

## Il “copernicanesimo” di Galilei tra Riforma e processi di secolarizzazione nella periferia dell'impero spagnolo

Maria Antonietta Bondanese\*

*Abstract.* The Copernican astronomical revolution suffers from severe criticism, mainly from the fathers of the Protestant Reformation, devoted to the “letters” of the holy bible, from whom they gather confirmation of the validity of geocentrism, the world’s view always accepted from the Roman Catholic church. To Galileo, the new Copernican system was a veritable description of the universe and because of this conviction, he clashes into dissension with the Catholic church, because they’re afraid of a victory of this new science, which could cause the decline of religious Faith, the religious authority and the triumph of the secularization. Such a process of secularization was also provoked by politic-religiously conflicts between Protestants and Catholics: from this reformation’s “unforeseen circumstances” descends, paradoxically, the de-deification of the natural world and the religious disenchantment of the modern human being. In the circumference of the Spanish empire, in the land of Otranto (Terra d’Otranto), emerge deep echoes of this philosophical and scientific controversy, the tension for the church’s reformation and the quest of finding a knowledge that values the person’s rational abilities but without negating the intimate tension to God.

*Riassunto.* La rivoluzione astronomica copernicana trova critici severi anzi tutto tra i padri della Riforma protestante, fedeli “alla lettera” della Bibbia, da cui traggono conferma della validità del geocentrismo, visione del mondo da sempre accettata anche dalla Chiesa di Roma. Per Galilei il sistema copernicano è una descrizione vera dell’universo per cui entra in dissenso con la Chiesa cattolica, la quale teme che la vittoria della nuova scienza porti al declino delle fedi, dell’autorità della religione e al trionfo della secolarizzazione. Tale processo di laicizzazione è innescato anche dai conflitti politico-religiosi fra protestanti e cattolici: dagli “imprevisti” della Riforma discende, per paradosso, la sdivinizzazione del mondo naturale e il disincanto religioso dell’uomo moderno. Alla periferia dell’impero spagnolo, in Terra d’Otranto, giungono echi profondi del dibattito filosofico e scientifico, della tensione per una riforma della Chiesa, della ricerca di un sapere che valorizzi l’individuo nelle sue capacità razionali senza però negarne l’intima tensione verso il divino.

“Questo modo di filosofare tende alla sovversione di tutta la filosofia naturale, ed al disordinare e mettere in conqusso il cielo e la Terra e tutto l’universo”<sup>1</sup>: con queste parole l’interlocutore peripatetico del *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, Simplicio, denuncia il carattere eversivo che i tradizionalisti, non a torto, ravvisano nel pensiero di Galilei, in una fase di laboriosa ricostruzione da parte della Chiesa cattolica degli assetti dottrinali e istituzionali, avviata con il

---

\*Società di Storia Patria, [maria.bondanese@alice.it](mailto:maria.bondanese@alice.it).

<sup>1</sup> G. GALILEI, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, E.N., VII, p. 62. Le *Opere* di Galilei sono citate secondo l’edizione nazionale (E.N.) in 20 volumi, a cura di A. FAVARO, Firenze, 1890-1909; il numero romano richiama il volume.

Concilio di Trento in risposta alla frattura religiosa determinata dalla Riforma protestante. Ricostruzione capillare che dal centro si estende alle periferie. Nelle diocesi del Basso Salento, la preoccupazione prevalente dei vescovi del '600 è “quella di adeguare le strutture e la vita pastorale agli orientamenti tridentini”<sup>2</sup>; la documentazione archivistica attesta che essi furono innanzi tutto visitatori e legiferanti, anche se “costretti ad operare con povertà di mezzi promozionali”<sup>3</sup>. La missione itinerante dei vescovi contribuì “a creare la diocesi moderna, come unità territoriale affidata alla responsabilità di un'unica autorità ecclesiastica”<sup>4</sup>, omogeneizzando tradizioni diverse verso una prassi pastorale uniforme. “In ogni caso, il vescovo visitatore si avvicinò alle condizioni reali delle popolazioni salentine e ne comprese il vivere quotidiano; egli comparve tra gli abitanti e i chierici come signore spirituale, venerato più che temuto ed ubbidito, governatore delle anime e sollecito per i bisogni religiosi”<sup>5</sup>. Esempio concreto, questo, di come la Chiesa tridentina avesse posto le basi per un profondo rinnovamento dell'azione pastorale<sup>6</sup> attraverso la formazione di un clero all'altezza dei tempi e dedito al ministero. Ma in termini di fede il modello tridentino tende a imporre una forte centralizzazione e un potenziamento della vigilanza e della repressione in materia dottrinale. Non stupisce, pertanto, la scandalizzata reazione di Simplicio a fronte delle novità proposte da Galilei rispetto alla consolidata rappresentazione geocentrica del mondo, conforme all'insegnamento della Bibbia. Non dissimile per tono ed asprezza il giudizio espresso, molti anni prima, da Lutero nei riguardi di Copernico, definito “un astrologo da quattro soldi [...] un insensato che vuole sovvertire l'intera scienza astronomica”<sup>7</sup>, trovando eco in Melantone per il quale “pericolose”, prive di

<sup>2</sup> S. PALESE, *Le diocesi del Basso Salento nel '600: aspetti pastorali e attività religiosa* in B. PELLEGRINO- M. SPEDICATO, *Società, congiunture demografiche e religiosità in Terra d'Otranto nel XVII secolo*, Atti del Seminario di Studio (Lecce 15-16 aprile 1988), Galatina (Lecce), Congedo Editore, 1990, p. 207.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 208.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 209.

