

Presentazione

Nella tensione permanente verso la Verità, filosofica e scientifica, teologica e umana, e verso la Giustizia, teorica e pratica, che anima le *Lecture* della Fondazione Franco e Marilisa Caligara, volte a favorire il dialogo permanente tra la cultura scientifica e il sapere umanistico, si colloca assai bene – pur nella indubbia vastità della tematica – questa ‘sfida culturale’ tra il cardinale Ravasi e il prof. Piazza, tra *Fede e Ragione*.

Su, dunque, gli strumenti fondamentali del dialogo possibile, dell’ermeneutica globale auspicata tra le due culture.

Nel primo saggio, Gianfranco Ravasi, da par suo come credente convinto, sacerdote e vescovo esemplare, teologo, biblista e scrittore raffinatissimo, un umanista a tutto tondo, si inter-

VIII roga sui due caposaldi della relazione tra il credere e il pensare, tra la scienza e la fede.

Con vero interesse si segue il penetrante affresco sull'amore per la verità nella concezione classica, sulla visione invece alternativa della modernità, sino al preteso suo accantonamento nella contemporaneità, ai margini di una corretta metodologia.

Il Cardinale ne propugna per contro, e difende vigorosamente, specie sulla falsariga del pensiero di Benedetto XVI, "la proposta di restituire alla verità la propria missione intrinseca, formativa e normativa"; di sapere cogliere il concetto "nella massima espressione, superando la limitazione autodecretata dalla ragione a ciò che è verificabile nell'esperimento".

Da qui, la coerente e convincente assunzione di un dialogo continuo di scienza e fede, in una permanente relazione di distinzione, non di opposizione, e la legittima proposta di una loro pacifica coesistenza.

Al riguardo, soccorre adeguatamente il passaggio dalla 'teoria dei due livelli', patrocinata da Stephen Gould, a quella 'del dialogo', pensata da Józef Tischner, volte al coerente e reci-

proco rispetto tra la scienza, interessata ai fatti, al 'come', e la metafisica e la religione, consacrate ai valori, ai significati ultimi, al 'perché'.

Si che, nella ricca lezione del Cardinale, si può trarre la ferma conclusione di come non sia mai soddisfacente "dissociare radicalmente i contributi scientifici da quelli filosofici e viceversa, pena una perdita della autenticità della stessa conoscenza umana", la quale non è solo razionale e formale, ma anche simbolico-affettiva.

Sulla meditata lezione del Cardinale si sofferma, con la provata competenza scientifica del genetista di riconosciuto valore internazionale, il prof. Alberto Piazza.

Muove dalla padronanza e dalla lettura completa del pensiero evoluzionistico di Charles Darwin per porsi alla ricerca della 'quotidianità' nei rapporti tra fede e ragione, fondata sull'"accostamento di natura, vita, e persone", che per davvero "ha indotto una rivoluzione culturale straordinaria che segna il primo *lemma* comune della scienza e della religione".

Consapevole della permanente tensione, nel-

l'uomo e nel creato, tra variabilità e identità, Piazza suggerisce la “ricerca comune delle condizioni di equilibrio tra l'esigenza razionale di una qualità della vita attuale e l'esigenza identitaria di una interiorità dell'esistere di cui possa essere garante la fede”.

Ne ritrova le ragioni, e le ripropone convintamente, nel *senso morale* di Darwin, che ha posto l'uomo nella natura e, senza privilegiarlo rispetto alle altre creature, ne ha accresciuto il senso di responsabilità, non più sorretta dal trascendente.

In questo *Quaderno* della Fondazione Caligara si tratta dunque di lezioni, quelle di Gianfranco Ravasi e di Alberto Piazza, che interessano intensamente e sorprendono per la continua, profonda coerenza, sì da potersi quasi cogliere il sofferto, nostalgico e penetrante cammino verso la Verità, insieme del credere e del pensare, della scienza e della fede.

Rinaldo Bertolino

Gianfranco Ravasi

*Fede e Ragione:
una sfida culturale*

10 aprile 2018

La vastità dell'orizzonte che il tema suppone ci costringe a una selezione tematica. Due saranno gli aspetti che affronteremo: il primo è legato a una categoria generale in sé considerata che unisce i due poli in questione, quelli del credere e del pensare, mentre il secondo ci permetterà di ribadire la distinzione, sì, tra scienza e fede, ma non la loro separatezza e opposizione. Iniziamo con la prima riflessione.

