docente di filosofia.[4] Perera fu spesso accusato di averroismo non solo a Roma, ma anche in Germania.[5] Nel rispondere a simili critiche, Perera affinò meglio la sua posizione, maturando una crescente convinzione nel principio dell'unità del vero. La verità proposta dalla Chiesa è di un tipo tale che non poteva accettare limitazioni nello studio di autori o dottrine. Tracce ed elementi di verità si possono rinvenire anche in autori pagani o mussulmani: non solo Platone o Aristotele, ma anche Temistio, Filopono o Averroè. Alcune dottrine di questi autori, come l'eternità del mondo o l'unicità dell'intelletto, sono certamente inconciliabili con la fede cristiana. Ma il cristiano è interessato a vagliare e verificare tutto, secondo Perera, al punto da arrivare a sostenere – nel *Commento al Genesi* – che se una filosofia è vera, essa troverà conferma nella vera teologia cioè, in ultima istanza, nella Bibbia.

Questo percorso intellettuale si struttura tuttavia, in Perera, attraverso alcuni passaggi. È possibile segnare, tra manoscritti e testi a stampa, almeno quattro "momenti" fondamentali che scandiscono altrettante tappe nella riflessione del gesuita valenciano sul principio dell'unità del vero. Vediamo quali.

1.1.

Un primo "momento" è possibile segnalarlo in un manoscritto di lezioni e questioni sul *De anima* di Aristotele (incipit: *De anima libri III. Ejusdem Quaestiones super secundum, & tertium Librum Aristotelis de Anima*), discusse da Perera presumibilmente all'interno del suo corso di metafisica del 1564 presso il Collegio Romano. Si tratta dello stesso anno in cui era stata aperta un'indagine interna nei confronti dei suoi insegnamenti. Dice Perera:

> «La filosofia o è vera, oppure no: se no, non è filosofia: se invece sì, è impossibile che essa contraddica la verità della fede, benché molte cose che possiamo conoscere attraverso la luce della fede non possiamo conoscerle attraverso la luce della ragione naturale.»[6]

4 CASALINI, Cristiano: *Pererio 'cattivo maestro': su un* cold case *nella storia della pedagogia gesuitica*, in: Quaderni di Noctua 2 (2014), 59–110. GILBERT, Paul: *La preparazione della* Ratio studiorum *e l'insegnamento di filosofia di Benet Perera*, in: Quaestio 14 (2014), 3–30. SANDER, Christoph: *"The War of the Roses". The Debate between Diego de Ledesma and Benet Perera about the Philosophy Course at the Jesuit College in Rome*, in: Quaestio 14 (2014), 31–50.

5 LEINSLE, Ulrich G.: *Der Widerstand gegen Perera und seine Physik in der oberdeutschen Jesuitenprovinz*, in: Quaestio 14 (2014), 51–68.

6 PERERA, Benet: *De anima libri III. Ejusdem Quaestiones super secundum, & tertium Librum Aristotelis de Anima*, ms. Biblioteca Vallicelliana (Roma), E 50, ff. 1r–95r, in part. f. 42v. Per la trascrizione di alcuni passi latini di questo manoscritto si rimanda a CASALINI: *Pererio 'cattivo maestro'*, 88.

È sicuramente eretico sostenere che l'anima umana non è immortale, non è una forma, e non è individuale; non è invece di per sé eretico esporre dottrine sulla mortalità dell'anima o sull'unicità dell'intelletto, purché esse siano attribuite ai loro effettivi autori (rispettivamente Alessandro d'Afrodisia e Averroé). Non costituisce poi un'eresia, né è stato condannato dalla Chiesa sostenere che non è possibile, attraverso la ragione naturale, conoscere l'immortalità dell'anima, il suo essere forma del corpo e il suo essere individuale, sebbene quest'ultima – come Perera ammette – possa essere considerata una posizione "pericolosa".[7]

L'intento di Perera sembra qui voler lanciare una sfida proprio sulle possibili interpretazioni della *Apostolici regiminis* rispetto alle indicazioni date ai filosofi cristiani. L'inconoscibilità dell'immortalità dell'anima per via naturale non era effettivamente una tesi contraria alle disposizioni della Bolla perché essa non sosteneva qualcosa contro la fede – cioè contro l'immortalità dell'anima –, ma si limitava ad ammettere che non ci fossero sufficienti ragioni filosofiche a favore. Una simile posizione poteva tuttavia essere considerata "pericolosa" perché profilava un esito "agnostico", ma non era tuttavia una posizione espressamente condannata nella *Apostolici regiminis*.

Pur affermando l'unità del vero come principio generale, Perera sembra, in questo manoscritto, legittimare questa posizione che, oltre ad essere "pericolosa", di fatto ammetteva la sostenibilità della proposizione 'l'anima umana è immortale' solo in teologia, ma non in filosofia. Non sembrano esserci cioè, da parte del gesuita valenciano, prese di posizione in favore della dimostrabilità per via razionale dell'immortalità dell'anima umana individuale (come invece prescritto dalla *Apostolici regiminis*), né di un'interpretazione "immortalista" del *De anima* di Aristotele. L'impossibilità di una conoscenza, per via razionale e filosofica, dell'anima umana nel suo stato di separazione dal corpo e un'interpretazione "mortalista" della *scientia de anima* di Aristotele furono non a caso due delle questioni che vennero contestate a Perera da Ledesma, oltre alla presunta infedeltà rispetto al V Concilio Lateranense e a un insegnamento definito addirittura "filoarabo" perché troppo incline ad Averroé.[8] Nei primi anni di docenza

7 «Est autem notandum: primum, dicere animam esse mortalem, non esse formam, non esse unam in singulis hominibus est heresis; 2° dicere Aristotelem Platonem, ut Anaxagoram, ut Averroem hoc sensisse non est heresis; 3° dicere lumine naturali non posse cognosci animam esse immortalem formam unam in singulis hominibus non est error, neque damnatum est ab ecclesia [...] tamen est periculosum». PERERA: *De anima libri III. Ejusdem Quaestiones super secundum, & tertium Librum Aristotelis de Anima*, ms. Biblioteca Vallicelliana (Roma), E 50, ff. 1r–95r, in part. f. 42v.

8 Cfr. DOLLO, Corrado: *Galilei e la fisica del Collegio Romano*, in: *Galileo Galilei e la cultura della tradizione*. Soveria Mannelli: Rubbettino 2003, 87–128, in part. 113. Un elenco delle tesi contestate da Ledesma a Perera si rinviene originariamente in LUKÁCS, László (ed.): *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu 1974,

Perera pareva dunque distinguersi da chi come Francisco Toledo – futuro cardinale e suo collega in quegli anni al triennio filosofico del Collegio Romano – propendeva per una ricezione più "sicura" della Bolla di Papa Leone X, senza tentare "pericolose" interpretazioni.[9]

Bisogna tuttavia considerare molte posizioni espresse da Perera durante le sue lezioni come "approdi" provvisori e non definitivi. I suoi corsi erano di fatto pensati come un laboratorio intellettuale nel quale Perera puntava a verificare, assieme ai suoi studenti, le posizioni più stabili e forti da un punto di vista epistemologico, senza preoccuparsi eccessivamente della censura o degli "equilibri" all'interno della Compagnia.

1.2.

Un secondo "momento", rispetto all'evoluzione di Perera circa il principio dell'unità del vero, è possibile segnarlo in un manoscritto di orientamento pedagogico (*Documenta quaedam perutilia iis qui in studiis philosophiae cum fructu et sine ullo errore versari studentes*),[10] che seguiva la redazione di altri due codici di analogo genere: *Breve modo di leggere il corso* e *Ratio studendi*, entrambi datati nel 1564 da Charles H. Lohr.[11] In questi manoscritti Perera stava reagendo all'esclusione subita (1564) dopo le indagini di Ledesma sui contenuti e le modalità d'insegnamento presso il Collegio Romano. Il gesuita valenciano si era per questo impegnato a mettere a punto alcuni documenti pedagogici con cui rispondeva di fatto ai dossiers istituzionali di Ledesma. I *Documenta* segnano una tappa importante nell'evoluzione filosofica di Perera, in particolare rispetto al tema dell'unità del vero, prima della comparsa delle opere a stampa: anzitutto del *De principiis*, poi del *Commento al Genesi*, entrambi pubblicati quando Perera non insegnava più filosofia presso il Collegio Romano, ma teologia.