<sup>6</sup> Per una disamina sintetica ma efficace dei decreti tridentini sotto il profilo pastorale, cfr. A. MAFFEIS, *La Chiesa cattolica tra Riforma e Controriforma*, “Nuova Secondaria”, n. 2, ottobre 2017, pp. 48-55.

<sup>7</sup> In M. GRILLI, *Gli scienziati e l'idea di Dio. Pensiero scientifico e religioso a confronto*, Bari, Edizioni Dedalo, 2010, p. 88. P. Odifreddi ha rilevato come, prima del 1543, quando il *De revolutionibus orbium coelestium* di Copernico giungerà fresco di stampa sul letto di morte del suo autore, le idee dell'astronomo polacco fossero già trapelate, arrivando in qualche modo all'orecchio di Martin Lutero. Questi, il 4 giugno 1539, nei suoi *Discorsi a tavola*, “aveva sollevato l'ottusa obiezione che un secolo dopo sarebbe divenuta l'assurdo capo d'accusa per Galileo: *Oggi è così, se uno vuol essere più intelligente non può accontentarsi di ciò che fanno gli altri e deve inventarsi qualcosa di nuovo, come quel matto che vorrebbe rivoluzionare l'intera astronomia. Ma la Sacra Scrittura mostra che Giosuè ha ordinato al Sole e non alla Terra, di fermarsi*” (P. ODIFREDDI, *Hai vinto, Galileo!* Milano, Mondolibri S.p.A., 2010, p. 15). A riguardo, si veda anche J. ATKINSON, *Lutero - La parola scatenata*, Torino, Claudiana Editrice, 1983, dove l'autore evidenzia come il professore di studi biblici all'Università di Wittenberg avesse “difficoltà ad accettare la nuova cosmogonia del suo quasi

“onestà e dignità” erano le idee dell’astronomo polacco, condannate a sua volta da Calvino che, nel *Commento alla Genesi*, scriverà “Chi avrà l’ardire di porre l’autorità di Copernico al di sopra di quella dello Spirito Santo?”<sup>8</sup>. Il ‘primato’ della lotta alla moderna astronomia spetta, dunque, ai riformati per i quali, risiedendo la verità della Sacra Scrittura nel suo significato letterale, è da rigettare come blasfema qualsiasi tesi che contraddica il testo biblico. Un fondamentalismo cui fanno riscontro l’irrigidimento dottrinale della Chiesa cattolica e la riorganizzazione dell’Inquisizione romana con la bolla *Licet ab initio* del 1542 da parte di Paolo III<sup>9</sup>.

Alla censura cattolica non può sfuggire, infatti, il valore iconoclasta delle tesi di Galilei, nonostante egli si dichiari autore che non tratta mai cose attinenti alla fede e che su ciò non voglia “ingaggiar lite con nissuno”<sup>10</sup>. Nell’intento di rivendicare l’indipendenza della ricerca scientifica dall’autorità della rivelazione, con la chiara distinzione del campo dell’una, strettamente teoretico e dell’altra, essenzialmente pratico-religioso, Galilei sviluppa un ambizioso programma, definito da Geymonat di “politica della cultura”<sup>11</sup>, col fine di diffondere la tesi copernicana e di conquistare

---

contemporaneo Copernico. Non v’è dubbio che era la sua fedeltà letterale alla Bibbia che lo rendeva conservatore a questo proposito; egli stesso, infatti, ne indicò l’ingenua spiegazione nel fatto che Giosuè - secondo la Scrittura - aveva fermato il sole e non la terra” (*ivi*, pp. 292-293).