«Che cos'è la verità?»

Tanti sono i sentieri che intercorrono tra le due cittadelle, non opposte ma distinte, della fede e della ragione. Ne vogliamo ora imboccare uno solo che ruota attorno ad una questione imponente a livello ideale e pratico, quella del rapporto con la verità. Il filosofo greco Protagora (V secolo a.C.) aveva proclamato la convinzione che «l'uomo è la misura di

tutte le cose», in pratica è al tempo stesso il giocatore e l'arbitro nella partita della vita: non c'è una verità assoluta che ci precede, ma è il singolo o il gruppo a determinarla nelle situazioni concrete e mutevoli e secondo gli interessi o i vantaggi contingenti. È quello che potremmo classificare come "soggettivismo" o, per usare un termine caro a papa Benedetto XVI, come "relativismo".

L'impostazione classica del rapporto con la verità è, però, stata molto differente. La potremmo formulare con un aforisma dei *Minima moralia* (1951) di Adorno: «La verità non la si ha, ma vi si è, come per la felicità». Già nell'*Uomo senza qualità* (1930-43) Robert Musil affermava: «La verità non è un cristallo che si può mettere in tasca, bensì un mare sconfinato in cui ci si immerge». Il vero è visto, dunque, come un *primum* assoluto che ci precede e verso il quale la ricerca dell'uomo tende. La ragione ha intrinsecamente bisogno di questo nutrimento per il suo stesso esercizio, come in modo altamente simbolico ricordava il Fedro platonico: «Il motivo per cui le anime mettono tanto impegno per poter vedere la Pianura

della Verità è questo: il nutrimento adatto alla parte migliore dell'anima proviene dal prato che è là e la natura dell'ala con cui l'anima può volare si nutre proprio di questo» (248 b-c).

Nella concezione filosofica greca, infatti, come l'*eunomia*, cioè la legge buona e giusta, è la stella polare che incarna il riferimento capitale della giustizia "oggettiva" in sé stante, fonte della norma etica, così l'*alètheia* antecede come meta di orientamento l'attività dell'intelletto, rendendo la filosofia nella sua intima essenza ricerca e servizio della verità che la trascende e ne costituisce l'oggetto. Potremmo, perciò, affermare che nella concezione classica l'amore per la verità è il paradigma stesso della ricerca filosofica ed è quindi anche il metro della stessa scientificità. La *nuda veritas* – per usare la famosa espressione delle *Odi* di Orazio (I, 24, 7) – è l'unica autorità che va rispettata e accolta.

Questa interpretazione ha retto per secoli non solo il pensiero cristiano ma anche l'investigazione di ogni disciplina, sulla scia del famoso appello agostiniano: *Intellectum valde ama*

(*Epist.* 120, 3, 13), ama molto l'intelligenza la cui missione radicale è appunto quella di conoscere la verità. E «la ricerca della verità – come ricordava Giovanni Paolo II nel suo discorso per il centenario della nascita di Einstein (1979) – è il compito fondamentale della scienza» stessa, proprio perché, continuava il Papa nell'enciclica *Fides et ratio* (n. 25), riprendendo il celebre passo d'apertura della *Metafisica* di Aristotele, «tutti gli uomini desiderano sapere e oggetto proprio di questo desiderio è la verità».

La modernità, però, ha impresso a questa concezione una netta torsione proponendo una visione quasi totalmente alternativa. Il percorso ha avuto i suoi prodromi ideali con Hobbes allorché nel suo *Leviatano* (c. XXVI) aveva formulato uno dei principi decisivi del positivismo legislativo: *auctoritas non veritas facit legem*. Per quanto riguardava il diritto, quindi, alla verità intrinseca dell'*eunomia* si opponeva l'autorità civile o religiosa che poteva sancire norme e progetti prescindendo dalla verità superiore. In sintesi, secondo il filosofo inglese del Seicento, «la pretesa di possedere la verità e il di-

ritto di imporla, deve essere esclusa dalla politica e lo stabilire leggi e regole che governano i comportamenti, dovrebbe essere riservato non a coloro che conoscono la “verità”, soggetta alle interpretazioni individuali o collettive, ma all’autorità indipendente e incontestabile» (così D. Gress nel saggio *Peace and Survival* del 1985).