Nei *Documenta* si chiarisce anzitutto l'intento di fondo di Perera, che non era quello di andare "contro" la Bolla *Apostolici regiminis* – come potevano sospettare Ledesma e Gagliardi – ma quello di ridefinire le condizioni d'applicazione del principio dell'unità del vero. Per questo Perera si pre-

II, mon. 73, 501–503. Più di recente, si veda la ricostruzione efficace in CASALINI: *Pererio 'cattivo maestro'*, 61–63.

9 Si veda su questo TOLEDO, Francisco: *Commentaria una cum quaestionibus in tres libros Aristotelis* De anima. Venezia: 1575, f. 8r.

10 Il manoscritto è conservato presso la Biblioteca Ambrosiana di Milano alla collocazione D496 inf e sta suscitando un interesse crescente negli ultimi anni. Si veda: SCADUTO, Mario: *L'epoca di Giacomo Lainez (1556–1565): L'azione*. Roma: Edizioni La civiltà cattolica, 1974, 283–288; BLUM, Paul Richard: *Studies on Early Modern Aristotelianism*. Leiden: Brill 2012, 141–147. SANDER, Christoph/CASALINI, Cristiano: *Benet Perera's Pious Humanism. Aristotelianism, Philology, and Education in Jesuit Colleges. An Edition of Perera's Documenta quaedam perutilia*, in: History of Universities 30 (2017) 1, 1–42. Per una edizione e traduzione inglese di questo manoscritto si rimanda a quest'ultimo lavoro.

11 LOHR, Charles H.: *Some Early Aristotelian Bibliographies*, in: Nouvelles de la République des Lettres 1 (1981), 87–116.

mura anzitutto di rideterminare i rapporti tra teologia e filosofia all'interno di una gerarchia che sottomette l'autorità per antonomasia in filosofia (Aristotele) all'"autore" della fede (Dio), in linea con la sottomissione evangelica dei sapienti (cioè i filosofi) ai piccoli e ai semplici (cioè agli uomini di fede)[12]

> «[sc. *Gli studenti*] dovranno far memoria del fatto che la filosofia deve essere soggetta alla fede e alla religione cristiana, in modo che loro sostengano ciò che la fede insegna come massimamente vero e certo, anche se contraddice Aristotele o la filosofia non possa ambire a conoscerlo. Bisogna infatti credere a Dio più che ad Aristotele, il primo è l'autore della nostra fede, ad Egli piacque nascondere molte ed eccellenti cose ai sapienti e ai dotti, e rivelarle ai piccoli; essendo la filosofia un'opera dell'ingegno umano, secondo la sua misura limitata, non c'è da meravigliarsi che essa non possa comprendere gli aiuti e i misteri del divino.»[13]

Come durante le sue lezioni sul *De anima*, Perera conferma l'esistenza di una serie di dati che non possono essere compresi in base alla sola ragione naturale, né possono essere provati attraverso una dimostrazione filosofica.[14] Queste sono informazioni che ci hanno raggiunto storicamente attra verso la rivelazione cristiana e il Testo sacro, non attraverso una dottrina filosofica. Perera fa i casi, a questo proposito, della Trinità divina (tre persone in un'unica sostanza), della resurrezione dei morti, della creazione (in opposizione all'eternità) del mondo. Nei *Documenta*, il gesuita evita di considerare il controverso caso dell'anima umana individuale, su cui si stavano concentrando le accuse nei suoi confronti presso il Collegio Romano.

È l'esigenza di affermare la propria fiducia-fede nel principio dell'unità del vero, oltre che nelle dottrine della teologia cristiana a guidare ora Perera. La dottrina della creazione proposta dalla Bibbia sembra essere un caso paradigmatico. Essa è vera secondo la fede, mentre è falsa secondo Aristotele, il quale afferma l'eternità del mondo. Come risolvere questo contrasto se accettiamo che il vero si accorda sempre con il vero (*nam cum verum semper vero consonet*)?[15] Nei *Documenta* Perera procede sempre gerarchizzando le verità e i saperi: una volta che la verità rivelata (ebraico-cristiana) è entrata nella storia, le dottrine filosofiche contrarie non possono che essere corrette e subordinarsi ad essa.

Non bisogna perciò stupirsi del fatto che una verità di fede (ad es. la creazione del mondo) contrasti con le dottrine dello Stagirita, perché Aris-

[12] Il riferimento è qui chiaramente al Vangelo di Matteo (11,25).

[13] PERERA, Benet: *Documenta quaedam perutilia iis qui in studiis philosophiae cum fructu et sine ullo errore versari studentes*, ms. Biblioteca Ambrosiana, D496 inf., ff. 25r–31v, in part. 24v.

[14] PERERA: *Documenta quaedam perutilia*, f. 25r.

[15] PERERA: *Documenta quaedam perutilia*, f. 25v.

totele è un uomo, e in quanto tale può errare. A questo va aggiunto che Aristotele e Platone, i commentatori pagani (Alessandro d'Afrodisia, Ammonio, Temistio, Simplicio) e mussulmani (Averroé su tutti) non hanno potuto beneficiare dei doni della grazia (Spirito Santo) e della rivelazione divina di cui gode invece un (filosofo) cristiano.

La fede «non è contro la filosofia, ma oltre la filosofia» (*non igitur dicendum est* [sc. fidem] *esse contra philosophiam, sed supra philosophiam*).[16] Questo non significa che la filosofia sia esclusa dall'approfondimento delle dottrine giunte all'uomo attraverso il Testo Sacro. Al contrario, la rivelazione offre all'uomo un *set* di informazioni e predicati che perfezionano la ragione umana (e la filosofia) nella sua attività di conoscenza della realtà, permettendole di giudicare gli errori commessi nel passato.

1.3.

Le pesanti critiche ricevute da Ledesma e Gagliardi avevano spronato evidentemente il lavoro intellettuale di Perera a cercare soluzioni più salde da un punto di vista teologico e più forti da un punto di vista filosofico. Ecco che, in un altro manoscritto sul *De anima*, Perera "apre" alla possibilità di dimostrare l'immortalità dell'anima per via esclusivamente razionale e filosofica.[17] Sarà questa la posizione che verrà confermata poi nel *De principiis*.[18]

Nel momento in cui diede alla stampa quest'opera (1576), Perera sembrava oramai deciso a superare le polemiche del passato, tornando con una posizione originale sul terreno più delicato: quello della *scientia de anima*. Si tratta di una posizione anticipata, ancora una volta, durante alcune sue lezioni (di metafisica): Perera afferma uno statuto non unitario per la *scientia de anima*, ma diviso tra fisica, metafisica e teologia rivelata. Si

[16] «Hoc v.g. mundum esse aeternum, verum etiam et teneri debet secundum philosophiam, at secundum fidem Christianam falsum esse, nam cum verum semper vero consonet, fides autem nostra vera sit, et item philosophia si quidem est scientia quae in rebus veris et immutabilibus, necesse fieri non potest ut dogmata fidei adversentur decretis philosophiae. Quare sic potius loquendum est, hoc scilicet mundum esse de novo factum, pro vero et certo habendum est secundum fidem. Sed Aristoteles putavit esse falsum et impossibile. Itaque licet sit consentaneum fidei: tamen est repugnans doctrinae Aristotelis, neque hoc mirum et absurdum videri debet, nam cum Aristoteles more aliorum hominum, et potuerit errare et interdum erraverit, tum in hoc tum in alijs rebus, non est mirandum veritatem fidei pugnare cum erroribus Aristotelis. Vel alterum etiam loqui possumus hoc v.g. Deum esse trinum & unum: verissimum est secundum fidem, sed nec lumine naturae, nec rationibus philosophicis cognosci et ostendi potest, non igitur dicendum est esse contra philosophiam, sed supra philosophiam». PERERA: *Documenta quaedam perutilia*, f. 25v.