<sup>8</sup> In M.S. TASSI. *La rivoluzione astronomica*, Pioltello (Milano), Edizioni Scolastiche Bruno Mondadori, 2000, p. 23

<sup>9</sup> L’irrigidimento dottrinale e il delinarsi della linea di controllo da parte della Chiesa cattolica è evidente nelle accuse mosse ai cenacoli letterari e spirituali del movimento umanistico evangelico, in cui il richiamo al significato originario della Scrittura e il rifiuto delle sottigliezze della tarda scolastica potevano costituire elementi di contatto con la Riforma protestante. Un centro importante era Napoli, ove Juan de Valdés, qui rifugiatosi nel 1531 per sfuggire ai rigori dell’Inquisizione spagnola, aveva radunato attorno a sé un circolo elitario dedito a meditazioni bibliche e riflessioni religiose. Nella sua casa alla Chiaia convenivano i discepoli, uomini e donne, un gruppo notevole sia per la quantità che per la qualità delle persone che lo componevano, unendo l’adesione ad orientamenti teologici più o meno consapevolmente eterodossi alla tenace speranza di avviare una graduale riforma della chiesa. Nel circolo di Valdés spicca, tra gli altri, l’arcivescovo di Otranto Pietro Antonio di Capua. (Cfr. G. FILORAMO-D. MENOZZI, *Storia del Cristianesimo. L’età moderna*, Vol. III, Milano, Edizione CDE spa, 1999, p. 71). Gravemente sospetta agli occhi dei fautori della Controriforma anche l’ortodossia di un illustre esponente dell’Umanesimo in Terra d’Otranto: “Nel Salento è nota la vicenda del *marchese di Oria* Giovanni Bernardino Bonifacio (1517-1597), in gioventù tra i frequentatori della casa napoletana di Giovanni Maria Bernardo, che formavano un circolo valdesiano di letterati e colti gentiluomini. È ignota la data della sua partenza da Oria: nell’ottobre 1556 si trovava ancora nei suoi feudi, ma già pensava di stabilirsi definitivamente a Venezia. Soggiornò effettivamente sulla laguna, ma nell’estate del ’57 raggiunse Basilea [...]. Era l’inizio di un peregrinare attraverso l’Europa che l’avrebbe infine fatto approdare a Danzica ove terminò i suoi giorni. Il 1591 donò al senato di Danzica la sua biblioteca, comprendente 1.043 opere in 1.161 volumi, ricevendone in cambio un vitalizio di un fiorino mensile e un’abitazione nell’antico monastero francescano. La biblioteca, che rifletteva gli interessi religiosi e umanistici del marchese di Oria, fu aperta al pubblico il 1596” (*Dal conflitto alla comunione. Note sul quinto centenario dell’inizio della Riforma* in [www.fondazioneterradotranto.it](http://www.fondazioneterradotranto.it), 15/12/2016).

<sup>10</sup> G. GALILEI, *Lettera a Cristina di Lorena*, (febbraio-marzo 1615), E. N., V, p. 328.

<sup>11</sup> L. GEYMONAT, *Galileo Galilei*, Torino, Einaudi, 1957, p. 116.

l'appoggio della Chiesa cattolica alla nuova scienza. Progetto, quest'ultimo, comprensibile sotto il profilo di compromesso con cui Galilei cerca di non intaccare il magistero della sfera ecclesiastica, pur sottraendogli un dominio così vasto come quello relativo all'indagine naturale. Galilei pare non rendersi pienamente conto di quanto la posizione da lui difesa dia origine ad un conflitto radicale di cultura, perché ritiene possibile sostenere una linea conciliativa, combattendo semplicemente l'ignoranza e il fanatismo, secondo il metro di un illuminismo avanti lettera<sup>12</sup>. Da questo spirito è animata l'epistola al Castelli, dove è sottolineata l'imperturbabilità di colui che "ha la parte vera dalla sua", e non teme gli assalti di nessuno purchè gli sia lasciata facoltà di parlare ed essere ascoltato da "persone intendenti e non soverchiamente alterate da proprie passioni e interessi"<sup>13</sup>. In tale prospettiva, Galilei affronta il problema dei rapporti tra scienza e teologia e specifica che "procedendo di pari dal Verbo divino la Scrittura Sacra e la natura, quella come dettatura dello Spirito Santo, e questa come osservantissima esecutrice de' gli ordini di Dio"<sup>14</sup>, entrambe sono, ciascuna per la sua materia, sul medesimo piano di verità. La dissonanza apparente tra verità scientifica e verità di fede consiste solo in questo: che, per "accomodarsi alla capacità de' popoli rozzi e indisciplinati", la Scrittura ha dovuto "dir molte cose diverse, in aspetto e quanto al significato delle parole, dal vero assoluto"<sup>15</sup>. Sotto questa forma sono da assumere le varie allusioni ai fenomeni naturali, descritti secondo l'accezione comune o di una cultura arcaica. Contro tutto ciò, è opposta la ricerca scientifica, così che "quello che gli effetti naturali o la sensata esperienza ci pone innanzi agli occhi o le necessarie dimostrazioni ci