Questa prospettiva si è allargata progressivamente alla stessa filosofia e alla scienza ed è dilagata ai nostri giorni, mettendo profondamente in crisi la funzione della verità. Anzi, si è divenuti sempre più convinti che la verità non solo non va ricercata né obbedita ma che deve essere accantonata e relegata ai margini di una corretta epistemologia. Illuminante è l’asserto che Patricia Smith Churchland in un articolo apparso nel 1987 sul *The Journal of Philosophy* ha imposto alla sua concezione della scientificità: «Truth, whatever that is, definitely takes the hindmost», la verità, qualunque essa sia, deve occupare chiaramente non più il primo posto di riferimento ma dev’essere relegata nelle retrovie, come retroguardia e zavorra del pensiero.

Non è mancato il passo successivo di chi ha esorcizzato il concetto stesso di verità ritenendolo persino nocivo. Sappiamo che il famoso detto di Cristo «La verità vi farà liberi» (Gv 8, 32) ha di per sé come soggetto una particolare accezione di “verità”, cioè la rivelazione divina offerta dal Figlio; tuttavia la frase è stata assunta nella storia della tradizione come un’esaltazione della funzione liberatoria e liberatrice della verità. Ebbene, ammiccando proprio alla frase giovannea, Sandra Harding in un suo scritto del 1991 (*Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women’s Lives*) giunge invece alla sua negazione assoluta, dichiarando che «la verità, qualunque essa sia, non ci farà liberi». Ma è noto che già Michel Foucault a più riprese nei suoi scritti aveva percepito la verità come un grave pericolo dell’intelletto e non certo come una dotazione positiva, incline com’è ad essere esclusiva, impositiva, schiavizzante.

È in questo particolare e inedito contesto che si colloca non solo l’affermazione di Benedetto XVI secondo cui «l’ethos della scientificità è volontà di obbedienza alla verità», ma

anche l'intera impostazione del suo discorso di Regensburg, così come non pochi spunti del discorso del 17 gennaio 2008 per l'Università "La Sapienza" di Roma. La sua è la proposta di restituire alla verità la propria missione intrinseca, formativa e normativa, il suo primato che non è di dominio ma di liberazione, la sua presenza che non è tirannica ma illuminante. Naturalmente questo è possibile solo con un'inversione di tendenza, come già era suggerito da Giovanni Paolo II nella *Fides et ratio* (n. 83): «È necessaria una filosofia di portata autenticamente metafisica, capace di trascendere i dati empirici per giungere, nella sua ricerca della verità, a qualcosa di assoluto, di ultimo, di fondante».

E già nel 1984, in occasione della consegna del "Premio Internazionale Paolo VI" a Hans Urs von Balthasar, lo stesso Pontefice aveva ribadito che «amare la verità vuol dire non servirsene, ma servirla; cercarla per se stessa, non piegarla alle proprie utilità e convenienze». Ovviamente questo atteggiamento è indispensabile alla teologia, ma deve ritornare a insediarsi anche nella scienza, superando quella concezione

riduttiva secondo la quale essa tende a comprimersi nel perimetro della tecnica, amputando qualsiasi domanda ultima, evitando gli orizzonti teorici fondanti, accontentandosi della mera applicabilità o delle ridondanze esclusivamente etico-sociali. È, al riguardo, significativo quanto già lo stesso Giovanni Paolo II aveva indicato nel discorso tenuto a scienziati e studenti nella cattedrale di Colonia nel 1980 in un passo che ben rifletteva e registrava l'attuale temperie scientifica.