[17] «Videndum est simpliciter an possit demonstrari immortalitas animae semovendo Aristotelem et omnes philosophos. Et dico quod naturaliter [...] potest demonstrari immortalitas animae». PERERA, Benet: *Lectiones super Primo et Tertio libro de Anima*. Roma: Biblioteca Vallicelliana, ms. E 50, ff. 1r–247r, f. 206r (passo trascritto in CASALINI: *Pererio 'cattivo maestro'*, 84).

[18] Cfr. PERERA: *De principiis*, lib. 6, c. 20, 236–237.

generano in questo modo diversi punti di contatto e di intersezione tra le conoscenze filosofiche sull'anima umana e la verità teologico-rivelate. Lo studio dell'anima umana – dice Perera – pertiene per parte al fisico, per parte al metafisico, per parte al teologo: alcuni predicati (come la separabilità, l'immortalità e l'immaterialità dell'anima umana) ci provengono con sicurezza dal Testo sacro e devono pertanto essere studiati anzitutto dalla *scientia revelata*

> «[...] l'anima razionale non è considerata dal fisico secondo tutte le sue parti, né essa è semplicemente una forma fisica, di cui trattammo diffusamente in un altro luogo. Pertanto, in quanto l'anima razionale è atto del corpo ed opera in esso in continuità con i sensi, essa è studiata dal fisico; ma in quanto l'anima razionale ha propriamente una natura separabile dal corpo, immortale e immateriale, la sua conoscenza pertiene alla metafisica o alla scienza rivelata [sc. *teologia*], come afferma San Tommaso nel II libro del *Commento alla Fisica*, testo 27.»[19]

Attribuendo il titolo di *scienza* alla teologia rivelata, Perera intende assegnare allo studio delle Sacre Scritture uno statuto epistemico paragonabile a quello delle altre discipline filosofiche (fisica e metafisica). La "contaminazione" fra conoscenza rivelata e conoscenza razionale è inoltre attestata dall'impatto che alcune dottrine provenienti dalla Bibbia hanno storicamente avuto nel dibattito filosofico.

Il *De principiis* attribuirà per questo alla *scientia de anima* uno statuto non unitario e semplice, ma vario e molteplice, essendo questa scienza composta dai contributi provenienti da tre differenti discipline. Sicuramente provengono dalle Sacre Scritture le indicazioni riguardanti 1. quale sia l'ultimo fine dell'anima razionale e cosa sia necessario per conseguire questo fine, cioè la vita eterna; 2. quale sia lo stato dell'anima dopo la morte; 3. in che modo Dio abbia unito nell'uomo l'anima immortale con il corpo mortale.[20] Tuttavia, una volta riconosciuta la loro provenienza divina e soprannaturale, va riconosciuto anche che simili "informazioni" sono ormai entrate – storicamente e stabilmente – nel dibattito filosofico, innervando discussioni e dimostrazioni considerate spesso (esclusivamente) filosofico-razionali. Nel *De principiis* Perera sostiene definitivamente la possibilità di fornire argomenti in senso puramente razionale in direzione dell'immortalità dell'anima, affermando anche un'interpretazione immortalista del *De anima* di Aristotele: il gesuita risponde in questo modo alle

[19] «[...] Anima rationalis non consideratur a Physico omni ex parte, nec est simpliciter forma Physicae, de quo alio loco copiose diximus. Itaque quatenus Anima rationalis est actus corporis operans in eo cohaerens sensibus [...], consideratur a Physico, sed quatenus habet naturam quadam separabilem immortalem, et immaterialem pertinet ad aliam scientiam vel Metaphysicam, vel revelatam; quod affirmat D. Thomas in II Physic. super tex. 27». PERERA, Benet: *Opus metaphysicum*, ms. Biblioteca Apostolica Vaticana, Urb. Lat. 1308, ff. 16v–17r.

[20] Quest'ultima era proprio una delle questioni che Ledesma aveva obiettato a Perera. PERERA: *De principiis*, lib. I, c. 9, 21.

critiche sulla presunta infedeltà rispetto al "programma" della *Apostolici regiminis* generatesi nei suoi confronti presso il Collegio Romano.[21]

L'esito a cui approda Perera nel *De principiis* è pertanto distante dalle interpretazioni "pericolose", in alcuni casi di tipo agnostico, profilatesi durante le sue lezioni di filosofia. Si può dire certamente che alcuni dei contenuti della rivelazione cristiana si collochino *oltre* la ragione umana, ma allo stesso tempo va riconosciuto che essi siano *a vantaggio* della ragione umana, perché servono ad esempio a perfezionare le conoscenze della filosofia. Una ragione umana "aperta" e "amica" della fede consente non solo di evitare, sul fronte teologico, il fideismo, ma anche il "settarismo" sul fronte filosofico, cioè la posizione di chi crede che la verità si trovi solo in Platone, in Aristotele o in una sola scuola di pensiero. La difesa dell'unità del vero funge dunque in Perera anche da potente rivendicazione della capacità conoscitiva della ragione umana. Detto con le parole del gesuita: «Io attribuisco molto a Platone, di più ad Aristotele, ma ancor di più alla ragione» (*Ego multum Platoni tribuo, plus Aristoteli, sed rationi plurimum*).[22]

1.4.

Il tema della fiducia nella capacità conoscitiva della ragione ci introduce al quarto e ultimo "momento" che ci è possibile segnalare: quello che potremmo definire il "rovesciamento" del principio dell'unità del vero che ha luogo nei *Commenti al Genesi* di Perera. In quest'opera rinveniamo infatti una importante novità in merito all'"orientamento" tra i due veri che si implicano nel principio: secondo la formulazione usata ora da Perera, non è più tanto la filosofia a doversi conformare alla verità della teologia, ma è la teologia a doversi accordare esegeticamente con la verità a cui giunge la ricerca filosofica. Nell'interpretare la Bibbia si dovevano evitare cioè asserzioni che contraddicevano manifestamente le esperienze (*experimenta*) e le argomentazioni (*rationes*) della filosofia

> «Deve essere anche accuratamente evitato e del tutto rifuggito che, nel trattare la dottrina di Mosè, sosteniamo in maniera affermativa e categorica, e diciamo alcunché che vada contro le esperienze evidenti e le ragioni della filosofia o di altre discipline; giacché tutto ciò che è vero concorda con il

[21] «De anima rationali, quid senserit Arist. sunt tres opiniones apud Peripateticos: Una est Alexandri, qui vult eam esse formam naturalem hominis generabilem, & corruptibilem: Altera est Averr. qui negat eam esse formam dantem esse naturale homini, sed tantummodo assistentem corpori, & in eo operantem, quo modo etiam communiter dicitur intelligentia esse forma, & anima coeli. Tertia est D. Thomae qui arbitratur animum nostrum, etiam secundum Aristotelem, & immortalem esse, & veram atque naturalem formam corporis». PERERA: *De principiis*, lib. I, c. 9, 18.

[22] PERERA: *De principiis*, (*Praefatio*) fol. 2v (s.n.).

vero, la verità delle Sacre Scritture non può essere contraria alle vere ragioni e alle esperienze delle conoscenze umane.»[23]

Si tratta di una novità rispetto alla gerarchizzazione dei saperi e delle verità proposta nei *Documenta* (cfr. § 1.2) che mostra quanto profonda fosse diventata negli anni la fiducia del gesuita valenciano nella razionalità della rivelazione cristiana, cioè nella capacità della verità cristiana di accordarsi sempre con la ragione umana e la ricerca filosofica. Un riferimento all'*Epistola ad Marcellinum* di Agostino guida Perera in questo suo ulteriore tentativo,[24] sebbene il gesuita avesse raggiunto un'estensione del principio di verità e del principio di autorità sconosciuta al Vescovo di Ippona.