---

<sup>12</sup> Il suo metodo era, ha osservato G. de Santillana, "di aggirare i pregiudizi anziché affrontarli, evitare gli allarmi, smantellare via via posizioni mal difese, servirsi della nuova evidenza in modo da far sì che crollassero di per sé sovrastrutture intenibili. Solo così poteva sperare di demolire i pregiudizi aristotelici senza dover discutere i principi stessi della dottrina" (G. DE SANTILLANA, *Processo a Galileo*, Verona, Mondadori, 1960, p. 66). D'altra parte, Galilei aveva partecipato del clima di ricerca della "vera dottrina" aristotelica - coperta da secoli di sovrastrutture, innesti, interpretazioni - indotto dall'averroismo la cui roccaforte era l'Università di Padova, il celebre Studio in cui Galilei fu attivo dal 1592 al 1610, dove acceso era stato il dibattito specie sulla natura e sulla funzione della logica. Dispute cui avevano preso parte i salentini Marcantonio Zimara di Galatina, Girolamo Balduino di Montesardo e il suo discepolo Angelo Thio di Morciano di Leuca, contribuendo ad approfondire il significato del pensiero aristotelico, "a svecchiarlo da tutte le errate interpretazioni, consentendo così al patavino Iacopo Zabarella, ultimo valido sostenitore del peripatetismo di quella Università, di compendiare i risultati delle ricerche" (M. DE MARCO in L. TARTARO, *E i salentini dissero a Padova*, in [www.bpp.it/Apu-lia/html/archivio/1979/III](http://www.bpp.it/Apu-lia/html/archivio/1979/III)). Galilei si schierò apertamente per le tesi di Zabarella: l'averroismo di Zimara e Balduino, dunque, servi per mettere in rilievo "i limiti dell'aristotelismo, l'impossibilità di poter trarre da questo un metodo fecondo per l'acquisto di un sapere certo e inconfutabile, di una scienza fondata sulla realtà dei fatti e non, invece, sui dogmi e sull'autorità di testi filosofici o religiosi" (M. DE MARCO, in L. TARTARO, *E i salentini*, cit., *ivi*). Attraverso le accanite dispute patavine, dunque, Galilei poté rendersi conto infine della sterilità del vecchio sapere, mettendo a punto, per converso, il suo metodo fondato sulla matematica e sull'osservazione della natura, sull'esperimento e sulla verifica delle ipotesi.

<sup>13</sup> G. GALILEI, *Lettera al Castelli* del 21 dicembre 1613, E.N., V, p. 285.

<sup>14</sup> *Ivi*, pp. 282-283.

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

concludono, non debba in conto alcuno esser revocato in dubbio per luoghi della Scrittura ch’avesse nelle parole diverso sembante”<sup>16</sup>. I risultati di tale indagine, se possono essere valutati come ipotesi da un punto di vista metodico, per Galilei sono però un riconoscimento della realtà naturale effettiva. Perciò, il voler ritenere la tesi copernicana come uno schema geometrico in funzione di calcoli astronomici, una “supposizione” secondo la proposta avanzata dal cardinale Bellarmino<sup>17</sup>, contraddice al pensiero di Copernico e alla sua teoria<sup>18</sup>, di cui Galilei sostiene la validità fisica. Secondo lo scienziato pisano, il sistema copernicano è una descrizione vera del mondo, e questo è l’aspetto più rilevante della questione per lui come anche per la Chiesa la quale temeva che il trionfo della nuova scienza avrebbe messo capo a un declino della fede religiosa e dell’autorità della religione. Nel successo di tale sapere, essa vedeva una prova della capacità dell’intelletto umano di scoprire, senza l’aiuto della rivelazione divina, i segreti del mondo<sup>19</sup> e l’abbrivio di un’antropologia sdvinizzata che avrebbe congedato radicalmente il soprannaturale, costruendo un mondo in sé compiuto avente nell’uomo stesso<sup>20</sup> e non in Dio il suo centro dinamico

---

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> Cfr. *Lettera del Bellarmino al Foscarini* del 12 aprile 1615 in G. GALILEI, *Opere*, E. N., XII, p. 171. Rivolgendosi al confratello carmelitano Foscarini (“Dico che mi pare che Vostra Paternità et il Sig.r Galileo facciano prudentemente a contentarsi di parlare *ex suppositione* e non assolutamente”), l’eminente teologo gesuita, con riferimento al Concilio tridentino (1545-1563), sottolineava la proibizione di interpretare la *Scrittura contro il comune consenso* dei Padri della Chiesa, sia antichi che moderni. “Va notato – rileva in proposito Egidio Festa - che il senso letterale della Scrittura relativo all’immobilità della Terra ed al movimento del Sole da est verso ovest non costituiva materia di fede per se stesso (*ex parte obiecti*), ma lo diventava in quanto dettato dallo Spirito santo ai Profeti (*ex parte dicentis*)” (E. FESTA, *Galileo. La lotta per la scienza*, Milano, Mondolibri S.p.A., 2009, p. 182). Inoltre, all’inizio della lettera al Foscarini, il cardinale Bellarmino dichiarava di aver sempre creduto che Copernico considerasse il proprio sistema astronomico come una semplice costruzione geometrica. Equivoco questo ingenerato, all’insaputa del suo Autore, spentosi proprio mentre erano messe in circolazione le prime copie del *De revolutionibus*, dall’editore che aveva chiesto a un predicatore luterano, Andreas Osiander, di redarre un *Avvertimento al lettore*, non firmato, in cui il sistema eliocentrico veniva presentato come un’ipotesi matematica senza rapporto con la realtà. Ulteriore conferma, questa, di quanto nel mondo protestante si fosse guardinghi nel sostenere la veridicità della tesi di Copernico dopo la condanna fattane da Lutero e dagli altri esponenti della Riforma (Cfr. a riguardo, anche F. DI TROCCHIO, *Il cammino della scienza*, Milano, Mondadori Università, p.20). Alcuni studiosi, però, si erano già chiesti se il testo fosse di mano dell’Autore. Il primo a dubitarne era stato Giordano Bruno “ma bisognerà aspettare Keplero per rendersi conto che l’*Avvertimento* non era di Copernico. Grazie ad una nota manoscritta di Hieronimus Schreiber su di un esemplare del *De revolutionibus*, l’astronomo tedesco scopriva che a redigerlo era stato Andreas Osiander [...]. Contrariamente a quanto affermava Osiander, Copernico non considerava il sistema eliocentrico una ipotesi destinata a *salvare le apparenze*, ma una realtà fisica che il metodo matematico era in grado di descrivere” (E. FESTA, *Galileo*, cit., p. 184).