«Se la scienza è intesa essenzialmente come “un fatto tecnico”, allora la si può concepire come ricerca di quei processi che conducono ad un successo di tipo tecnico. Come “conoscenza” ha valore quindi ciò che conduce al successo. Il mondo, a livello di dato scientifico, diviene un semplice complesso di fenomeni manipolabili, l'oggetto della scienza una connessione funzionale, che viene analizzata soltanto in riferimento alla sua funzionalità. Una tale scienza può concepirsi soltanto come pura funzione. Il concetto di verità diventa quindi superfluo, anzi talvolta viene esplicitamente rifiutato. La stessa ragione ap-

pare, in definitiva, come semplice funzione o come strumento di un essere che trova il senso della sua esistenza fuori della conoscenza e della scienza, nel migliore dei casi nella vita soltanto».

Benedetto XVI procede ulteriormente ricordando che il concetto stesso di verità deve essere assunto nella sua massima espansione, superando «la limitazione autodecretata della ragione a ciò che è verificabile nell'esperimento» e dischiudendosi alla verità tutta intera: «in questo senso la teologia, non soltanto come disciplina storica e umano-scientifica, ma come teologia vera e propria, cioè come interrogativo sulla ragione della fede, deve avere il suo posto nell'università e nel vasto dialogo delle scienze». Una visione più piena che non impone salti di frontiera, confondendo i modi specifici e gli statuti propri di ogni disciplina ma ne costituisce il dialogo fecondo e gli incroci positivi, essendo tutte le autentiche ricerche in cammino verso la verità che rende autenticamente liberi.

Passiamo ora al secondo tema, quello più specifico del rapporto tra scienza e fede, una relazione di distinzione ma non di opposizione. Come scriveva il celebre scienziato Max Planck nel suo saggio sulla *Conoscenza del mondo fisico*, «scienza e religione non sono in contrasto, ma hanno bisogno una dell'altra per completarsi nella mente di un uomo che pensa seriamente».

È, allora, necessario che lo scienziato lasci cadere quell'orgogliosa autosufficienza che lo spinge a relegare la filosofia e la teologia nel deposito dei relitti di un paleolitico intellettuale e quell'*hybris* che lo illude di dichiarare la capacità onnicomprensiva della scienza nel conoscere, circoscrivendo ed esaurendo la totalità dell'essere e dell'esistere, del senso e dei valori. Ma si deve vincere anche la tentazione del teologo desideroso di perimetrare i campi della ricerca scientifica e di finalizzarne o piegarne i risultati apologeticamente a sostegno delle sue tesi. Come scriveva il filosofo tedesco Schelling, occorre che scienziato e teologo «custodiscano

castamente la loro frontiera», rimanendo aderenti ai loro specifici canoni di ricerca, pronti però anche a rispettare e a tenere in considerazione i metodi e i risultati degli altri approcci alla realtà in esame.

È, dunque, necessario, proporre innanzitutto una sorta di «coesistenza pacifica» tra scienza e fede, lasciando alle spalle quello scontro che ha un vertice (o una sorgente) nel positivismo del filosofo francese Comte, negatore della «legittimità di ogni interrogazione al di là della fisica». Un impulso ulteriore a questa discrasia radicale è riconoscibile nel neopositivismo del Novecento. Il *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein (1921) dichiarava come prive di senso le proposizioni della metafisica, dell'etica e dell'estetica, perché esse non sono immagine di nessun fatto del mondo. I neopositivisti del cosiddetto "Circolo di Vienna" (Schlick, Neurath, Carnap e così via) andarono oltre e interpretarono in senso svalutativo radicale l'affermazione di Wittgenstein riguardo ai discorsi non scientifici. In realtà, per il filosofo viennese – che non era certo un agnostico – si tratta solo di un'«ineffabilità» insita

in quelle proposizioni, per cui «su ciò di cui non si può parlare, si deve tacere». Anche se sopravvivono ancora ben vigorosi epigoni delle tesi del “Circolo”, come Dawkins e altri difensori di uno scientismo a oltranza, tale impostazione viene ormai considerata come marginale e semplificatoria.

Infatti ci si muove sempre di più secondo un reciproco e coerente rispetto tra i due campi: la scienza si dedica ai fatti, ai dati, al “come”; la metafisica e la religione si consacrano ai valori, ai significati ultimi, al “perché”, secondo specifici protocolli di ricerca. È quella che lo scienziato statunitense Stephen J. Gould, morto nel 2002, ha sistematizzato nella formula dei *Non-Overlapping-Magisteria* (NOMA), ossia della non-sovrapponibilità dei percorsi della conoscenza filosofico-teologica e della conoscenza empirico-scientifica. Essi incarnano due livelli metodologici, epistemologici, linguistici che, appartenendo a piani differenti, non possono intersecarsi, sono tra loro incommensurabili, risultano reciprocamente intraducibili e si rivelano in tal modo non conflittuali.