Quello che Massimo Bucciantini e Michele Camerota hanno definito il «concordismo alla rovescia»[25] di Galilei – nel senso che è la teologia che deve ora accordarsi con i risultati della filosofia naturale e non viceversa – si rinviene dunque già nei *Commenti al Genesi* di Perera, al punto che Galilei riprende proprio da lì una simile formulazione. Sia Perera che Galileo erano infatti dei "concordisti", perché convinti che si sarebbe trovato un accordo tra le due verità.

Giunta in contatto con la nuova scienza galileiana, la formulazione "rovesciata" del principio dell'unità del vero proposta da Perera avrebbe tuttavia mostrato, oltre a un indubbio fascino, anche la sua problematicità: se non è più (solo) la filosofia o la scienza che deve sottostare e correggersi nei casi di apparente contrasto con la verità teologico-scritturale, e se la teologia non può contraddire quanto (di vero) deriva dalla ricerca filosofico-scientifica, come si risolvono allora i casi – sempre possibili – di contrasto tra i due veri?

Riprendendo la formulazione del principio dell'unità del vero dai *Commenti al Genesi* di Perera, sarà proprio Galilei a tentare una possibile risposta a questa domanda, incalzato com'era dalle novità del copernicanesimo.[26]

[23] «Illud etiam diligenter cavendum et omnino fugiendum est, ne in tractanda Mosis doctrina quidquam affirmate et asseveranter sentiamus et dicamus, quod repugnet manifestis experimentis et rationibus philosopiæ vel aliarum disciplinarum: namque, cum verum omne semper cum vero congruat, non potest veritas Sacrarum Literarum veris rationibus et experimentis humanarum doctrinarum esse contraria». PERERA: *Commentariorum et disputationum in Genesim*, col. 6a.

[24] «Rursus si manifestissimae certaeque rationi velut Scripturarum sanctarum obicitur auctoritas; non intellegit qui hoc facit, et non Scripturarum illarum sensum, ad quem penetrare non potuit, sed suum potius obicit veritati, nec quod in eis, sed quod in seipso velut pro eis invenit, opponit». AGOSTINO: *Epistolae – Le lettere*, II (= Opere di Sant'Agostino 22). Roma: Città Nuova 1971, 329–344, in part. 338–339:

[25] BUCCIANTINI, Massimo/CAMEROTA, Michele: *Introduzione*, in: GALILEI, Galileo: *Scienza e religione. Scritti copernicani*. Roma: Donzelli 2009, XLII.

[26] Sul rapporto tra Perera e Galilei e sul loro rispettivo "concordismo" cfr. DOLLO: Galileo, in part. 87-128. FANTOLI, Annibale: *Galileo. Per il copernicasimo e per la Chiesa*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2010³, 192–195. Si vedano poi i contributi di A. Cap-

2. Galileo, tra ragioni scientifiche ed esigenze teologiche

C'è una premessa di metodo che occorre sempre porre quando si parla del rapporto, in Galileo, tra ragioni scientifiche ed esigenze teologiche, o quando – come in questo breve saggio – si cerca di comprendere il nesso che vi è tra scoperte scientifiche e verità divina: è necessario annotare, infatti, che nel contesto storico del XVII secolo la Chiesa cattolica affrontava le questioni legate alla nuova scienza con gli stessi strumenti epistemologici ed ermeneutici che aveva elaborato per far fronte, circa un secolo prima, alla Riforma protestante. La nuova scienza mutava radicalmente il clima intellettuale, ma il cattolicesimo tridentino non aveva altri strumenti a disposizione. Galileo ne è consapevole, e con quegli stessi strumenti tenta egli stesso di lavorare, per vedere fino a che punto fosse riuscito a forzarli per adattarli ad accettare la nuova prospettiva epistemologica.

Anzi, si può dire che Galileo – figlio del suo tempo – non può che pensarla allo stesso modo: c'è un'esatta corrispondenza tra le due verità, poiché natura e scrittura non possono mai contrariarsi. Scrive infatti in un appunto del 1615

> «Quanto al render false le Scritture, ciò non è né sarà mai nell'intenzione delli astronomi cattolici, quali siamo noi; anzi nostra opinione è che le Scritture benissimo concordino con le verità naturali dimonstrate».[27]

È un'esigenza propria del metodo galileiano quella di non porre distinzioni tra l'approccio scientifico alle questioni naturali e la riflessione teologica sulla natura: le due vie con cui si conosce la realtà – originate entrambe dall'unico «Verbo divino», come dirà nella famosa *Lettera copernicana* indirizzata a Madama Cristina di Lorena – non possono mai contraddirsi, sebbene procedano secondo modalità differenti. La Bibbia, infatti, essendo «dettatura dello Spirito Santo» necessita di essere continuamente interpretata e chiarita, mentre la natura, essendo «osservantissima essecutrice de gli ordini di Dio» non esige ulteriori spiegazioni, poiché il suo corso è inesorabile e immutabile.

Questo è il motivo per il quale Galileo non poteva accogliere il suggerimento del card. Bellarmino a presentare il sistema copernicano come mera ipotesi. Per quest'ultimo, infatti, la scienza – e in particolar modo, l'astronomia – doveva muoversi soltanto sul piano delle ipotesi, dal momento che per ogni effetto naturale sarebbe sempre stato possibile dare spiegazioni differenti rispetto a quella che oggi sembrerebbe la più adatta o la migliore. In questo senso anche il sistema copernicano andava visto solo in quanto mera ipotesi di spiegazione matematica dell'universo. Per Galileo,

piello/M. Lamanna e P. Ponzio presenti nel numero monografico di Quaestio 14 (2014) dedicato a Perera.

[27] Galilei, Galileo: *Le opere di Galileo Galilei*, Edizione Nazionale, a cura di A. Favaro, vol. 20. Firenze: Barbera 1964–1966[3], vol. V, 367.

invece, la scienza astronomica sperimentale ci fornisce il carattere necessario della stessa realtà naturale. L'orizzonte scientifico e culturale dell'epoca, infatti, era sostanzialmente unitario e non permetteva frammentazioni.

Tuttavia, a ben vedere, è questo lo stesso errore che compiono i teologi del tempo: anche loro credevano, infatti, che vi fosse una sostanziale identità tra la struttura della realtà naturale e quanto la Bibbia dicesse a tal proposito. In più, non sembra che i teologi avessero quei criteri epistemologici per distinguere formalmente la Sacra Scrittura dalla sua interpretazione. Anzi, al contrario, l'esigenza controriformista dell'epoca aveva accentuato in modo eccessivo l'esegesi letterale dei testi sacri.

Sembra, così, che tra scienziati, filosofi e teologi si realizzi un vero e proprio corto circuito: da una parte la teologia (e, in modo particolare, Bellarmino), con l'invito a ritenere il sistema copernicano un'ipotesi, afferma quell'idea di relatività delle teorie scientifiche propria dell'epistemologia contemporanea, dall'altra la scienza (e, in modo particolare, Galileo) si mostra molto avveduta nell'invitare a praticare una distinzione tra quanto è scritto nella Bibbia e il commento agli stessi passi biblici. Si potrebbe dire, pertanto, che nel "caso Galileo" si sia attuato un vero ribaltamento: Bellarmino ha pienamente ragione quando veste i panni dello scienziato, Galileo quando indossa quelli del teologo.