<sup>18</sup> Cfr. G. GALILEI, *Lettera al Dini*, del 23 maggio 1615, E.N., V, pp. 297-298.

<sup>19</sup> Cfr. K. R. POPPER, *Scienza e filosofia*, Torino, Einaudi, 1969, pp. 12-13.

<sup>20</sup> A. Del Noce, nella sua complessa analisi del rapporto tra cattolicesimo e laicità, ha individuato in Cartesio – ‘padre’ della modernità al pari di Galilei – una essenziale *ambiguità* determinata dal fatto che ogni sua nuova tesi ha in sé connesso il motivo religioso e l’aspetto che permette lo sviluppo del pensiero laico. Se in Cartesio “il dubbio è esperienza della libertà, come derealizzazione del dato, tale

e il principio ultimo della sua legittimazione. Un processo di laicizzazione lungo e complesso, sulla cui affermazione, a giudizio del Gregory, la Riforma avrebbe esercitato, d'altro canto, un'influenza forte anche se indiretta e non intenzionale. Nel tardo medioevo – osserva lo storico statunitense – il cristianesimo era ancora l'orientamento fondamentale della società, una visione del mondo istituzionalizzato che offriva una risposta alle domande di senso e dirimeva ogni singolo aspetto della vita umana, mentre già affioravano però alcuni sintomi problematici. Tra essi si palesava sempre di più con vigore l'estraniarsi della fede dalla vita<sup>21</sup>. Gli artefici della Riforma, supponendo alla base di questo drammatico fenomeno una distorsione dottrinale, intesero recuperare il vero cristianesimo con un radicale ritorno alla Bibbia. Ma la cura doveva rivelarsi peggiore del male perché introdusse involontariamente varie forme di dissenso non voluto. “Questo era un nuovo insieme di problemi, diverso dal primo. Che cos'era il vero cristianesimo e come si faceva a conoscerlo? Le controversie dottrinali furono letteralmente infinite, e dall'inizio del Cinquecento a metà Seicento i conflitti politico-religiosi fra cattolici e protestanti furono distruttivi e inconcludenti”<sup>22</sup>. Di fatto, dagli “imprevisti” della Riforma, conseguì pure che la religione non era più fondamento di coesione e unità nelle relazioni umane ma veniva estromessa dalla vita pubblica attraverso il diritto alla libertà religiosa, politicamente protetto dagli Stati moderni, favorendo il processo di

---

esperienza e la genesi del principio d'immanenza si trovano intimamente connessi; se il dubbio è permesso dalla presenza in me dell'Essere infinito, ne viene quella singolare unità del momento religioso [...] e del momento laico che specifica la posizione di Cartesio” (A. DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, Vol. I: *Cartesio*, Bologna, Il Mulino, 1965, p. 487). La riaffermazione cartesiana della indubitabilità del divino, dunque, giunge a un Dio dell'interiorità rinvenuto a partire dall'opposizione a tutto ciò che è esteriore al pensiero umano, un Dio che conseguentemente è totalmente *immanente* allo spirito umano. J. Maritain non ha mancato di collocare Cartesio, assieme a Lutero e Rousseau, tra i promotori del “sogettivismo moderno, cioè dell'esaltazione unilaterale della soggettività a scapito della dimensione oggettiva. L'uomo moderno tende cioè a rivendicare per se stesso quello che la filosofia classica attribuiva solo a Dio e quindi a rimuovere ogni costruzione esterna, ogni 'eteronomia'. Tutto ciò che non sgorga solo dal di dentro è considerato un attentato alla libertà; tutto ciò che viene da fuori, sarebbe inconciliabile con la spiritualità. Il mito dell'immanenza pone se stesso come affermazione di libertà e di indipendenza” (J. MARITAIN, *I tre riformatori. Lutero Cartesio Rousseau*, Brescia, Morcelliana, 1990, pp. 27-28.).