Riconosciuta la positività di tale imposta-

zione, che rigetta facili concordismi sincretistici e assegna pari dignità ai diversi tracciati di analisi della realtà, bisogna però opporre una riserva che è ben evidente già a partire dalla stessa esperienza storica. Entrambe, scienza e teologia (o filosofia), hanno in comune l'oggetto della loro investigazione (l'uomo, l'essere, il cosmo) e – come ha osservato acutamente Michał Heller, Premio Templeton 2009, nel suo bel saggio *Nuova fisica e nuova teologia*, tradotto in italiano dalla San Paolo – «esistono alcuni tipi di asserzioni che si lasciano trasferire dal campo delle scienze sperimentali a quello filosofico e viceversa senza confondere i livelli», anzi, con esiti fecondi (si pensi al contributo che la filosofia ha offerto alla scienza riguardo alle categorie “tempo” e “spazio”).

Inoltre, continua lo studioso polacco, «la distinzione dei livelli non dovrebbe legittimare l'esclusione aprioristica della possibilità di qualsiasi sintesi». È così che ha preso vigore, accanto alla sempre valida (a livello di metodo) “teoria dei due livelli”, una sussidiaria “teoria del dialogo” propugnata da Józef Tischner che

fa leva sul fatto che ogni uomo è dotato di una coscienza e, quindi, ogni ricerca sulla vita umana e sul rapporto con l'universo esige una pluralità armonica di itinerari e di esiti. Non è soddisfacente, allora, per una più compiuta risposta dissociare radicalmente i contributi scientifici da quelli filosofici e viceversa, pena una perdita della vera "concretezza" della realtà e dell'autenticità della stessa conoscenza umana che non è monodica, cioè solo razionale e formale, ma anche simbolico-affettiva (le pascaliane "ragioni del cuore").

Questa "teoria del dialogo" – che, per altro, faceva parte dell'eredità dell'umanesimo classico – è fatta balenare anche nella Lettera che Giovanni Paolo II aveva indirizzato nel 1988 al direttore della Specola Vaticana: «Il dialogo deve continuare e progredire in profondità e in ampiezza. In questo processo dobbiamo superare ogni tendenza regressiva che porti verso forme di riduzionismo unilaterale, di paura e di autoisolamento. Ciò che è assolutamente importante è che ciascuna disciplina continui ad arricchire, nutrire e provocare l'altra ad essere più pienamente ciò che deve essere e contri-

buire alla nostra visione di ciò che siamo e di dove stiamo andando». Distinzione ma non separatezza, dunque, tra scienza e fede. Il “fenomeno” a cui si dedica la scienza, ossia la “scena” come si è soliti dire, non è indipendente dal “fondamento” e, quindi, esperienza e “trascendenza” sono distinte nei livelli ma non isolate e incomunicabili.

A questo punto, se vogliamo attestarci solo sul versante che ci è proprio, quello teologico, possiamo condividere quanto scriveva nel 1982 sulla rivista *Scripta Theologica* José Luis Illanes: «La teologia può attuare il suo contributo solo se si mantiene in contatto con le altre scienze. Essa ha bisogno di essere ascoltata ma ha altrettanto bisogno di ascoltare gli altri saperi. Il teologo, come lo scienziato, deve essere umile, e in misura ancor maggiore: non solo perché ciò che sa lo riceve dalla parola di Dio, affidata alla Chiesa, di fronte a cui deve mantenersi in atteggiamento di devoto ascolto, ma anche perché riconosce che la scienza teologica non lo autorizza a prescindere da altri saperi». Siamo in presenza di due profili dello stesso volto: cancellato uno, il viso si sfigura. Per

18 dirla con una battuta folgorante dei *Pensieri* di Pascal: «Due eccessi: escludere la ragione, non ammettere che la ragione» (n. 253, ed. Brunschvicg).