E tuttavia né Bellarmino né Galileo portano a casa un risultato positivo. La condanna del 1616, infatti, indica un ulteriore orientamento della teologia, ancora più restrittivo di quello bellarminiano (la condanna, ricordiamo, esprime una doppia censura: la teoria della centralità e immobilità del sole è «stultam et absurdam in philosophia, et formaliter hereticam», quella della mobilità della Terra soltanto «in Fide erroneam»), scegliendo semplicemente la strada di considerare le proposizioni contenute della Bibbia come assolutamente vere, e quelle scientifiche a loro opposte come semplicemente false. Anzi, le teorie scientifiche contrarie al dettato biblico sono addirittura eretiche, contrarie alla fede.

2.1

Come è noto, l'impegno di Galilei – subito dopo la pubblicazione della *Istoria e dimostrazione intorno alle macchie solari* – si concentrerà sulla diffusione dell'ipotesi copernicana, ovvero, come si diceva negli ambienti ecclesiastici e nobili della città fiorentina, «dell'assurda teoria della mobilità della terra», dando vita ad alcuni tra i testi più importanti dell'intera produzione filosofico-scientifica del XVII secolo: le cosiddette *Lettere copernicane*.

Difendere Copernico significava, però, entrare in un agone di discussione differente da quelli sinora frequentati dallo scienziato pisano; significava immergersi in argomenti delicati perché inerenti a campi del sapere che non potevano non riguardare anche quello della teologia e della Sacra

Scrittura. Galileo ne è subito consapevole, a partire dal 10 dicembre del 1613, giorno nel quale riceverà la lettera di Benedetto Castelli, che lo informava di quanto accaduto la domenica precedente alla presenza Cristina di Lorena, e di come l'amico scienziato aveva difeso l'ipotesi copernicana alla luce delle difficoltà scritturistiche.

Il dado era tratto: Galileo deciderà di lì a poco – il 21 dicembre 1613 – di entrare direttamente nelle questioni sollevate dai principi de' Medici, attraverso la forma di una lettera personale indirizzata allo stesso Castelli.

Un primo rilievo emerge dalla lettura della prima lettera "copernicana". Essa contiene in germe tutti i caratteri che saranno sviluppati successivamente e in modo più ampio nella lettera a Madama Cristina. La Gran Duchessa, anzi, è già da questa lettera un punto di riferimento per Galilei il quale inizia le sue considerazioni proprio a partire dalla "domanda generica" di Cristina di Lorena a Castelli, rimarcando la correttezza nel ritenere «non poter mai la Scrittura Sacra mentire, o errare, ma essere i suoi decreti d'assoluta ed inviolabile verità».[28] Tuttavia questa convinzione di unicità del vero e di assoluta veridicità della Scrittura non implica analogicamente una stessa veridicità dell'interpretazione, che può incorrere nell'errore soprattutto quando ci si voglia attestare «sempre nel puro significato delle parole». L'esegesi letterale non offre quelle garanzie di assoluta verità e, soprattutto, non annulla lo sforzo – pena l'affermazione di «gravi eresie e bestemmie» – di ricercare i «veri sensi» e di indicare «le ragioni particolari per che siano sotto cotali parole stati profferiti».[29]

Riguardo all'inerranza della Scrittura vi è un ampio consenso e una vastissima letteratura di sostegno: il problema per Galileo si determina, invece, nel considerare quale sia la natura del linguaggio scritturale, e quale il modo di intenderlo. Il confronto non si configurerebbe – come giustamente afferma Giorgio Stabile – «nel contrasto tra fede e ragione, teologia e filosofia, morale e scienza, quanto piuttosto, [...] in un confronto tra Scrittura e natura».[30] Confronto tra due linguaggi identicamente originati dal "Verbo divino", ma che seguono differenti modalità: la Scrittura è «dettatura dello Spirito Santo», la natura, invece, rappresenta l'«osservantissima esecutrice de gli ordini di Dio».[31] Fin qui le convinzioni teologiche galileiane non sembrano avere una particolare novità.[32]

[28] GALILEI: *Le opere*, V, 282.

[29] GALILEI: *Le opere*, V, 282.

[30] STABILE, Giorgio: *Linguaggio della natura e linguaggio della scrittura in Galilei. Dalla "Istoria" sulle macchie solari alle lettere copernicane*, in: Nuncius 9 (1994), 37–64, in part. 53.

[31] Cfr. GALILEI: *Le opere*, V, 282–283.

[32] Si veda, in particolare, quanto afferma Edward Grant riguardo alla separazione tra indagine scientifica e indagine teologica a partire dal secolo XI, nel contributo *Scienza e teologia nel Medioevo*, in: *Dio e natura. Saggi storici sul rapporo tra cristianesimo e scienza*. Firenze: La Nuova Italia 1994, 39–73.

Tuttavia, le due modalità di partecipazione divina determinano il carattere essenziale di Scrittura e natura. Mentre quest'ultima è "inesorabile e immutabile" poiché segue in modo preciso un ordine, un comando di Dio, le Scritture «ben che dettate dallo Spirito Santo» rimangono dentro i limiti di un linguaggio che ha molteplici modi di esprimersi e molteplici significati.[33] Si attua in tale modo una netta separazione tra i due linguaggi divini, separazione non solo epistemologica quanto ontologica. La natura è *de facto* una realtà ontologica che ha nella matematica il suo carattere distintivo e ineluttabile. Di contro, la sacra Scrittura è un linguaggio bisognoso di essere spiegato, interpretato, secondo le tante accezioni che lo stesso linguaggio biblico possiede. Si determina un vero ribaltamento delle posizioni che Scrittura e natura assumevano nell'indagine fisica. Il confronto con la natura stabilisce una separazione di ambiti disciplinari, l'ambito della fede e quello della scienza, ridimensionando il potere dell'interpretazione scritturale ai soli argomenti di fede. Perciò, conclude Galileo, è più prudente non permettere «ad alcuno l'impegnar i luoghi della Scrittura e obbligargli in certo modo a dover sostenere per vere alcune conclusioni naturali, delle quali una volta il senso e le ragioni dimostrative e necessarie ci potessero manifestare il contrario».[34] La convinzione che le conclusioni naturali diano maggiori garanzie di veridicità, porta lo scienziato all'enunciazione di questo principio che verrà ampiamente sviluppato nell'ultima lettera copernicana, e giustamente attribuito ad Agostino.

Tuttavia, prima di tratteggiare i punti che appaiono più esplicativi della questione dell'unità del vero nell'ultima *Lettera copernicana*, indirizzata a Madama Cristina di Lorena, è necessario sottolineare alcuni aspetti che condurranno inevitabilmente a un mutamento del quadro di contesto, acuendo tensioni e aggravando posizioni: la pubblicazione della *Lettera sopra l'opinione de' Pitagorici* di Paolo Antonio Foscarini e la risposta dura e pesante del card. Bellarmino al tentativo di difesa messo in atto dallo stesso autore della lettera incriminata – risposta che appariva, sia pur indirettamente, avere come destinatario ideale lo stesso scienziato fiorentino – non potevano che produrre distanze e separazioni che apparivano incolmabili.

Galilei è conscio di dover affrontare la questione dell'unità del vero e della conseguente concordanza tra Scrittura e natura percorrendo vie più rigorose e adoperando modalità più incisive. Viene perciò confermata la forma letteraria dell'epistola per evitare che potesse essere utilizzata per una condanna da parte della Congregazione dell'Indice, e tuttavia la

33 Di qui deriva, secondo Giorgio Stabile, la nozione della Scrittura in quanto "parola ficta" contrapposta alla natura, "expressio inexorabilis". La Scrittura cioè viene da Galilei ritenuta non falsa ma "diversa in aspetto", essa si esprime in «un linguaggio di convenzione istituito per indurre gli uomini "alla persuasione de gli articoli concernenti la fede"». STABILE: *Linguaggio della natura*, 55–57.