<sup>21</sup> Sotto questo profilo, studiosi come Jean Delumeau hanno posto in evidenza come tanto la Riforma protestante quanto la risposta cattolica abbiano attecchito su un terreno comune, caratterizzato dalla volontà di espandere e radicare il cristianesimo entro un orizzonte di maggior conoscenza e interiorizzazione (Cfr. G. FILORAMO - D. MENOZZI, *Storia del Cristianesimo. L'età Moderna*, Vol. III, Milano, Edizione CDE spa, 1999, p. 153), com'è attestato dalle correnti di *devotio moderna* del XIV secolo e dal fatto che già il Concilio di Vienne del 1311 aveva esaminato il problema della *reformatio in capite et in membris*. “Il papato dell'ultimo medioevo non era in grado di realizzare un'autentica riforma della chiesa, in risposta alla crisi delle istituzioni ecclesiastiche, anche se il motto *Ecclesia semper reformanda* trovava una eco in diversi pontefici (persino in quell'Alessandro VI che è ben noto per i lati negativi della sua figura). Soprattutto lo scisma d'Occidente aveva contribuito a mettere in luce l'urgenza della riforma della chiesa” (*Ivi*, p. 155).

<sup>22</sup> B.S. GREGORY, *Gli imprevisti della riforma. Come una rivoluzione religiosa ha secolarizzato la società*, Milano, Vita e Pensiero, 2014, pp. 30-31.

secolarizzazione. “Desacramentalizzato e spogliato dalla presenza di Dio [...] il mondo naturale avrebbe smesso di essere sia il teatro cattolico della grazia divina sia il campo di gioco luterano di Satana ‘princeps mundi’, per diventare semplice materia grezza in attesa dell’impronta dei desideri umani, e questa sarebbe stata chiamata visione ‘oggettiva’ del mondo”<sup>23</sup>. L’uomo “copernicano”<sup>24</sup>, sciolto dall’illusione d’esser centro e ragione dell’universo, privilegia le spiegazioni scientifiche dei fenomeni naturali, finendo con il ritenere ovvio che il cosiddetto “mondo obiettivo” sia l’universo di tutto quanto è, trascurando però la complessità esistenziale del soggetto stesso che produce il sapere. L’esclusione dal campo d’indagine delle scienze degli interrogativi propriamente umani, ne ha provocato, secondo E. Husserl, la riduzione a “mere scienze di fatto” cui egli contesta non la legittimità della propria metodica, bensì ciò che esse “hanno significato e possono significare per l’esistenza umana”<sup>25</sup>. L’ “ingenuità” di Galilei per Husserl “è stata di credere alla propria scienza come alla verità: la crisi dell’Europa è nata dalla fede nella verità assoluta della logica scientifica e della tecnica scientifica”<sup>26</sup>. In polemica con la mentalità logico-matematica e tecnica del neopositivismo novecentesco, Husserl sembra però addebitare allo scienziato pisano la responsabilità di scelte teoretiche ed etico-culturali a lui posteriori. Se in qualche modo si può far risalire a Galilei la sovrapposizione della dimensione matematica astratta a quella intuitiva della *Lebenswelt*, “il mondo della vita”, che è invece il terreno da cui nasce ogni categoria e ogni costruzione ideale<sup>27</sup>, si deve però sottolineare che il vero “rompicapo”<sup>28</sup> per lui, e per la fisica moderna in fase di ascesa, è quello di rinvenire un metodo

---

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 69.

<sup>24</sup> Nella prospettiva di Antonio Banfi, l’uomo “copernicano” è l’uomo che si pone nella libertà del pensiero di fronte alla realtà concreta, ai problemi della sua esistenza e “tuffato nella storia, li risolve nella chiara coscienza della relatività e della responsabilità personale e sociale di tale soluzione” (A. BANFI, *L’uomo copernicano*, Milano, Il Saggiatore, 1965, p. 37).

<sup>25</sup> E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, 1961, p. 35. Su tale posizione di Husserl, cfr. M.A. BONDANESE, *Galilei nell’opera di Husserl, Banfi, Della Volpe* in “Giornale critico della filosofia italiana”, a. LV (LVII)- Fasc. III- Luglio-Settem. 1976, pp. 428-440.

<sup>26</sup> E. PACI, *Antonio Banfi*, “Aut Aut”, n. 42, novembre 1957, p. 501.

<sup>27</sup> “Il mondo ‘vero’ e ‘reale’ resta di necessità quello percepito, mentre i termini e i simboli tecnici sono *trascendenze di significato* che per essenza non possono essere ‘reali’ e quindi neppure intuibili o visibili” (C. SINI, *Introduzione alla fenomenologia come scienza*, Milano, Lampugnani Nigri, 1965, p. 104).