34 GALILEI: *Le opere*, V, 283–284.

Lettera a Madama Cristina di Lorena non sembra essere redatta secondo lo stile proprio di un'epistola, assumendo anzi caratteristiche specifiche di un trattato controriformistico.[35]

La *Lettera* percorre con estrema chiarezza un cammino tematico[36] attraverso il quale, dopo un'introduzione dalla quale si evincono in nuce i temi fondamentali, si espongono le due principali obiezioni degli avversari e si dimostra l'illegittimità delle loro argomentazioni, chiarendo infine i criteri ermeneutici, desunti dal metodo agostiniano.

2.2

In primo luogo sembrano essere interessanti due spunti argomentativi con i quali Galileo introduce la questione dell'unicità del vero. Il primo riguarda l'oltrepassare il "campo filosofico" che non è determinato da una decisione dello scienziato: è, piuttosto, il frutto più aspro dell'attacco al copernicanesimo. Galilei, pur non volendo entrare in "materie attinenti a religione", è costretto a farlo per difendersi da quanti, dopo la scoperta di alcuni fenomeni che andavano a "intorbidare" la natura, hanno pubblicato opere tese a vanificare ogni tentativo di unità del vero tra le nuove acquisizioni in campo scientifico e la Sacra Scrittura.[37] L'errore compiuto da questi autori è, secondo Galilei, sintomo della dimenticanza del precetto agostiniano secondo il quale nulla va «creduto temerariamente, a proposito di un problema oscuro, per evitare che, se in seguito si venisse a scoprire la verità, sebbene questa non possa essere affatto in contraddizione con i Libri sacri dell'Antico e del Nuovo Testamento, la rifiutassimo per un attaccamento al nostro errore».[38] Al precetto agostiniano e a una considerazione – già espressa da Copernico nel suo *De revolutionibus* – dell'arditezza del giudizio di coloro che, non essendo matematici, condannassero la sua opinione «propter aliquem locum Scripturae, male ad suum propo-

[35] Jean Dietz Moss ha evidenziato, nel suo *Galileo's "Letter of Christina": some rhetorical considerations* (in: Renaissance Quarterly 36 [1983], 547–576), il rapporto stretto fra la lettera galileiana e il modello di epistola così come viene delineato nell'"ars dictaminis" bolognese del XVI secolo: tale *ars* prevedeva una *salutatio*, una *captatio benevolentiae*, una *narratio*, una *petitio* e infine una *conclusio*. In realtà lo stesso storico è costretto ad ammettere che nella stessa lettera vi sono alcune forme retoriche assenti nel genere letterario delle epistole, come la *divisio*, la *refutatio*, mentre si inserisce, infine, un'appendice che costituirebbe il tentativo galileiano di esegesi del passo biblico di Giosuè. In tal modo, la retorica viene utilizzata da Galilei non come una mera forma letteraria, ma come strumento politico e di persuasione.

[36] A differenza di quanto diceva Dubarle, «L'exposé de Galilée est touffu, revient à plusieurs reprises sur les mêmes idées, cite les Pères, puis redit la même chose sous une autre forme». DUBARLE, André-Marie: *Le principes éxégetiques et théologiques de Galilée concernant la science de la nature*, in: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 50 (1966), 67–87, in part. 72.

[37] GALILEI: *Le opere*, V, 309.

[38] GALILEI: *Le opere*, V, 310. Cfr. AGOSTINO: *De Genesi ad litteram*, II, 18, 38 (*PL* 34, 280).

situm detortum»,[39] segue l'annuncio della tesi principale, redatto in forma negativa e polemica:

> «Ora, per queste false note che costoro tanto ingiustamente cercano di addossarmi, ho stimato necessario per mia giustificazione appresso l'universale, del cui giudizio e concetto, in materia di religione e di reputazione, devo far grandissima stima, discorrer circa a quei particolari che costoro vanno producendo per detestare ed abolire questa opinione, ed in somma per dichiararla non pur falsa, ma eretica, facendosi sempre scudo di un simulato zelo di religione e volendo pur interessar le Scritture Sacre e farle in certo modo ministre de' loro non sinceri proponimenti, col voler, di più, s'io non erro, contro l'intenzion di quelle e de' Santi Padri, estendere, per non dir abusare, la loro autorità, sì che anco in conclusioni pure naturali e non *de Fide*, si deva lasciar totalmente il senso e le ragioni dimostrative per qualche luogo della Scrittura, che tal volta sotto le apparenti parole potrà contener sentimento diverso».[40]

L'intento dello scienziato è chiaro: nei luoghi biblici che non trattano specificamente argomenti *de fide* non sono valide quelle restrizioni interpretative sancite dal Concilio tridentino, anzi sembra opportuno che il significato del passo biblico sia interpretato alla luce delle conoscenze sensibili e delle ragioni dimostrative.

Dall'asserto negativo si passa poi all'esposizione in positivo. Galileo inizia con l'affermare l'inerranza della Scrittura: essa non può "mai mentire", e, tuttavia, questo è valido soltanto quando «si sia penetrato il suo vero sentimento; il qual non credo che si possa negare esser molte volte recondito e molto diverso da quello che suona il puro significato delle parole».[41] L'interpretazione letterale della Bibbia nasconde non poche insidie che possono causare non solo contraddizioni «ma gravi eresie e bestemmie ancora»,[42] e che si possono superare unicamente seguendo altri criteri espositivi, che sottolineino un accomodamento al comune esprimersi del volgo.

2.3

Questa considerazione, che di per sé non rappresenta alcuna novità interpretativa, viene impiegata nel rapporto tra dato biblico e osservazione naturale:

> «Perché se, come si è detto e chiaramente si scorge, per il solo rispetto d'accomodarsi alla capacità popolare non si è la Scrittura astenuta di adombrare

39 GALILEI: *Le opere*, V, 314.

40 GALILEI: *Le opere*, V, 313.

41 GALILEI: *Le opere*, V, 315.

42 In quei luoghi, infatti, dove si parla di Dio attribuendogli arti e organi umani, è opportuno affermare che sono dette «da gli scrittori sacri per accomodarsi alla capacità del vulgo assai rozo e indisciplinato». GALILEI: *Le opere*, V, 315.

principalissimi pronunziati, attribuendo sino all'istesso Iddio condizioni lontanissime e contrarie alla sua essenza, chi vorrà asseverantemente sostenere che l'istessa Scrittura, posto da banda cotal rispetto, nel parlare anco incidentalmente di Terra, d'acqua, di Sole o d'altra creatura, abbia eletto di contenersi con tutto rigore dentro a i puri e ristretti significati delle parole»?[43]

La principale conseguenza dell'inerranza si attua dunque nell'affermazione dell'accomodamento interpretativo dei termini biblici che trattano fenomeni naturali, determinando subito un ribaltamento, nell'esegesi, della priorità tra dato scritturale e ragione naturale, e deducendo tre conseguenze. La prima è che «nelle dispute di problemi naturali non si dovrebbe cominciare dalle autorità di luoghi delle Scritture, ma dalle sensate esperienze e dalle dimostrazioni necessarie»; la seconda è che «de gli effetti naturali che o la sensata esperienza ci pone innanzi a gli occhi o le necessarie dimostrazioni ci concludono, non debba in conto alcuno esser revocato in dubbio per luoghi della Scrittura ch'avesser nelle parole diverso sembiante»; la terza è che «venuti in certezza di alcune conclusioni naturali, doviamo servircene per mezi accomodatissimi alla vera esposizione di esse Scritture ed all'investigazione di quei sensi che in loro necessariamente si contengono, come verissime e concordi con le verità dimostrate».

Questo significa che la scienza diventa uno strumento necessario (dobbiamo servircene) per la "vera esposizione" della Scrittura. Le certezze scientifiche rivelano il vero senso della Scrittura, il senso più recondito. È questo un principio ermeneutico nuovo su cui Galileo ritorna più avanti collegandolo al principio che «due verità non possono contrariarsi».

E, al fine di giustificare questo principio ermeneutico, Galilei riprende la distinzione, all'interno dell'unica rivelazione, tra Scrittura e natura, così come aveva già mostrato nella precedente *Lettera* al Castelli,[44] individuando in una affermazione di Tertulliano un referente autorevole cui appoggiarsi:

«Stante, dunque, ciò, mi par che nelle dispute di problemi naturali non si dovrebbe cominciare dalle autorità di luoghi delle Scritture, ma dalle sensate esperienze e dalle dimostrazioni necessarie: perché, procedendo di pari dal Verbo divino la Scrittura Sacra e la natura, quella come dettatura dello Spirito Santo, e questa come osservantissima essecutrice de gli ordini di Dio; ed essendo, di più, convenuto nelle Scritture, per accomodarsi all'intendimento dell'universale, dir molte cose diverse, in aspetto e quanto al nudo significato delle parole, dal vero assoluto; ma, all'incontro, essendo la natura inesorabile ed immutabile, e mai non trascendente i termini delle leggi impostegli, come quella che nulla cura che le sue recondite ragioni e modi d'operare sieno o non sieno esposti alla capacità degli uomini; pare che quello degli effetti naturali che o la sensata esperienza ci pone dinanzi a gli occhi o le necessarie dimostrazioni ci concludono, non debba in conto alcuno esser revocato in

43 GALILEI: *Le opere*, V, 316.

44 Cfr. GALILEI: *Le opere*, V, 282–283.

> dubbio, non che condennato, per luoghi della Scrittura che avessero nelle parole diverso sembiante; poi che non ogni detto della Scrittura è legato a obblighi così severi com'ogni effetto di natura, né meno eccelentemente ci si scuopre Iddio negli effetti di natura che ne' sacri detti delle Scritture: il che volse per avventura intender Tertulliano in quelle parole: "Nos definimus, Deum primo natura cognoscendum, deinde doctrina recognoscendum: natura, ex operibus; doctrina, ex prædicationibus"».[45]

L'unica verità affermata implica una disomogeneità delle due manifestazioni divine che nella Scrittura essendo «dettatura dello Spirito», si adatta al significato "universale", mentre nella natura, come «osservantissima essecutrice de gli ordini di Dio», non può in alcun modo trascendere "i termini delle leggi" che le sono state imposte. Galileo è conscio della novità che si compie con l'allargamento, del criterio esegetico dell'accomodamento, alle verità scientifiche, poiché «venuti in certezza di alcune conclusioni naturali, doviamo servircene per mezi accomodatissimi alla vera esposizione di esse Scritture».[46] Non è più il dato biblico a guidare l'indagine sulla natura, ma è quest'ultima che pone le sue conclusioni a servizio dell'interpretazione scritturistica. Si tratta di riconoscere dunque ciò che è *de fide et moribus*, da ciò che non lo è, rimanendo dentro le determinazioni conciliari tridentine, intese in modo restrittivo ed esclusivo. Non si tratta di mettere in contrasto due verità, quanto di riflettere su due differenti modalità di trasmissione, su due tipi di conoscenza del reale, vale a dire, su due diverse "epistemologie del reale".[47]

Questa prima annotazione apre la strada a una serie di osservazioni, la prima delle quali riguarda proprio la priorità della teologia rispetto alle altre scienze. Anche qui Galilei persegue il principio della disomogeneità dei due approcci conoscitivi. La preminenza non può consistere nella considerazione che la teologia determini i principi delle altre scienze, così come «le regole del misurare i campi e del conteggiare molto più eminentemente si contengono nell'aritmetica e geometria d'Euclide, che nelle pratiche degli agromensori e de' computisti»,[48] bensì la preminenza consiste nell'oggetto stesso di questa scienza, nel fatto che essa rifletta su Dio, il quale supera «di dignità tutti gli altri suggetti che son materia dell'altre scienze».[49]

45 GALILEI: *Le opere*, V, 317: «Nos definimus, Deum primo natura cognoscendum, deinde doctrina recognoscendum: natura, ex operibus; doctrina, ex praedicationibus». TERTULLIANO: *Adversus Marcionem*, I, 18 (PL 2, 266).

46 GALILEI: *Le opere*, V, 317.

47 Cfr. PASQUINELLI, Alberto: *Letture galileiane*. Bologna: Il Mulino 1968, 94.

48 GALILEI: *Le opere*, V, 324–325.

49 GALILEI: *Le opere*, V, 325. Tale superiorità dell'oggetto conoscitivo stabilisce una limitazione per gli stessi teologi che non possono arrogarsi il diritto di intervenire su questioni che non riguardano il proprio campo specifico d'indagine, così come stabilisce una limitazione del potere di un "principe assoluto" che decidesse – sostituendosi ai tecnici – di costruire palazzi e di curare le malattie dei suoi sudditi, soltanto perché sa di poter contare

Da questa prima osservazione consegue un'altra di carattere non meno importante, desunta direttamente dalle parole appena citate del *De genesi ad litteram* di Agostino. Nella Bibbia alcune proposizioni possono essere conosciute con certezza, altre, invece, quali, ad esempio, "se le stelle siano animate", vengono soltanto insegnate:

> «ne i libri de'sapienti di questo mondo si contenghino alcune cose della natura dimostrate veracemente, ed altre semplicemente insegnate; e che, quanto alle prime, sia ofizio de'saggi teologi mostrare che le non son contrarie alle Sacre Scritture; quanto all'altre, insegnate ma non necessariamente dimostrate, se vi sarà contraria alle Sacre Lettere, si deve stimare per indubitatamente falsa, e tale in ogni possibil modo si deve dimostrare».[50]

Non sono gli scienziati a dover ritenere false le proprie dimostrazioni. È, invece, il teologo che ha il compito di mostrare la corrispondenza con la Scrittura di quelle opinioni "dimostrate necessariamente". Il problema è, allora, proprio quello di stabilire a quale gruppo di proposizioni appartenga l'opinione copernicana. Per la maggior parte dei teologi essa è di quelle cose soltanto "insegnate". La si doveva allora giudicare falsa? Galilei, non volendo, invita i teologi a condannare proprio ciò che vuole difendere. Evidentemente l'intento galileiano è ben diverso: per lui l'eliocentrismo rappresenta un'affermazione di indubitabile certezza scientifica, confortato anche dalla compagnia dei matematici gesuiti che incominciavano a ritenere «esser necessario mutare la già concepita costituzione del mondo, non potendo in conto alcuno più sussistere».[51]

2.4

Una terza e ultima osservazione Galilei ritiene necessario affrontare: il problema della comune concordia dei padri, sancito dal decreto tridentino per sanare i conflitti in occasione di passi biblici particolarmente controversi. Anche qui Galilei intende il pronunciamento conciliare in modo restrittivo. L'unanime consenso dei Padri è tale soltanto per quelle proposizioni che unanimemente i Padri stessi hanno deliberatamente trattato e pienamente disputato. La questione copernicana invece non sembra essere stata da loro discussa. E anche se si arrivasse a sostenere un comune consenso dei Padri sulla stabilità della Terra e la mobilità del Sole, questi argo-

sull'obbedienza degli stessi sudditi. Allo stesso modo il teologo non può comandare all'astronomo o al matematico di ritenere falso ciò che è stato determinato attraverso personali esperimenti e dimostrazioni.

[50] GALILEI: *Le opere*, V, 327.