<sup>28</sup> Cfr. T. S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 1969, pp. 58-60. Il Kuhn definisce “rompicapo” quella speciale categoria di problemi che, pur mettendo a prova la ingegnosità di chi li affronta, per via della loro complessità, sono tuttavia ritenuti solubili mediante gli strumenti tecnici e concettuali forniti dal “paradigma” entro cui si opera. Naturalmente, per essere classificato un rompicapo, un problema dev’essere caratterizzato da qualcosa di più di una soluzione certa: vi devono essere “regole” che delimitino la natura delle soluzioni accettabili come pure i passaggi per cui si devono ottenere tali soluzioni. Il condizionamento esercitato dal “paradigma” risulta essere, inoltre, di particolare rilievo: “Quando il singolo scienziato può accettare un paradigma come vero non ha più bisogno [...] di tentare di ricostruire il suo campo dai fondamenti, cominciando da i primi principi e giustificando l’uso di ogni concetto introdotto” (*Ivi*, p. 40).

sistematico per la determinazione obiettiva della realtà concreta. Egli agisce nell'unità immediata di "sensate esperienze" e "dimostrazioni necessarie"<sup>29</sup>, mediante l'applicazione alle figure empiriche della geometria pura, che gli viene offerta da un'antica tradizione in grado di fornire una direzione al suo pensiero, volto a stabilire una connessione tra l'empiria e la logica, tra l'operare tecnico e la matematica. Perciò Galilei, da una parte, rompe "con i severi difensori di ogni minuzia peripatetica"<sup>30</sup>, dall'altra, sgombra il campo dell'indagine da "tutte le fantasie magico-animistiche"<sup>31</sup> ricorrenti nel sapere empirico erudito di quegli autori che, ribelli alla sistematica aristotelica, esprimono un pensiero aperto ma teoreticamente caotico o sfociante in pratiche occultiste, come non aveva mancato di denunciare l'umanista salentino Antonio De Ferrariis, detto il Galateo, nella sua acuta diagnosi di tale aspetto della cultura rinascimentale facendo derivare "con la superstiziosa cura di sapere, et indendere le cose future che solo Dio le conosce... le vanitati e li libri chiamati forse acromantie, supermantie, geomantie, piromantie, chiromantie, et simili pacchie, chi teneno legata la mente humana"<sup>32</sup>. Il bisogno di verità e l'avversione verso ogni forma di superstizione e di pratiche magiche si coniugano, nel Galateo, con la profonda esigenza etica, gli interessi naturalistici e scientifici, l'aspirazione a una vita spirituale e religiosa volta "all'edificazione di una *civitas* che faccia proprio l'ideale di perfezione dell'uomo, nel tentativo di un suo ricongiungimento con Dio"<sup>33</sup>. Dal Galateo rifluisce fino a noi un Umanesimo che valorizza l'individuo nelle sue capacità razionali senza però negarne l'intima tensione verso il divino<sup>34</sup>, mentre la Modernità è arrivata a considerare la ragione non più come un ponte tra finito e infinito ma come strumento che indaga la realtà naturale, in grado di risolvere una quantità sempre crescente di problemi 'scientifici',

<sup>29</sup> Cfr. G. GALILEI, *Lettera al Castelli*, cit., p.283 e *Lettera a Cristina di Lorena*, cit., p. 316. Questa unità come fondazione è ancora però un dilemma per la filosofia contemporanea (Cfr. E. PACI, *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, Milano, Bompiani, 1973, p. 80).

<sup>30</sup> G. GALILEI, *Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari*, lett. III, E.N., V, p. 190.

<sup>31</sup> E. GARIN, *Galilei filosofo in Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Bari, Laterza, 1965, p. 151.

<sup>32</sup> Citato da A. CORSANO, *Note sul pensiero religioso del Galateo* in *Atti del Congresso Internazionale di Studi sull'Età Aragonese* (Bari, 15-18 dicembre 1968), Bari, Adriatica Editrice, 1968, p. 186.

<sup>33</sup> L. RIZZO, *Umanesimo e Rinascimento in Terra d'Otranto: il platonismo di Matteo Tafuri*, Nardò (Lecce), Besa Editrice, 2000, p. 59. "Il Corsano – sottolinea la Rizzo – afferma che il Galateo fu un cristiano perfetto, che poco parlava dei Santi, molto parlava di Cristo e di Dio; egli amava conoscere Cristo nel Vangelo, letto direttamente; scrivendo la parafrasi del *Pater Noster*, ammoniva dicendo: *Leggete il Vangelo possibilmente nel testo originale e ricordatevi che Cristo è impareggiabile modello di umanità e di civiltà, oltre che di divinità*" (Ivi, p. 93). Per questo e numerosi altri aspetti, il Galateo "è precursore diretto di Erasmo" e non, come voleva E. Gothein, "un precursore della Riforma luterana" (A. CORSANO, *Note sul pensiero*, cit., p. 187); a riguardo, cfr. anche L. CARDUCCI, *Storia del Salento*, Galatina (Lecce), Congedo Editore, 2004, p. 367.