[51] GALILEI: *Le opere*, V, 328.

menti, non rientrando in materie attinenti alla fede o ai costumi, rimarrebbero fuori da ogni pronunciamento dei Padri.[52]

In Galilei questo recupero della patristica si attua soprattutto attraverso una ripresa di alcune tesi agostiniane.[53] Sono tanti gli aspetti che legano Galileo ad Agostino nella *Lettera a Madama Cristina di Lorena*, ma qui preme sottolineare due punti: la questione della distinzione degli ambiti gnoseologici e quella relativa a un nuovo concetto di inerranza biblica che Galileo avanza a partire proprio da Agostino. Innanzitutto, sarebbe opportuno chiedersi preliminarmente se esista in Agostino la consapevolezza di una dualità di fonti di conoscenza, vale a dire di un'autonomia e diversità dei differenti ambiti, quello teologico da una parte e quello della conoscenza della natura, dall'altra. La distinzione degli ambiti è una conquista della modernità o possiamo, in qualche modo, come pretenderebbe Galileo, farla risalire addirittura ad Agostino?

Galileo su questa differenza insiste molto:

> «E se l'istesso Spirito Santo a bello studio ha pretermesso d'insegnarci simili proposizioni, come nulla attenenti alla sua intenzione, ciò è alla nostra salute, come si potrà adesso affermare, che il tener di esse questa parte, e non quella, sia tanto necessario che l'una sia *de Fide*, e l'altra erronea? Potrà, dunque essere un'opinione eretica, e nulla concernente alla salute dell'anime? o potrà dirsi, aver lo Spirito Santo voluto non insegnarci cosa concernente alla salute? Io qui direi che quello che intesi da persona ecclesiastica costituita in eminentissimo grado, ciò è l'intenzione delle Spirito Santo essere d'insegnarci come si vadia al cielo, e non come vadia il cielo».[54]

E tale distinzione è in totale comunione con quanto affermano i Padri della Chiesa e, in particolar modo, Agostino:

> «Però se gli scrittori sacri avessero avuto pensiero di persuadere al popolo le disposizioni e movimenti de' corpi celesti, e che in conseguenza dovessimo noi ancora dalle Sacre Scritture apprender tal notizia, non ne avrebbon, per mio credere, trattato così poco, che è come niente in comparazione delle infinite conclusioni ammirande che in tale scienza si contengono e si dimostrano. Anzi, che non solamente gli autori delle Sacre Lettere non abbino preteso d'insegnarci le costituzioni e movimenti de' cieli e delle stelle, e loro figure,

[52] «Ma la mobilità o stabilità della Terra o del Sole non son *de Fide* né contro a i costumi, né vi è chi voglia scontorcere luoghi della Scrittura per contrariare a Santa Chiesa o a i Padri». GALILEI: *Le opere*, V, 337.

[53] Un prezioso aiuto, in tale direzione, giunge direttamente da Benedetto Castelli, il quale, il 6 gennaio 1615, comunica a Galilei di avere interessato un amico barnabita, competente nella patristica, perché traesse da Sant'Agostino e da altri Padri, riferimenti che potessero confermare l'interpretazione esegetica galileiana riguardo al miracolo raccontato nel libro di *Giosuè*: «Io son alle mani con il Padre Predicatore de' Barnabiti, affezionatissimo alla dottrina di V.S., e m'ha promesso certi passi di S. Agostino e d'altri Dottori in confermatione del sentimento dato da V.S. a Giosuè. Quando li haverò, li manderò». GALILEI: *Le opere*, XII, n. 1069, 126–127.

[54] GALILEI: *Le opere*, V, 319.

grandezze e distanze, ma che a bello studio, ben che tutte queste cose fussero a loro notissime, se ne sieno astenuti, è opinione di santissimi e dottissimi Padri: ed in sant'Agostino si leggono le seguenti parole: "Quæri etiam solet, quæ forma et figura cæli esse credenda sit secundum Scripturas nostras: multi enim multum disputant de iis rebus, quas maiore prudentia nostri authores omiserunt, ad beatam vitam non profuturas discentibus, et occupantes (quod peius est) multum prolixa et rebus salubribus impedenda temporum spatia».[55]

Ora, a una lettura attenta del passo, è facile comprendere come Agostino non si ponga il problema della distinzione tra due campi del sapere autonomi, affermando semplicemente la conoscenza dell'astronomia come non essenziale alla salvezza. Anzi, a ben vedere, la ricezione di questo passo agostiniano, storicamente porterà spesso a sottolineare l'inutilità delle conoscenze che non riguardavano l'ambito della fede, precisando, specialmente all'interno delle comunità monastiche, quali conoscenze "profane" fossero importanti per un'adeguata utilizzazione della Scrittura. Ben lontano, dunque, da quanto Galileo avrebbe voluto sostenere.

Ma la questione più rilevante riguarda proprio il concetto di natura: per Galileo la natura è definita da leggi necessarie che la governano, scritte in un linguaggio matematico, una natura che finalmente si erge a entità del tutto autonoma. Agostino, invece, insiste su una considerazione religiosa della natura e del cosmo, nella quale occorreva cogliere il volere divino, causa diretta dell'accadere fisico, giungendo perfino ad affermazioni che sono l'esatto opposto di quanto Galileo pensava. Un brano del *Commento ai Salmi* è particolarmente significativo:

«Il libro [*cioè la Bibbia*] sia per te una pagina scritta da Dio per ascoltare ciò che vi è scritto; ma un libro è per te anche l'universo, nel quale tu vedi ciò che vi è contenuto. In questi codici [*nella Bibbia*] possono leggere solo coloro che hanno istruzione, ma nel mondo può leggere anche chi non è istruito». (*Enarrationes in Psalmos*, 45,7)

Per Agostino non vi è discontinuità perché libro della Scrittura e libro del mondo trasmettono l'unica verità religiosa: per questo chi non è istruito può leggere facilmente il libro del mondo perché la natura è vista nei suoi significati simbolici che rimandano alla redenzione dell'uomo. In Galileo si attua l'esatto opposto: pur rimarcando l'unità del vero, egli considera i fenomeni naturali di difficile spiegazione, tanto che solo coloro che hanno conoscenze adeguate possono giungere a scoprirne le leggi, mentre il linguaggio della Scrittura deve poter essere compreso anche da coloro che non sono istruiti. È questo il modo suggerito da Galilei, nel pieno della Rivoluzione scientifica, per evitare l'*impasse* nei casi di contrasto tra i due veri: una soluzione che recepiva in pieno la formulazione "rovesciata" e

55 GALILEI: *Le opere*, V, 318–319.

"potenziata" (a vantaggio della filosofia) del principio dell'unità del vero proposta da Perera nei *Commenti al Genesi*.

Abstract
Il gesuita Benet Perera (Pererius, 1535–1610) ripensò l'eredità della Bolla Apostolici regiminis *estendendo l'applicazione del principio dell'unità del vero a qualsiasi filosofia ed autore. Nell'interpretazione di Perera non era solo la filosofia a doversi conformare alla teologia, ma anche le Sacre Scritture non dovevano essere in conflitto con gli esperimenti e gli argomenti della filosofia. Nella* Lettera a Cristina di Lorena *(1615), Galilei riprese la formula "cum verum omne semper cum vero congruat" proprio da Perera e dai suoi* Commenti al Genesi *(1591). Attraverso Galilei, il principio dell'unità del vero entrò stabilmente nella Rivoluzione scientifica. Questo contributo punta a sviluppare un confronto tra Perera e Galilei proprio sulla loro rispettiva ricezione del principio dell'unità del vero.*

Abstract
The Jesuit Benet Perera (Pererius, 1535–1610) rethought the legacy of the Papal Bull Apostolici regiminis *(1513), extending the application of the principle of the unity of truth to every philosophy and author. In Perera's interpretation, not only must philosophy conform to theology, but also Sacred Scriptures mustn't be in conflict with experiences and arguments (i.e. the truth) of philosophy. In the* Letter to Madame Christina of Lorraine *(1615), Galileo sought to draw upon the formula "cum verum omne semper cum vero congruat" from Perera's Commentary on* Genesis *(1591), affirming a Concordist position between scientific and biblical truth. Through Galileo, the principle of the unity of truth entered into the new paradigm of the scientific revolution. This paper aims to develop a comparison between Perera and Galileo based on their reception of the principle of the unity of truth.*