<sup>34</sup> "In altri termini, il Galateo, dibattuto tra la scienza e la filosofia astratta, tra la ricerca della verità ovunque si potesse trovare e il rifiuto di ogni forma contemplativa, si collocava a cavallo del periodo di transizione tra l'età di mezzo e l'epoca moderna, quella ossia della scienza galileiana" (L. CARDUCCI, *Storia del Salento*, cit., *ibidem*).



lasciando però indecifrati gli enigmi della nostra esistenza. Spiegazioni rigorose e comprovate dei fenomeni naturali hanno sostituito le asserzioni religiose, ben al di là della persuasione dello stesso Galilei che fosse “intenzione dello Spirito Santo d’insegnarci come si vadia al cielo, e non come vadia il cielo”<sup>35</sup>, con la progressiva marginalizzazione del discorso teologico su Dio e il mondo naturale. La secolarizzazione della conoscenza, favorita dai dissensi sul significato della Bibbia e dalla sterilità dei conflitti religiosi, non solo ha “ghettizzato” la teologia ma condotto all’esclusione di Dio dall’orizzonte ed alla chiusura dell’uomo nella propria finitezza. Il passaggio dalla “vita contemplativa” alla “vita attiva”<sup>36</sup> permettendo l’addomesticamento della natura mediante ‘ragione e mano’, scienza e tecnica, ha comportato, da un lato, indubbi vantaggi sui vari piani dell’esistenza concreta ma, dall’altro, attraverso il prevalere di un ‘logos’ meramente strumentale, ha messo in discussione la stessa umanità dell’uomo con l’eclisse dei fini e dei significati della sua esistenza.

All’essere umano, però, non basta vivere ma è altrettanto necessario trovare un senso per cui vivere. Doveroso, dunque, tornare a riflettere sulla svolta antropocentrica che ha dato origine alla Modernità, recuperando un ideale di scienza come scienza della totalità dell’essere, aperta cioè anche alla trascendenza, con il procedere oltre quella secolarizzazione che, se ha privilegiato l’autonomia e specificità dei vari ambiti disciplinari, ha però smarrito l’unità del tutto e annullato lo spazio del ‘simbolico’, vale a dire il mettere ‘insieme’, in relazione, le varie dimensioni del reale per la crescita globale dell’uomo. La ‘*complexio oppositorum*’, costitutiva dell’uomo integrale, fa rinvio alla temperie culturale di Cusano, di Ficino fiorita anche in Terra d’Otranto fra quattro e cinquecento, per la quale la collocazione dell’uomo nel cosmo non può essere disgiunta dalla relazione di questi con Dio. Un taglio speculativo che è possibile rinvenire anche nell’alessanese Cesare Raho, intellettuale alla “periferia” dell’impero spagnolo, “un modesto studioso di provincia”<sup>37</sup>, ma pienamente partecipe di un clima spirituale per il quale l’amore è tramite tra l’uomo e Dio, oltrepassamento dei limiti imposti dalla ragione e ascesa ai livelli della fede. “Amore e verità non si possono separare”, ha scritto Papa Francesco, perché “l’amore stesso è una conoscenza, porta con sé una logica nuova. Si tratta di un modo relazionale di guardare il mondo, che diventa conoscenza condivisa, visione dell’altro e visione comune su tutte le cose”<sup>38</sup>. Una chiave di

---

<sup>35</sup> G. GALILEI, *Lettera a Cristina di Lorena*, cit., p. 319. Tale frase è da Galilei attribuita a “persona ecclesiastica costituita in eminentissimo grado” (*ivi*), per solito individuata nella figura del cardinale Cesare Baronio, membro degli Oratoriani di San Filippo Neri.

<sup>36</sup> Cfr. H. ARENDT, *Vita Activa*, Milano, Bompiani, 1964, p. 310

<sup>37</sup> L. RIZZO, *op. cit.*, p. 69. Nel suo *Sollazzevol Convito* che riecheggia temi del *Convivio* platonico, CESARE RAHO nel definire l’amore “opera una distinzione – nota la Rizzo – fra quello ‘intrinseco’, che si origina dalle idee di bellezza, bontà e sapienza e che è riflesso di quello eterno insito in Dio, e l’amore divino concepito come ‘estrinseco’ che si identifica nel desiderio della bellezza infusa nella creazione e nell’istanza dell’uomo al suo ricongiungimento con Dio” (*ivi*, p. 72).

<sup>38</sup> PAPA FRANCESCO, *Lumen Fidei*, 27, lettera enciclica del 29 giugno 2013.

lettura da non tralasciare per superare contraddizioni e dicotomie che lacerano l'uomo 'moderno' e riconsiderare il 'copernicanesimo' di Galilei quale senso critico della apertura, progressività e infinità del sapere.